

X. Prometeo e la *Kultur*

Cominciamo da due passi di Freud, a proposito del piccolo Hans.

“La mattina dell’11 aprile Hans viene nuovamente in camera nostra e, come sempre in questi ultimi giorni, viene ricondotto via.

“Più tardi racconta: – Sai, ho pensato una cosa:

“*Io sto nella vasca da bagno e poi viene lo stagnaio e la svita. Poi lui prende un grosso trivello e mi colpisce nella pancia*”.

Il padre traduce così questa fantasia: “Io sto a letto con la mamma. Viene il babbo e mi scaccia. Col suo grosso pene mi spinge via dalla mamma”.

Terremo per ora sospeso il nostro giudizio¹.

La posizione di Hans nell’analisi si è peraltro sostanzialmente modificata rispetto agli stadi precedenti. Prima il padre era in grado di predirgli ciò che stava per emergere, mentre Hans, seguendo la sua traccia, gli trottava dietro; ora è lui che corre avanti con passo sicuro, e il padre fa fatica a tenergli appresso. Hans crea, senza l’aiuto di alcuno, una nuova fantasia: lo stagnaio svita la vasca da bagno in cui si trova Hans, e poi lo colpisce al ventre col suo grande trivello. Da questo momento la nostra intelligenza non riesce a tenere il passo con il materiale. Solo più tardi potremo capire che questo è il lavoro deformato dall’angoscia attorno a una *fantasia di procreazione*. La grande vasca in cui Hans è seduto nell’acqua è l’alvo materno; il trivello [*Bohrer*] che il padre ha già riconosciuto come un grande pene, deve la sua comparsa alla connessione con l’“essere nato” [*geboren*]. L’interpretazione che dobbiamo dare di questa fantasia appare ovviamente molto singolare: col tuo grande pene mi hai perforato [*gebohrt*], ossia fatto nascere, e mi hai messo nel ventre materno. Ma per il momento la fantasia sfugge all’interpretazione e serve a Hans solo da anello nella catena di ciò che va raccontando².

1.

Possiamo cogliere, in questi due passi, alcuni elementi significanti di cui potremo ritrovare altrove il ripercuotersi, elementi che sono rilevanti per il fatto di delimitare che cosa ne è per Hans della questione del sesso. In questo caso, per esempio, questi due elementi, la vasca da bagno (che entra poi in una serie associativa con una cassa, ovvero un luogo chiuso in cui, secondo la teoria di Hans, stanno i bambini prima di nascere) e il trivello, in cui giustamente Freud rileva l’assonanza con la parola che indica il nascere, *Bohrer/geboren*. Ci risulta meno facilmente comprensibile la comparsa di questo stagnaio, quest’idraulico, tanto che ci troveremmo molto a disagio se volessimo far quadrare sin da subito tutti gli elementi di questa fantasticheria (che verrà ripresa successivamente in un’altra fantasia di Hans, in cui ritorna lo stagnaio e gli sostituisce il pene). Questo stagnaio è un’altra di quelle figure araldiche, è un altro di quegli emblemi, che costituiscono i punti nodali dell’analisi di Hans.

Queste sono figure araldiche, perché gli animali, e le altre cose che compaiono nella fobia, vi compaiono appunto come elementi significanti, ovvero come termini di un sistema presi nella loro differenza con altri significanti. Lo stagnaio, insomma, è colui che, avendo a che fare con recipienti, tubi e tutto ciò che implica un rapporto con la questione “da dove viene qualche cosa?”, si trova nella posizione più indicata per simbolizzare tutto questo. Per simbolizzare in definitiva che cosa? Il fatto che la relazione del soggetto col sesso non è una relazione naturale, ma è mediata da un elemento, un elemento artificioso di tecnica, e cioè da un saper fare. In altri termini si tratta degli elementi significanti con cui si costruisce il sesso.

Con questa tematica, introdotta nell’analisi di Hans da quest’emblema, ci avviciniamo a che cosa? Ci avviciniamo, per riprendere il filo della nostra divagazione attorno alla tragedia e al mito tragico, alla questione di Prometeo, la quale, come sapete, riguarda l’invenzione delle tecniche. Fra queste tecniche rientra anche tutto ciò che ha a che fare con il sesso.

Al mito di Prometeo Freud ha dedicato un articolo piuttosto tardi, nel 1931, articolo che spero qualcuno di voi esponga la volta prossima. Quest’articolo che si chiama *L’acquisizione del fuoco*, ci pone dinanzi una serie di questioni che vedremo giovedì prossimo, questioni che ruotano attorno alla

¹ S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni* (1908), in OSF 5, p. 526 sg.

² Ivi, p. 574.

relazione fra l'acquisizione del fuoco e la civiltà: l'acquisizione del fuoco come primo passo per il dominio e la trasformazione di tutta una serie di dati cosiddetti naturali, per esempio il fatto della cottura dei cibi.

Va da sé che l'ipotesi di uno stato di natura si fa solo nel momento in cui questo stato di natura appare come sorpassato.

2.

Ora vorrei dirvi qualcosa intorno al mito di Prometeo, che costituisce un po' il *pendant* del mito di Edipo, per così dire l'altra faccia del mito tragico.

Come tutti i miti, esiste in diverse realizzazioni di struttura. Mi soffermerei questa sera sulla versione che ne dà Esiodo³, il quale del resto racconta questo mito ben due volte: una volta nella *Teogonia*, dove si tratta di stabilire la genealogia degli dei – e in questo contesto il mito di Prometeo costituisce il punto di passaggio fra l'ordine divino e l'ordine umano –, e la seconda volta in *Le opere e i giorni*, dove ha una funzione abbastanza diversa. In entrambi i casi però il mito di Prometeo entra in questi racconti per il versante di una contesa: nel primo caso si tratta di una contesa fra gli dei e gli uomini (Prometeo è il titano che inganna Zeus, facendogli scegliere una determinata parte della vittima del sacrificio, la parte minore), nel secondo caso si tratta di una contesa molto più terra terra, cioè di una contesa fra Esiodo e suo fratello.

Le opere e i giorni sono un poemetto didascalico, in cui Esiodo cerca di spiegare a suo fratello Perse che non è il caso di litigare per l'eredità – c'è di mezzo la divisione dell'eredità – perché bisogna attenersi alle regole della giustizia. Queste regole vengono sintetizzate in modo brillante da Esiodo in un verso in cui dice che “la metà è più dell'intero” [v. 40].

Vediamo l'importanza di questa sorta di principio. Questa sera vi consiglieri, se avete tempo, la lettura di un libro intitolato *La cucina del sacrificio in terra greca*, da cui vi leggo un breve brano:

La fine dell'età dell'oro comporta dunque, allo stesso tempo, la necessità del fuoco sacrificale per cuocere la carne, la necessità del lavoro agricolo per cuocere i cereali, la necessità del fuoco domestico per rendere il grano commestibile. Con un unico gesto la collera di Zeus, per far espiare agli uomini quella carne di cui dispongono grazie a Prometeo, nasconde il fuoco e il grano. Se a Mecone le cose fossero rimaste a questo punto, gli uomini non avrebbero potuto mangiare il frutto, crudo, delle piante selvatiche, come non potevano, nella versione della *Teogonia*, consumare cruda la carne degli animali domestici.

La frode prometeica non stabilisce solo, per tutto il tempo a venire, le regole della spartizione della vittima, ma porta con sé, come conseguenza non meno ineluttabile, l'obbligo del lavoro, del *ponos*: gli uomini ormai, per nutrirsi da uomini, sono votati all'agricoltura cerealicola come alla cucina sacrificale⁴.

La frode di Prometeo fa sì che, nella spartizione della vittima, agli dei spettino solo le ossa e l'odore, mentre tutto il resto viene mangiato dagli uomini. Si tratta, come si vede, di un mito della divisione, per questo è al suo posto in quest'opera che tratta appunto della divisione di un'eredità. Di qui il principio che vi dicevo prima, spesso controverso:

νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὄσφ πλέον ἤμισυ παντός.

Stolti, non sanno quanto maggiore sia la metà dell'intero [v. 40].

È all'interno di questo racconto del mito di Prometeo che interviene il mito di Pandora, come conseguenza dell'acquisizione del fuoco: Pandora viene data come un male in compensazione del bene derivante da questa acquisizione. Tuttavia Freud non pare soffermarsi su questo elemento nel suo articolo.

Insomma l'invenzione della donna è una conseguenza dell'acquisizione del fuoco. Subito dopo aver detto questa massima, infatti inizia il mito di Pandora.

³ Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti*, Bompiani, Milano 2009.

⁴ M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino 1982, p. 48.

Il fatto è che gli dei hanno nascosto agli uomini i mezzi di vita,
infatti facilmente potresti lavorare un giorno,
per avere, un intero anno, di che vivere anche inoperoso;
tosto sopra il fumo [del focolare] il timone riporresti
e scomparirebbe li lavoro dei buoi e dei muli pazienti.
Ma Zeus li nascose, in collera nell'animo suo,
perché lo ingannò Prometeo dai tortuosi pensieri;
perciò agli uomini tramò penose angustie
e nascose li fuoco; ma, ancora, il valoroso figlio di Iapeto
lo rubò per gli uomini a Zeus prudente
nel cavo di una ferula, celandosi al dio che lancia al folgore.
Adirato, a lui disse Zeus che raduna le nubi:
"Figlio di Iapeto, che più di tutti sei scaltro,
tu gioisci per aver rubato li fuoco e ingannato il mio animo:
per te stesso grande sventura e per gli uomini che verranno;
in cambio del fuoco io darò loro un male, di cui tutti quanti
si allietano nel cuore circondando di affezione il loro malanno".
Così disse e scoppiò a ridere il padre degli uomini e degli dei.
All'inclito Efesto diede ordine quanto prima
di bagnare della terra con acqua, di metterci di un umano la voce
e il vigore, e di rendere simile nel volto alle dee immortali
una bella figura fascinosa di vergine; ad Atena poi
ordinò di insegnarle lavori, a tessere una tela dai molti ricami;
e di versare grazia attorno al suo capo all'aurea Afrodite,
e il desiderio doloroso e gli affanni che consumano le membra;
di porre in lei mente di cagna e carattere accorto
ordinò ad Ermete, il messaggero Argifonte.
Così disse e quelli obbedirono a Zeus Cronide sovrano.
Subito con la terra plasmò il nobile zoppo
un'apparenza somigliante a vereconda vergine, secondo i voleri del Cronide;
la cinse e ornò la dea glaucopide Atena,
e attorno a lei le dee Cariti e l'augusta Peitò
aurei monili posero a ornare il suo corpo, e attorno
le Ore dalle belle chiome l'incoronarono di primaverili fiori;
ed ogni ornamento al suo corpo aggiustò Pallade Atena;
nel suo petto li messaggero Argifonte
menzogne, parole ingannevoli e carattere accorto
apprestò secondo i voleri di Zeus che pesante risuona; in lei voce
pose l'araldo di dei e chiamò questa donna
Pandora, perché tutti quelli che abitano le olimpie dimore
diedero con lei, in dono, il dolore agli uomini che mangiano il pane.
E dopo che l'inganno arduo e irrimediabile ebbe realizzato,
ad Epimeteo il padre inviò l'inclito Argifonte,
rapido messaggero dei numi, il dono recante: né Epimeteo
pensò, come gli disse Prometeo, di mai alcun dono
accettare da Zeus olimpico, ma di rimandarlo
al mittente, perché non ne venisse male ai mortali.
Dunque avendolo accolto, quando già il malanno pativa, comprese.
Prima infatti vivevano sulla terra le schiere degli umani
lontani e distanti dai mali, esenti dalla penosa fatica,
e dai morbi dolorosi che agli uomini apportano le Chere di morte.
[Tosto infatti i mortali invecchiano nella sventura.]
Ma la donna, togliendo con le mani il grande coperchio del vaso,
li disperse e agli umani preparò lacrimose cure.
Solo la Speranza li, nell'infrangibile dimora
dentro restò, sotto l'imboccatura del vaso né fuori
volò via, perché prima ella ripose il coperchio del vaso
per volere di Zeus egioco, radunatore di nubi.
Ma altre infinite, lacrimose pene girano tra gli umani;
ché piena è la terra di mali, pieno il mare;
malattie, alcune di giorno altre di notte, agli uomini
si uniscono, come loro aggrada, recando mali ai mortali

in silenzio, poiché loro tolse al voce Zeus prudente.
Così non c'è modo alcuno di sottrarsi alla mente di Zeus [vv. 42-105].

Vi sarete accorti dell'estrema condensazione con cui moltissimi motivi – alcuni dei quali abbiamo già iniziato ad articolare – sono intessuti in questo racconto che parla delle origini del sesso e di ciò che ad esso si riconnette per Esiodo: prima di tutto le malattie e la morte. Detto per inciso, che la morte sia connessa al sesso è una di quelle cose di cui, benché possa apparire piuttosto improbabile, la nevrosi è convinta.

Siccome la nascita è connessa con il sesso, o meglio, siccome la causa della nascita è il sesso, il sesso si trova ad essere anche la causa della morte: è un paralogismo, tuttavia è la chiave di tutta la questione della scena primaria.

Non so se vi siete accorti di una cosa piuttosto curiosa: dal testo di Esiodo non si capisce assolutamente in nessun modo come vivessero, e soprattutto come nascessero, gli uomini prima dell'invenzione di Pandora, quando erano ancora *ἄνθρωποι* e non erano ancora *ἄνδρες* né *γυναῖκες*: pare quindi che non fossero né maschi né femmine. La cosa, ripeto, non viene detta, e vedremo che è impossibile, nell'economia del racconto, che potesse venir detta. C'è qualcosa su cui Esiodo, raccontando questo mito, non può pronunciarsi – non può dire il suo parere – affinché il mito possa funzionare. Qualcosa che ci mette in allarme, che ci fa ritenere che qualcosa è stato rimosso. Che cos'è la rimozione, se non il fatto che una parte della storia è stata cancellata e, al posto di questa cancellatura, c'è un vuoto o, più spesso, una ricucitura, che porta ad un'incongruenza?

Siccome questo è un testo letterario e non dice nulla di più di ciò che dice, per cercare di colmare questa lacuna abbiamo un altro sistema: possiamo ricorrere ad altri miti: a racconti limitrofi che trattano delle stesse storie o di storie collegate a questa. Prendiamo il mito che racconta Esiodo in alcune delle sequenze principali in cui si articola, al fine d'illustrare il principio per cui «la metà vale più dell'intero».

3.

Prima di tutto, al principio, prima ancora che iniziasse il mito, esistevano degli esseri, che non erano dei e neppure uomini, i titani, figli del cielo ma discendenti della terra. Prometeo è uno di questi titani. È anche l'unico dei titani, che sono stati sconfitti dagli dei, a mangiare alla mensa degli dei; questo mangiare naturalmente ha un certo rilievo, per quanto dicevamo. Senonché – terzo elemento – Prometeo ingannò Zeus col sacrificio: nel momento in cui era stato incaricato da Zeus di fare le parti del sacrificio fra gli uomini e gli dei, mise sotto l'apparenza più bella le ossa coperte di grasso, ma nascose, coperta dal *γαστήρ*, dal ventre di bue, tutta la parte migliore, ovvero la carne. In questo modo dava ad essa un aspetto ripugnante, mentre ciò che non era buono da mangiare assumeva un aspetto invitante⁵.

Si instaura così il sacrificio, questo rito che ha il compito di distinguere e unire insieme gli dei e gli uomini. Successivamente Prometeo ruba il fuoco, viene punito per questo con un'aquila che gli mangia il fegato. Come ulteriore punizione per il furto del fuoco, gli dei donano agli uomini Pandora. Si conclude così, con l'invenzione del sesso, questa sequenza di fatti concatenati in nodo causale l'uno con l'altro.

Vi dicevo che, per cercare di cogliere il punto che rimane oscuro – più che oscuro, è meglio dire in bianco – nella versione di Esiodo, possiamo confrontarla con altri miti che hanno strutturalmente dei tratti coincidenti con questa.

Questi miti sono soprattutto orfici e trattano più o meno dello stesso problema: dei titani e di come, ad un certo punto, dai titani vengano fuori gli uomini. Questo mito orfico, che potete trovare nel primo volume de *La sapienza greca* di Giorgio Colli⁶, presenta questa breve sequenza: esistono dei titani che sono autoctoni, cioè che, come quelli di Esiodo, sorgono dalla terra, e abbiamo tutta una serie di contrasti. Mentre il Prometeo esiodeo mangia alla mensa degli dei, nel mito orfico abbiamo uno stato

⁵ Esiodo, *Teogonia*, vv. 521-64.

⁶ G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977.

originario in cui tutti si mangiano a vicenda, come dimostra anche il fatto che i titani invitano Dioniso a una festa e, distraendolo con dei giocattoli, lo uccidono e ne mangiano le carni. Il sacrificio che di conseguenza viene istituito con questa festa è, per gli orfici, un atto essenzialmente colpevole, mentre per Esiodo aveva un valore positivo. Ne consegue che i titani vengono fulminati da Zeus, che ricostruisce il corpo di Dioniso a partire dal cuore – che corrisponde al fegato del mito di Prometeo –, che è l'unico pezzo del corpo di Dioniso che non è stato mangiato dai titani⁷. Per concludere: nel caso di Esiodo gli uomini esistono da prima, ma si distinguono in maschi e femmine nel momento in cui c'è il dono di Pandora, nell'altro caso gli uomini sorgono dalle ceneri dei titani⁸.

Potremo fermarci qui per il momento, ma c'è un altro elemento che mi sembra tuttavia necessario per percorrere tutto il percorso e capire come la cosa può funzionare. C'è un altro elemento che rimanda al mito di Esiodo che, come quello orfico, concerne l'opposizione tra il crudo e il cotto, e riguarda non tanto un mito orfico quanto il mito di Orfeo.

Questo nuovo elemento è il miele. Il miele è, come dice Lévi-Strauss, un alimento che non ha bisogno d'essere cotto per essere consumato: è, per così dire, un alimento già cotto in natura. Si oppone dunque alle ceneri che risultano da ciò che è stato troppo cotto. Non a caso gli uomini sono le ceneri, ben inteso dei titani. Esiodo dice che la donna ha un duplice aspetto: può essere una *μέλισσα*, può essere un'ape, e cioè può aiutare l'uomo nel lavoro, nel lavoro agricolo, ma può essere anche *κηφήν*, un fuco, un'ape che non lavora.

Per quanto riguarda il mito di Orfeo, voi sapete che nelle *Georgiche* questo mito interviene a proposito delle api, e nessuno aveva mai capito che cosa centrassero Orfeo ed Euridice con le api di Aristeo. Ecco la storia: Aristeo aveva un allevamento di api e, ad un tratto, tutte le api muoiono. Allora, non sapendo come fare, va a trovare Proteo, che gli rivela che le api sono morte perché lui, mosso da libidine, aveva attentato alla purezza di Euridice, la quale, per sfuggirgli, era stata morsa da un serpente ed era morta, per cui ora era necessario che lui espiasse questa colpa⁹. La sostanza qual è? le api sono degli animali che rifuggono dalla libidine. Le *μέλισσαι* dunque insegnano la tristezza dei costumi e l'*αἰδώς*, il pudore. Viceversa l'abuso del miele – della *luna di miele*, per esempio, che è ciò che capita ad Orfeo – provoca una sorta di ritorno allo stato bestiale. La sequenza degli avvenimenti è questa: Aristeo insidia Euridice nella luna di miele di costei, di conseguenza perde le api. Orfeo ottiene di vedere Euridice, ma non sa astenersi dalla dolcezza del guardarla e la perde nuovamente. Una delle conseguenze è nella versione del mito raccontato questa volta da Ovidio nelle *Metamorfosi*, dove Orfeo risulta inventore della pederastia, è spregiatore delle donne, e perciò finisce con l'essere sbranato e mangiato delle ménadi¹⁰. Tutto si conclude dunque con un nuovo episodio di cannibalismo. Con i miti, come si vede, è un po' come fare delle parole crociate.

Ma non basta: c'è un terzo mito che noi possiamo accostare a questi, e soltanto accostandolo a questi possiamo incominciare ad intenderne la significazione. Questo mito è il mito che Aristofane racconta nel *Simposio* [189c-193e] e, guarda caso, concerne la stessa cosa: l'invenzione del sesso. Potremmo metterlo in contrapposizione a quello di Esiodo, in quanto, se per Esiodo si trattava di dimostrare che "la metà vale più dell'intero", per Aristofane, dico l'Aristofane di Platone, si tratta di dimostrare che *l'intero è più della metà*. Il mito lo conoscete: tratta degli uomini originari – equivalenti ai titani di cui parla Esiodo –, che vengono tagliati a metà dagli dei, e da questo taglio proviene l'invenzione del sesso, nelle sue diverse possibilità.

Abbiamo da una parte una concezione tragica, quella di Esiodo, e dall'altra una concezione all'estremo opposto, comica, quella di Aristofane. Si tratta, come ho detto l'altra volta, di un mito comico, di una parodia, se volete, del mito esiodeo. Di cosa ci danno la dimensione tutti questi racconti mitici, che sono venuti intessendo insieme? Ci danno la dimensione di quelli che si chiamano i misteri. Vedremo man mano, se proseguiamo su questa strada, come tutto ciò ruoti intorno al fallo. Ed è di questo che parla Freud nell'articolo su Prometeo.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 243-47.

⁸ Cfr. O. Kern, *Orfici. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2011, fr. 35, 210, 220.

⁹ Cfr. Virgilio, *Georgiche*, libro IV, vv. 315-558.

¹⁰ Cfr. Ovidio, *Le metamorfosi*, X, vv. 1-85, XI vv. 1-83.

Abbiamo fatto il confronto fra questi miti per cercare di ricavare qualcosa sul punto lasciato in bianco da Esiodo: che cosa fossero gli uomini prima di essere divisi in maschi e femmine.

Il mito orfico ci dice che i titani sono originati da una relazione con la terra, così come ci conferma del resto il mito di Aristofane, che dice che questi uomini doppi, che rotolavano, si riproducevano copulando con la terra¹¹: la terra “madre”, che appare al di qua dell’invenzione del sesso: invenzione che si opererà con un taglio, nel caso di Aristofane, con il modellamento – comunque artificioso – di Pandora, nel caso di Esiodo. Risulta chiaro che tutti questi miti, in modo diverso, pongono in relazione l’invenzione del sesso con lo stabilizzarsi di un ordinamento sociale.

4.

Tutto questo emerge più chiaramente nel mito di Esiodo, anche grazie a ciò che costituisce, di quest’ordinamento sociale, il paradosso, perché le donne possono essere *μέλισσαι*, ma anche *κηφῆνες*. Del resto un uomo potrebbe scegliere di non sposarsi e questo lo porterebbe, dice Esiodo, ad arricchirsi, perché non sarebbe sfruttato da nessuna donna; però in questo caso, pur arricchendosi, rimarrebbe senza figli e non saprebbe che cosa farsene della sua ricchezza, non avendo a chi lasciarla. Tutta la questione della bellezza è posta in una dimensione tragica, perché quella di Esiodo è – come dicevamo – una concezione tragica, e verte attorno a questo: si instaura un ordinamento che porta in sé l’elemento della sua disgregazione. Può, infatti, essere trasgredito in due direzioni contrarie, in due registri diversi: quello alimentare e quello sessuale. Sul registro alimentare c’è, per così dire, una trasgressione verso l’alto, che è quella indicata dal movimento pitagorico e dal movimento orfico, che prescrivono l’astensione da qualsiasi tipo di carne, in favore di un’alimentazione vegetariana. Oppure verso il basso, che è la soluzione diciamo dionisiaca, in cui viene prescritta l’omofagia, cioè il mangiare carne cruda. Potremmo dire: o al di là della cultura o al di qua.

La stessa cosa vale per il sesso: si può trasgredire la regola o con una eccessiva castità o con un’eccessiva mollezza. Esiste un luogo per questo eccesso, ed è il luogo al di fuori della città, soprattutto la montagna o la foresta. Tutto ciò ha qualche rapporto con ciò che Freud dice sulla connessione fra la rinuncia pulsionale e il sorgere della civiltà.

Ne risulta che la condizione umana è una condizione in cui non c’è bene senza male, non c’è alto senza basso, non c’è felicità senza sciagura, non c’è piacere senza malattia, e così via.

Come compensazione a questo stato di cose Zeus, dopo aver dato Pandora, lascia un’ultima cosa: la speranza. In un altro mito, raccontato da Platone, nel *Protagora* [320c-323a], Zeus dopo tutto ciò offre agli uomini *δίκη*, la giustizia, e *αἰδώς*, il pudore; vedremo poi come interviene il pudore, *αἰδώς*, in tutta questa storia.

Che cos’è l’*αἰδώς*? Si potrebbe dire che sia la sensazione, o piuttosto il sentimento di obbligo nei riguardi di un partner che si è costituito un vantaggio con un dono gratuito. È come dire che l’ambito dell’*αἰδώς* è connesso con quello dell’economia non contrattuale, in cui esiste qualcuno che dà un dono e il ricevente, per questo gesto gratuito, si sente in obbligo. In obbligo di che cosa? Non tanto di contraccambiare il dono, ma di fare molto di più. Questo obbligo, nella logica del dono, e non del contraccambio economico, è l’*αἰδώς*.

Queste riflessioni hanno lo scopo di far capire che non ci si può non occupare dei greci, perché avevano trovato un modo di far funzionare le cose, ad esempio perché esisteva un luogo per tutte le trasgressioni, sia verso l’alto che verso il basso. Questo luogo, fuori della città, costituiva il luogo dell’iniziazione.

Si trattava, e si tratta, di far funzionare il sessuale come regolamentazione di questo spazio esterno, selvaggio, legiferando sul godimento fallico. Non c’è legiferazione che sul godimento, quindi non c’è legiferazione che sul godimento fallico.

Ed è in definitiva questo che Freud, nell’articolo su Prometeo, indica con il riferimento alla rinuncia alla soddisfazione di tipo omosessuale che ci sarebbe nello spegnere il fuoco con le urine. Questa cosa, detta così, potrebbe sembrare piuttosto balorda, piuttosto astrusa, ma bisogna intenderla

¹¹ Cfr. ivi 191b-c.

nella logica del testo. Non a caso questo testo di Freud è articolato come un testo di diritto, in quanto tratta del godimento fallico. In altri termini dimostra che la divisione dei due sessi (con quanto comporta nell'organizzazione sociale della divisione del lavoro) trova fondamento precisamente in ciò che in qualche modo la media, e cioè nel fatto che per entrambi i sessi il godimento di cui si parla è quello fallico. Questo perché, come dice Lacan nel seminario su *R.S.I.*, o se volete, come diceva Freud¹², la libido è sempre maschile, e questo significa che ciascun essere parlante desidera in quanto maschio e ama in quanto donna.

Anche se vi ho dato soprattutto una serie d'informazioni, fare questo mi sembravano necessarie sia per intendere il testo di Freud su Prometeo, sia per puntare nella direzione, verso la quale ci stiamo avviando, d'interrogarci sulla funzione fallica nella fobia.

31 gennaio 1980

¹² S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in OSF vol. 4, p. 525, nota 1.

XI. La sostanza del godimento (I)

Il mito di Prometeo tratta del sorgere del diritto, come momento cruciale di ciò che Freud chiama il disagio nella civiltà. Da quanto abbiamo detto attorno ad alcuni miti greci, risulta che c'era per la *polis* greca un posto preciso per questo aspetto, un posto che era sia interno, sia esterno alla *pólis* stessa, come del resto dimostra il *Simposio*.

1.

Il *Simposio* è una disquisizione piuttosto curiosa, per la nostra mentalità, se si pensa che il Platone che scrive il *Simposio* è lo stesso che scrive la *Repubblica* e le *Leggi*. Come si può interpretare la coesistenza dell'esaltazione dell'Eros nel *Simposio* e della sua condanna nelle *Leggi*?

Cos'è questa famosa, e dico famosa per il modo in cui *non* se ne parla, pederastia greca? Di solito si dice che la cosa in Grecia andasse da sé: basta leggere qualsiasi testo antico per accorgersi che non è affatto vero.

A questo proposito c'è qualcosa che dice di sfuggita Lacan in *L'étourdit*, a cui aveva accennato anche prima nel seminario sul transfert, quando afferma che nella storia della civiltà è stato ciò che si connette all'Eucarestia a dare il cambio alla pederastia greca, ad aver svolto la stessa funzione, che era di tipo pedagogico.

La questione che mi sembra porsi, se partiamo sia dalla fobia, sia dal testo di Freud *Il disagio nella civiltà* (e in genere da tutti i testi ad esso affini, per esempio *Totem e Tabù*, di cui sarebbe il caso di occuparci l'anno prossimo) è quella della significazione del fallo.

La significazione del fallo comporta giustamente la questione del godimento. Tanto più se pensiamo al rito cristiano della comunione, che è una cosa piuttosto interessante da un punto di vista logico, in particolare se consideriamo che l'ostia – questo pezzo di pane – è la vittima del sacrificio. Che relazione c'è dunque tra il sacrificio come momento fondante della *pólis* e il godimento fallico? Che relazione c'è tra il fallo e il fegato o il cuore (basti ricordare il mito del cuore di Dioniso o la tradizione del *mangiare il cuore* che c'è nella poesia medioevale – pensate a Dante¹³ – oppure in quella poesia di Musil¹⁴ in cui si parla di mangiare il cuore e di mangiare il pene).

Per non abordar la questione del fallo così *ex abrupto*, pensavo di prenderla un po' di sghimbescio per questo versante. Che significante è il significante fallico, visto che non è un significante qualunque?

Lacan dice che è il significante che denota gli effetti di significazione in quanto tali¹⁵. Come è possibile intendere il significante fallico come se non fosse un metasignificante, cosa che evidentemente non può essere?

Vediamo come la dogmatica scolastica ha affrontato un problema analogo con l'eucarestia. Questo pezzo di pane, l'ostia, non è solo il segno del corpo di Cristo, ma è il corpo stesso. Diventa allora un segno molto particolare, non essendoci più nessuna distinzione tra il *signans* e il *signatum*. L'ostia non rappresenta il corpo di Cristo, lo è. È ciò che la scolastica indica come “presenza reale”.

Tutta la questione nasce da quel brano del Vangelo in cui si dice che Cristo, all'ultima Cena, spezzando un pezzo di pane, abbia detto: “Prendete, questo è il mio corpo” [Mt 26, 26; Mc 14.22].

Potrebbe sembrare una metafora, infatti per Sant'Agostino lo è: una rappresentazione in cui qualcosa di corporeo, un pezzo di pane, diventa il rappresentante di qualcosa che sarebbe spirituale, il sacrificio. Seguendo il principio, che è il principio stesso del cristianesimo, per cui, come scrive

¹³ Cfr. il sonetto di Dante, *A ciascun'alma presa e gentil core*, in *Vita Nuova* (III 10-12).

¹⁴ R. Musil, *Isis und Osiris*, (1923), in R. Musil, *Gesammelte Werke, Band II: Prosa und Stücke, Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches, Essays und Reden, Kritik*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1978, p. 465. Questa poesia fa tradotta da Perrella, assieme alle altre di Musil, ed esse furono pubblicate in un numero di “In forma di parole” che non siamo riusciti a ritrovare. Se qualcuno dei lettori lo avesse, sarebbe gentile a segnalarlo con una mail a ettore.perrella@me.com.

¹⁵ J. Lacan, *La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus* (1958), in J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, p. 687.

San Paolo: «*Sed non prius, quod spiritale est, sed quod animale est; deinde quod spiritale*¹⁶» [1 Cor 15, 46]; ciò che è carnale viene prima, dopo ciò che è spirituale. E aggiunge: «Adesso non possiamo vedere Dio direttamente, lo vediamo solo per *speculum in aenigmate, δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι*» [1 Cor 13, 12], il che implica che ci sia una relazione tra la struttura metaforica del linguaggio e questo “peso”, questa “zavorra”, del corpo.

Succede dunque che in questa struttura viene introdotto, con la scolastica, un rovesciamento, per cui *signans* e *signatum* coincidono. Le parole del Cristo vengono prese alla lettera: “Questo è il mio corpo”.

Com'è possibile che *signans* e *signatum* coincidano?

Intorno al 1150, Rolando Bandinelli (futuro Papa Alessandro III) tira fuori l'idea della transustanziazione, cioè l'apparenza rimane uguale, ma la sostanza cambia. C'è un brano di San Tommaso d'Aquino che mi sembra interessante, perché pone la questione della relazione tra verità e reale.

Infatti i sacrifici dell'antica legge contenevano il vero sacrificio della morte di Cristo soltanto in modo figurato, secondo le parole di S. Paolo: «La legge ha l'ombra dei beni futuri, non l'immagine viva delle cose stesse»[Eb 10, 1]. Fu perciò necessario che il sacrificio della nuova legge, istituito da Cristo, avesse qualche cosa di più e cioè che contenesse lui medesimo che fu crocifisso, non solo sotto forma di simbolo o di figura, ma nella verità della cosa¹⁷ [S. Th. III, q. 75, a. 1].

Rei veritate è la coincidenza tra verità e reale: abbiamo qui il passaggio dal registro della significazione, che era quello metaforico, al registro della presenza reale. La verità si fa reale, il senso si fa reale, e questo è propriamente *il* miracolo, perché, che il senso si faccia reale, visto che il reale è l'Altro dal senso, è certamente *il* miracolo per eccellenza!

Questo ci invita a porre la questione complicatissima della relazione tra la verità e il reale. Non basta dire che il reale è l'Altro dal senso, per concludere che verità e reale non hanno nulla a che vedere tra loro. Se venisse meno la relazione col reale non ci sarebbe alcun modo di porre la questione della verità. Non riusciamo a dir nulla a questo proposito, se non partiamo dal fatto che il registro della verità viene inaugurato dal momento in cui c'è atto di parola. È dalla parola che si parte, per esempio dalla parola di Dio, che non è come le altre. Alla parola, al verbo che si fa carne, corrisponde una verità che si fa reale.

Com'è possibile, visto che la parola non serve a dire la verità? Secondo quanto dicevamo a proposito della metafora, se il senso è dato dal risuonare insieme delle significazioni, la verità, quella del senso, è ciò cui punta, su cui converge, la molteplicità stessa delle significazioni.

Sarebbe come dire che la verità è il non-senso. Cosa che non sarebbe neanche tanto sorprendente, se noi pensiamo a come parla la verità. La verità non ha altro modo di parlare che quello dell'oracolo. Basta che in analisi ci sia della verità e non si capisce niente, perché è l'enigma stesso che parla.

2.

Come funzionava dunque questa storia di Cristo, e come continua a funzionare? Com'è che niente funziona meglio della religione, quella vera? Funzionava perché esistevano gli scritti? È dalla scrittura che parte la religione cristiana. Cristo sarebbe stato un tizio qualunque, se non fosse stato per le profezie, che richiedevano che, da qualche parte (in questo fuoco convergente delle profezie, nella loro ambiguità, nella loro metaforicità) venisse a precipitare un effetto di reale.

Cristo si viene a trovare nel fuoco delle profezie, cioè ad essere ciò che riempie la figura: tutta la scrittura prefigura Cristo, in quanto le profezie vengono interpretate come relative al messia. Visto

¹⁶ Le traduzioni e i corsivi, dai testi greci e latini seguenti, tranne dove segnalato, sono tutte mie.

¹⁷ La traduzione modificata è presa da S. Tommaso d'Aquino, *La somma teologica. XXVIII. L'eucarestia*, Salani, Roma 1971, p. 88. Testo originale: «Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. 10 [1], umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significazione vel figura, sed etiam in rei veritate».

che era stato scritto, bastava porsi in quel luogo lì, nel luogo in cui le profezie convergevano, perché la figura si riempisse, e quindi rendere veridica la profezia stessa. Insomma “Cristo” – l’Unto, il Messia – è il Significante nuovo, inventato per questo scopo; si tratta quindi d’un significante che trae la sua forza proprio dal fatto di essere puro non senso. Che cos’è, in fin dei conti, l’enigma, se non il fatto che dal non senso continua a scaturire il senso? E la figura di Cristo irrompe, appunto come non senso, per essere figura. Si pensi a Nietzsche quando scrive che, per gli antichi, l’idea di un Dio messo in croce era un non-senso¹⁸; oppure pensate a quello che dice San Paolo sulla follia della croce [1 Cor 1, 18]. Ebbene, la cosa innesca una cascata di effetti di reale sterminata, in cui continuiamo ad esistere, in quanto essa parla in questo stesso non senso, in questa «follia».

Com’è che una religione giunge ad avere questi effetti di reale? Beninteso gli effetti non sono il senso che la religione dà alle cose: il senso, in *questo* senso, non è affatto reale, perché niente è meno reale della vita eterna. Gli effetti di reale si producono a partire dal fatto che la religione dà del senso alle cose. Vorrei che fosse chiara questa distinzione fra dare un senso alle cose e, con questa finzione, produrre effetti di reale: prova ne sia che nel reale, poi, ciascuna religione funziona al contrario di ciò che enuncia nel suo testo. «Ama il prossimo tuo come te stesso» [Mc 12, 31], si dice, e poi, in nome di questo amore, si fanno delle guerre di religione. In tutto questo c’è pur sempre una logica. Non c’è niente, dunque, che abbia tanti effetti di reale quanto il fatto di dare un senso alle cose. Cosa difficilissima.

3.

La rivoluzione industriale non durerà quanto il cristianesimo, perché ha effetti di reale forse maggiori, ma li produce non dando, bensì togliendo il senso alle cose. A differenza da quello introdotto dalla religione, il reale introdotto dall’industria è un reale scatenato, è il discorso a rotelle di cui parla Lacan¹⁹.

Pensiamo ad una macchina che fa sempre lo stesso lavoro, lo stesso movimento: questo reale non è lo stesso che interviene, per esempio nell’esplosione della bomba atomica: si tratta in entrambi i casi di qualcosa di reale, ma funzionano in modo diverso. Non che ci possa essere un reale selvatico e uno addomesticato, ma è un po’ quello che cercavo di articolare quando vi raccontavo delle porte e delle finestre chiuse.

C’è qui un enigma, che è quello che fonda il reale: come è possibile che ciò che torna sempre allo stesso posto, e che sembrerebbe tranquillamente abitudinario, sia l’impossibile?

G. Tasca. *È forse ciò a cui accenna Heidegger, quando traccia una distinzione tra oggetto e cosa, vedendo l’oggetto come produzione industriale e la cosa come consonanza dei quattro elementi: cielo, terra, uomini, divini*²⁰. *Lei parlava prima del Cristo come di quello che viene a riempire la figura preparata dai profeti; c’è invece questo strano popolo degli Ebrei, che non riempie mai questa figura e, guarda caso, Freud è di questa stirpe. Come può un popolo reggere senza riempire questa figura? Si può vivere sulla faccia della terra non riempiendo questa figura? Non ha a che fare con l’etica? Penso più che altro ad un certo stoicismo.*

L’etica stoica somiglia molto all’etica della psicanalisi: è fondata sull’apatia, sul non soffrire. È l’atteggiamento dettato all’analista dal non volerne sapere che costituisce il ritmo del suo procedere. Ciò che lei diceva adesso suggerisce che la psicanalisi può esistere non in una visione dell’Edipo, diciamo per intenderci cattolico, ma solo in un riferimento alla logica del monoteismo, non quello cattolico (la religione cattolica non è, propriamente, monoteistica), ma com’è configurato nella religione ebraica.

¹⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1972, p. 54.

¹⁹ Cfr. J. Lacan *Del discorso psicoanalitico* (1972), in J. Lacan, *Lacan in Italia 1953-1978 en Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978.

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *La cosa* (1950), in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

La Scrittura funziona solo a patto che questa figura non venga riempita: non ti farai figura di Dio e scriverai, donde la cabala. Potrebbe forse essere questo l'unico modo per cercar di capire quale può essere stata l'importanza dell'ebraismo per Freud.

Com'è dunque possibile, tornando all'eucarestia, che *signans* e *signatum* coincidano? Solo grazie alla transustanziazione. Questo cambiamento della sostanza costituisce qualcosa di assolutamente intellettuale. Il corpo di Cristo, per lo stesso Tommaso, è in questo sacramento qualcosa che non soggiace ad alcun senso, né all'immaginazione, ma al solo intelletto, il cui oggetto è *quod quid est*, come dice Aristotele. Cos'è la sostanza? La differenza ultima, dice Aristotele.

Da questa supposizione deriva che la *presenza reale* è una presenza che non è limitata dallo spazio. *Signans* e *signatum* coincidono perché è possibile una moltiplicazione. In trecento ostie il corpo di Cristo sta un po' qui e un po' là: in una il piede, e in una il dito mignolo? No, il corpo sta per intero in tutte, e, se si spezza un'ostia, è per intero da una parte e dall'altra. Che cosa continua a rimanere intero nonostante si spezzi? È il tratto unario. Solo l'uno spezzato continua ad essere quell'uno.

Tutta la faccenda dell'ostia si riduce in definitiva a questo tratto unario, a questo tratto che rimane in bianco. Pensate alla Stanza della Segnatura di Raffaello: da una parte c'è la Scuola di Atene, con Aristotele e Platone che disquisiscono, e, dall'altra, c'è la rappresentazione della Chiesa, divisa in Chiesa trionfante e Chiesa militante. Tutta la scena ruota attorno al dischetto bianco dell'ostia, che copre il punto di fuga prospettico.

4.

La questione che si pone è allora questa: se sinora ho parlato di segno, *signans* e *signatum*, questo aggeggio particolare che si chiama ostia, è un significante? È un significante che rappresenta un soggetto per un altro significante?

A prendere la questione dalla parte della clinica, sembrerebbe di sì. Ma certamente non è un significante che rappresenti un soggetto qualunque: è un significante – e qui giungiamo alla specificità del significante fallico – che rappresenta l'Altro in quanto tale. Di qui il godimento nell'eucarestia, che ispira a Gracián pagine di un erotismo davvero sfrenato. Un piccolo esempio: «En habiéndose comido Juan a Cristo, se toma licencia de recostarse en él; por dentro y hiera quiere estar rodeado de su Maestro». «Quando Giovanni si ebbe mangiato Cristo, prese licenza d'avvicinarsi a lui: volle essere circondato per dentro e per fuori dal suo maestro»²¹.

Insomma, non bisogna credere che il godimento sia l'angoscia. L'angoscia è il godimento nella misura in cui l'Altro risulta onnipotente e si sottrae (come ci insegna la fobia). Ma che cos'è allora il godimento? È la sensazione d'esistere nel desiderio dell'Altro (questo ce lo insegna la mistica).

È sapere di un impossibile, nel senso, per esempio, in cui si dice “impossibile che sia altrimenti”. Da qui deriva la questione del tragico. Che cos'è la catarsi, è il godimento fallico? Credo che invece sia il riconoscimento di questo impossibile.

Qualcuno mi diceva: “Guidavo la macchina, quando un'altra macchina ha sorpassato la mia; ha acceso la freccia, è passata avanti, e ha continuato. In quel momento mi sono sentita invasa da una sensazione di beatitudine”. È il godimento nella sua radice più profonda. Ma che cosa può giustificare questo? È come se questa persona avesse detto: “Se quest'altra macchina mi sorpassa, questo significa che io esisto. Non in assoluto, ma esisto per l'Altro”.

Questo godimento, il sapere di un impossibile, è il godimento fallico.

7 febbraio 1980

²¹ B. Gracian, *El comulgatorio* (1655), in B. Gracian, *Obras completas II*, Tuner, Madrid 1993, p.828. Traduzione mia.

XII. La sostanza del godimento (II)

Benché nel leggere di letteratura si possa mettere in qualche modo a frutto un certo sapere di provenienza psicanalitica, rimane tuttavia fuori discussione che, nonostante tutti i tentativi che sono stati fatti per costruire questa famosa critica freudiana, non si trova assolutamente nulla, nella psicanalisi, che possa motivare il benché minimo giudizio su un testo letterario. Prendiamo l'esempio della lettura che Troisio faceva di Bartolini²²: una volta trovata la connessione di alcuni significanti, che cosa ce ne facciamo? Dietro non c'è assolutamente nulla o – ma è tutto da vedere – ci sono solo degli altri significanti.

C'è insomma qualcosa nella cosiddetta opera d'arte che sfugge completamente all'approccio psicanalitico; ma che, bisogna dire, sfugge altrettanto ad approcci di altro tipo; in definitiva, non c'è mai stata un'estetica o una poetica che abbia saputo dire perché una cosa è valida e un'altra no. Non eliminano la questione, ma la evitano soltanto, quelle teorie che scartano completamente il cosiddetto valore estetico.

Forse che in entrambi i casi ci si trova di fronte ad un impossibile, cioè all'impossibilità di scrivere qualcosa? Da che cosa proviene, infine, il valore di un'opera d'arte e che cosa si intende per valore?

1.

Quando si parla di valore si parla usualmente di una cosa che si può scambiare con un'altra cosa. Però, ad un certo punto, Marx si è accorto che, oltre il valore di scambio, deve esistere anche un plus-valore. Da dove viene fuori questo "plus-"? Da dove viene fuori il fatto che, per esempio, un piacere non basta a sé stesso, un godimento non basta a sé stesso, e richiede questo "plus-".

A me pare che tutto ciò abbia a che vedere col modo in cui funziona il linguaggio. Questo funziona mettendo le parole una accanto all'altra, il che non è secondario né superficiale come sembrerebbe. Il problema è che non le si può mettere una sotto l'altra: tutto il problema del cosiddetto paradigma è che queste associazioni, questi altri pensieri, non si possono cogliere che a condizione d'innescare un'altra catena sintagmatica. Il problema dell'inconscio è tutto qui.

Uno parla e c'è una linea, e tutte le altre linee non sono né sotto né sopra, né da un'altra parte. Questo famoso Altro, com'è noto, non esiste. Ed è tutto qui il problema del paradigma: sotto non c'è niente.

Allora, siccome bisogna pure che ci sia qualcos'altro rispetto alle parole, questo qualcos'altro si sposta in continuazione, ed è questa la dimensione della metonimia. L'unica cosa che consente di dire due cose nello stesso tempo è la metafora, cioè in definitiva il sintomo. La metafora si può analizzare, e noi abbiamo cercato di trovare un modo per farlo; ne risulta che la metafora si disfa e ne vengono fuori delle metonimie.

Tutto ciò ha a che fare con la questione sessuale? Quello che appare chiaro nella letteratura è che scrivere ha a che fare col sesso. Perché si scrive, se non perché non si può scrivere il rapporto sessuale? E non c'è rapporto sessuale perché il rapporto che dovrebbe esserci tra un sesso e l'altro è falsato dalla presenza di un terzo termine: ciò attraverso cui dovrebbe potersi fare questo rapporto è, allo stesso tempo, ciò che impedisce che questo rapporto si faccia, vale a dire il fallo.

Che cos'è dunque il fallo? Se uno scarabeo può essere metafora del fallo, ebbene il fallo non sarà mai metafora dello scarabeo. Mentre per tutte le altre cose può funzionare la reversibilità (se il verde significa speranza, si può metaforizzare la speranza attraverso il verde, e il verde attraverso la speranza) questa reversione non può applicarsi al fallo. Non è un significante come gli altri, è singolare, come dimostra il fatto che la significazione di questo significante non introduce nessun significato particolare, perché la significazione del fallo è la significazione dell'effetto del significante in quanto tale.

²² Cfr. L. Troisio, *Luigi Bartolini. L'amoroso detective*, Gilberto Bagaloni Editore, Ancona 1979.

2.

La volta scorsa vi avevo raccontato alcune cose intorno alla transustanziazione. Ciò ha fatto sì che m'incuriosissi rispetto al termine "sostanza", e nel VII libro della *Metafisica* di Aristotele avevo trovato qualcosa d'interessante. Avevo qualche pregiudizio, devo dire, sull'utilità di tutto questo, e mi ero anche detto che della metafisica potremmo *fottercene*. Sennonché mi è sembrato che questa faccenda della sostanza, visto che eravamo partiti dalla questione del fallo, abbia a che fare appunto con il *fottere*, che è poi ciò di cui si occupa la psicanalisi.

L'oggetto della metafisica, infatti, sarebbe la connessione tra la sostanza e l'essere, la copula: guarda caso, appunto, il *fottere*. L'essere, dunque, ha a che fare con il dire; Aristotele inizia le lezioni raccolte sotto il titolo di *Metafisica* con la considerazione: «L'essere si dice in molti modi», altri traducono «in molti sensi»: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς²³ [*Metafisica* 7, 1, 1028 a 10].

Lo sforzo di Aristotele è di giungere all'essere passando attraverso la sostanza e l'essenza, e di giungervi a partire dai modi in cui si dice, cioè dal linguaggio. La *Metafisica* ha di bello che è un'impresa completamente disperata, giacché è completamente impossibile giungere alla sostanza partendo dal linguaggio. Tuttavia, in questa impresa impossibile, Aristotele trova alcune cose: per esempio, la logica formale.

Non si giunge alla sostanza a partire dal linguaggio perché sono due registri diversi, uno è simbolico, mentre la sostanza della cosa è il suo reale, l'impossibile della cosa. Aristotele non poteva saperlo ma, visto che noi lo sappiamo, perché dobbiamo rinunciarvi?

Dunque, l'essere si dice in molti modi; Aristotele ne conta dieci: sostanza, essenza, qualità, quantità, relazione, passione, dove, quando, avere, giacere: quando si dice che una cosa è, "giacere" indica dove è situata, "avere" che cos'è ciò che ha, "quando" la sua determinazione temporale, e così via.

La prima e la più complicata è la sostanza: quando togliamo l'avere, la quantità, la grandezza ecc., che cos'è che fa sì che una cosa sia ciò che è?

Un tavolo può essere lungo tre metri o settanta centimetri, possiamo prescindere dalla sua lunghezza: rimarrà sempre un tavolo, oggi come fra un anno. C'è però qualcosa da cui non possiamo prescindere ed è ciò che fa sì che il tavolo sia un tavolo e non una sedia. Questo qualcosa è l'essenza, ma bisogna compiere un certo percorso per arrivarci.

Aristotele sottolinea che, se l'essere si dice in diversi modi, ciò non porta all'equivoco, all'omonimia, ma questi modi convergono da qualche parte in un'unità: ciò permette di dire che quella cosa è una e non un'altra. «L'essere significa infatti da un lato essenza e alcunché di determinato, dall'altro qualità o quantità o ciascuna delle altre categorie»²⁴: come dicevo prima, possiamo togliere tutte le determinazioni, rimane questa cosa fondamentale, il "che cos'è" quella cosa, e questa cosa fondamentale è il fatto che quella cosa è alcunché di determinato.

«Pur dicendosi in tanti modi, è evidente tuttavia che il primo dei modi dell'essere è l'essenza, il che cos'è»²⁵. Se qualcuno domanda τὸ τί ἐστίν, il "che cos'è?", il che cos'è è il "ciò che è", cioè l'essenza. Ciò che risponde alla domanda "che cos'è?" è la sostanza.

Il "che cos'è?" indica, σημαίνει, vale a dire significa: c'è una relazione di significazione tra l'essenza e la sostanza. In altri termini, se uno chiede "che cos'è questo?", non si risponde "è verde" oppure "è di legno" oppure "è lungo tre metri", si risponde "è un tavolo". La sostanza è la risposta alla domanda posta sull'essenza, è il che cos'è.

Dicevamo che c'è una relazione di significazione; infatti il verbo σημαίνω (da cui semantica, semiologia ecc.) ha a che fare con il segno: in greco, esso significa accennare, far cenno. Ricordate

²³ Dove non diversamente segnalato, tutte le traduzioni e i corsivi dal greco sono miei. Il testo greco viene citato secondo l'edizione di W. D. Ross: Aristotele, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924.

²⁴ Testo originale: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τότε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων [*Metafisica* 7, 1028 a 11-13].

²⁵ Testo originale: "τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν" [*Metafisica* 7, 1028 a 14-16].

Eraclito quando dice che «Il dio di Delfi non dice, non nasconde, ma accenna»²⁶. Il dio di Delfi è chiaramente l'oracolo, la verità.

La domanda “che cos'è?” è posta dalla verità: la verità, interrogando, sollecita il reale a rispondere. Tutto il problema del sessuale è che, interrogato, il reale non risponde. Non avrebbe nessuna parola per farlo.

3.

Rispetto all'οὐσία, la questione della sostanza, la questione del reale degli enti, si pone là dove manca questa parola. Che questa parola manchi non indica tanto l'ineffabile, quanto il fatto che l'essenza non può scriversi.

Che rapporto c'è tra scrittura e parola? la scrittura è la rappresentazione della parola (ciò può farvi pensare a Freud, al *Wortvorstellung*), il che non toglie che la parola presupponga sempre la scrittura. Se la parola ha effetti di reale, è perché giunge a delimitare il punto di durezza, di non-oltrepassabilità, che è la lettera. La parola ha effetti di reale perché è tenuta insieme dalla lettera.

Ritornando alla sostanza, chiedersi che cos'è la sostanza non è chiedersi che cos'è l'essenza; che cos'è la sostanza è un conto, che cos'è il *che cos'è* è un altro. In definitiva, la questione principale è: che cos'è ciò che determina ciò che è, nel modo in cui è? A questa domanda c'è una risposta in greco, quella di Aristotele, cioè l'essenza. Egli la chiama τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse* traducevano gli scolastici, giacché ἦν è imperfetto, non passato: ciò che continua ad essere così com'era. Allora, il *che cos'è* è ciò che continua ad essere così com'era: secondo Aristotele, l'essenza è questo. Ovvero c'è un fattore temporale a definire l'essenza, questa continuità nel tempo; insomma, l'essenza è quell'essere, τὸ τί ἐστὶ, che continua ad essere quel qualcosa, quel τὸδε τι, che era.

La sostanza invece si distingue da questo, dato che l'essenza è ciò che significa la sostanza.

Continua Aristotele: «Per cominciare, argomentiamo in modo logico, l'essenza di ciascuna cosa è ciò che quella cosa è per sé»²⁷. Se uno è musico, l'essenza di costui non è essere musico: non è per sé stesso che costui è musico, altrimenti la sua essenza sarebbe identica a quella di tutti i musicisti. Questa è la prima cosa che si richiede per definire l'essenza, però non basta: per cogliere l'essenza di qualcosa bisogna passare attraverso la definizione.

Che cos'è un tavolo? non è “lungo tre metri”, non è verde né arancione, non di legno è... che cosa? Ci vuole una definizione, che indichi che cos'è un tavolo.

Vi ho già parlato della tricotomia che Platone opera nella lettera, dicendo che di ogni cosa c'è il nome, ὄνομα, l'immagine, εἰκὼν, e il discorso, il λόγος, che è ciò che ci dice che cos'è quella cosa [Lettera VII, 342 B]. ὄνομα sarebbe il significante, mentre immagine e λόγος sarebbero più o meno quello che de Saussure, mettendo insieme le due cose, chiama il significato. Aristotele invece non parla dell'εἰκὼν, dell'immagine, ma parla del λόγος: la definizione sarebbe il λόγος che ci dice cos'è una cosa.

Perché ci sia reversibilità fra nome e λόγος, bisogna che si non si tratti di un λόγος qualunque, ma di un ὀρισμός, di una definizione, che delimiti precisamente l'essenza della cosa, che si pone in relazione a questo limite, per cui non di tutte le cose c'è essenza. Non di tutte le cose c'è essenza – dice Aristotele – ma solo di ciò che è un τὸδε τι, un alcunché di determinato. Invece, quando qualcosa viene predicato di qualcos'altro, allora non si ha un alcunché di determinato, dal momento che l'essere un alcunché di determinato appartiene solo alle sostanze.

Pertanto l'essenza è di quelle cose il cui λόγος è definizione [ὀρισμός]. Definizione non c'è solamente quando ci sia un nome unico per designare qualunque cosa, altrimenti tutti i λόγοι sarebbero definizioni. Infatti si potrebbe sempre porre un nome unico per indicare qualunque cosa, cosicché anche il nome Iliade sarebbe

²⁶ Eraclito, 22 B 93; testo originale: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.

²⁷ Testo originale: καὶ πρῶτον εἰπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό [Metafisica 7, 1029 b 13-14].

una definizione²⁸.

Si potrebbe decidere di mettere insieme quattro cose e chiamarle in un modo *x*: questo non sarebbe una definizione, perché non direbbe nulla circa l'essenza di tali cose. L'essenza, insomma, non dipende dal nome: c'è uno scarto tra il significante e il registro dell'essenza, e questo scarto dipende dal fatto che l'essenza significa la sostanza e che la sostanza riguarda il reale.

La chiave è la questione dell'*ὀρισμός*, della definizione, che interessa ciò che la linguistica ha riesumato col termine di significato: la definizione è ciò che permette di reperire, per Aristotele, l'essenza. Infatti, di tutti i *λόγοι*, di tutti i discorsi, potrà essere definizione solo quello che coglie l'essenza della cosa come *una*. La definizione dunque non è il nome, ma è quel simbolico che delimita precisamente il reale della cosa, in modo tale da permettere la verifica. Ne deriva che la definizione, il *λόγος* dell'essenza, è l'essenza – e solo quella – della sostanza.

Perché l'essenza risulti dalla definizione, cioè da questa operazione di delimitazione che viene operata dal simbolico, occorre che la definizione colga il tratto unario che distingue in modo necessario e sufficiente la cosa da tutte le altre. Più esattamente il tratto unico. Si tratta di cogliere la differenza di quella cosa da tutte le altre.

Le differenze tra le cose, com'è noto, sono moltissime, il problema è cogliere quell'unica differenza che permette di reperire l'essenza della cosa rispetto a tutte le altre: non una differenza qualsiasi, ma proprio quella. Per esempio – dice Aristotele – le differenze che definiscono l'uomo sono molteplici, è fornito di piedi, bipede, senza ali [cfr. *Metafisica*, 7 1037 b 13-14].

4.

Perché queste differenze costituiscono un'unità, un *ἓν*, un uno, e non una molteplicità? Si attua un'operazione di divisione in cui, da tutti gli animali, si prendono quelli forniti di piedi, fra questi solo quelli con due piedi e infine solo quelli sforniti di ali. Al termine di tale procedura rimarrebbe l'uomo: questa operazione di separazione permetterebbe di reperire la cosa. Ripetendola, si giunge alla differenza ultima, che sarà identica alla sostanza della cosa. Ad un certo punto, ci si trova con una differenza che è talmente differenza da essere differenza della differenza. Infatti, alcuni di questi tratti potrebbero essere ripetuti: se si dice bipede, è inutile dire “fornito di piedi” perché “bipede” significa “con due piedi”: c'è un giro in più, che si tratta di evitare. Se c'è una differenza della differenza, ci sarà tuttavia una differenza ultima che sarà la forma e la sostanza della cosa²⁹.

Bisogna passare attraverso quest'operazione di divisione ripetuta diverse volte, perché solo attraverso queste ripetizioni si assicura alla sostanza il reale che le spetta. Perché porsi il problema della sostanza? perché è causa: causa del sapere, della scienza, *ἐπιστήμη*. Se la sostanza è la differenza ultima, ciò che fonda il reale della cosa, è anche l'unica cosa che permette di parlare d'identità. È a partire da ciò che si articola il discorso della scienza.

Infatti, una volta ripetuta l'operazione e trovata la differenza, questo reale resiste alla verifica ed è ciò che permette di fondare qualcosa come *vero*. Solo che, se le cose andassero così lisce, non ci troveremmo di fronte a problemi come il fatto che, per esempio, di un'opera letteraria non sappiamo veramente che cosa dire. Insomma, ci sarebbe metalinguaggio.

Per la scienza sembra che ci sia metalinguaggio semplicemente perché espelle al di fuori dei suoi limiti tutto ciò che la psicanalisi trova invece al suo interno, cioè un non-sapere. La scienza, insomma, si garantisce questa funzione di verità, attraverso il reale che le viene fornito dal fatto di limitarsi, di rinunciare a spiegare le cose che non sa spiegare. Allora, che cosa fa buco in quest'operazione (nel caso della scienza, che cosa fa buco tutto intorno, mentre, nel caso della psicanalisi, fa buco nel corso stesso dell'operazione)? Fa buco il fatto che, per giungere a questa differenza ultima, lo stesso Aristotele non può evitare di fare tutto un percorso e ripetere la divisione, il giro.

²⁸ Testo originale: ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός. ὀρισμός δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταῦτὸ σημαίνει (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι: ἔσται γὰρ ὄνομα ὀτρωῶν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιάς ὀρισμός ἐσται [*Metafisica* 7, 1030 a 6-10]).

²⁹ Cfr. *Metafisica* 7, 1038 a 25-6.

Insomma, se bisogna ripetere i giri della divisione per giungere alla sostanza, cioè al reale, quando si è arrivati all'osso non oltrepassabile della differenza ultima, tutto ciò che abbiamo detto per giungervi che cosa significa? Forse che la definizione, per esempio, significa la sostanza? La definizione indica l'essenza, ma rimane uno scarto tra l'essenza e la sostanza, tra il simbolico e il reale.

La definizione non significa la sostanza, ma semmai la delimita e la delimita come un buco; la definizione sta tutto intorno, e la sostanza è questo buco. Solo perché c'è il buco, in questo buco potete metterci qualcosa. Per questo è Aristotele che trova, che inventa la logica simbolica.

Di che cosa si tratta? Prendete una sequenza di frasi logicamente costruite, considerate che i nomi siano dei buchi: in questi potrete mettere tutto ciò che vorrete e la sequenza logica risulterà comunque vera. Detto con un sillogismo: "gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, quindi Socrate è mortale"; al posto di Socrate potete mettere il nome di Pinco Pallino e il sillogismo continuerà ad essere vero, perché ciò che lo sostiene è il buco in cui potete mettere qualcosa. Il contorno che delimita è la lettera.

La definizione, insomma, funziona perché fa buco. Però, per giungere a questo, si è prodotta significazione, e questa la si è prodotta come linguaggio, cioè come metafora o come metonimia. Il guaio è che il linguaggio non ci dice nulla del reale, perché nomina soltanto metaforicamente, ponendo cioè il *nominatum* sotto la barra. Il linguaggio funziona solo metonimicamente, spostando cioè sempre al di là, sempre di un passo, man mano che si continua a parlare, rinviando sempre il momento in cui si dirà la cosa definitiva, quella che dirà proprio la sostanza, cioè il reale.

Siccome questa si sposta sempre, non possiamo far altro che andare ad inseguirla, ed è questo che ci tiene, per così dire, in vita, e che ci fa più-godere. Questo più-godere è la causa di quello che si dice, la causa *a*, oggetto *a*. Il più-godere è questa cosa che si sposta: è la causa, perché di questo più-godere è impossibile godere e, proprio perché è impossibile, la cosa tiene, si produce.

Il soggetto è taglio di A: con il taglio si produce da una parte il soggetto e dall'altra l'oggetto, ma questo oggetto si produce come più-godere, cioè metonimicamente. La ripetizione di questo tentativo di coglierlo è la castrazione, perché ciò che si dice, la significazione prodotta prima della definizione, significa il fallo.

E, proprio perché il reale non lo si dice che è impossibile scrivere il rapporto sessuale, perché la significazione che si produce quando si dice non fa che delimitare il buco, girare attorno ad esso. Sicché la significazione, in definitiva, non è altro che la significazione dell'operazione stessa di questa ripetizione, cioè la significazione del fallo. La differenza della differenza, la differenza ultima del dire in quanto tale, è il fallo, in quanto è ciò che impedisce che il rapporto sessuale venga scritto.

Insomma, se c'è un soggetto di un sesso da una parte e uno dall'altra, come può esserci rapporto, se non c'è il fallo? Ma, se c'è, il rapporto è con il fallo, non con l'altro sesso, quindi il rapporto non c'è lo stesso. E la gente si consuma a cercar di fare questo rapporto, ed è poi la cosa migliore che possa cercar di fare. Anche chi scrive, per esempio, lo fa per inseguire questa cosa che sfugge.

L. Troisio. *Penso alla poesia di Zanzotto in cui si tratta di inseguire all'infinito la bellezza, e mi chiedo, a partire dalla definizione che ne hai dato, come vi entri la castrazione.*

La bellezza impone un'agonia, dice Lacan³⁰, appunto perché la si insegue, ma perché all'infinito? È noto che i greci, che della bellezza se ne intendevano, escludevano che una cosa infinita potesse essere bella, perché la bellezza è un limite sull'irrappresentabile, è un limite sulla morte. Soltanto lì la si coglie: sul limite, non al di là del limite. L'oggetto *a* non è l'oggetto bello. La bellezza è dove questo limite si scrive come impossibile – cioè non si scrive – e fa buco. Non ci sarebbe nessuna poesia se ci fosse soltanto la metonimia. La poesia dimostra che la bellezza dipende piuttosto dalla metafora, che è il modo in cui questo limite, questo spostarsi continuo, ad un certo punto viene a fare buco non al di là ma *nella parola stessa*.

³⁰ J. Lacan *L'identification, Séminaire IX (1961-1962)*, lezione del 15 novembre 1961.

C'è un limite. Senza un limite non ci sarebbe il reale. Il problema sarebbe piuttosto: la bellezza ha a che fare con il reale? Subito si pensa che abbia a che fare con l'immaginario. Invece no, la bellezza non è mica l'oscenità. Sono belli quei significanti che sono gettati sul limite della morte e rappresentano l'irrappresentabile, che per questo stesso fatto si cancellano; è il punto in cui il paradosso diventa qualcosa che ha una forma, cioè un limite. La tragedia è l'iscrizione di un paradosso e, sul punto estremo di questo paradosso, troviamo la bellezza: Antigone che va alla morte.

E. Macola. *Vorrei tornare su quanto dicevi sulla non esistenza del paradigma, mentre mi pare che la poesia, con i suoi sensi in più, dica proprio dell'esistenza del paradigma come qualcosa che non si è scritto, ma esiste.*

Quando ho detto che il paradigma non esiste, non ho detto che non funziona, che non se ne vedono gli effetti. Non esiste perché, a prendere una poesia, è formata da un certo numero di parole e sono quelle, non una di più né una di meno. Il paradigma non sta nella poesia. Le sue parole si possono contare, invece il paradigma non si può contare. L'Altro non esiste.

Nella poesia, come del resto in ciascuna frase, è a partire dall'ultima parola che si chiarisce, retroattivamente, la significazione. Ma nella poesia inoltre, a partire da ciò che fa da limite, quest'ultima parola fa anche sì che la poesia sia una cosa, e non un'accozzaglia di parole: non solo del plus-godere, che era sempre stato spostato, ma qualcosa viene a fare buco dentro. Nel posto di questo buco uno immagina che ci sia il paradigma. Saussure ha cercato di dimostrare che gli anagrammi esistevano, e non ci è riuscito, perché il paradigma non esiste.

Esiste nella misura in cui lo si dice, solo che allora è un altro sintagma. Che non esista non vuol dire che non abbia effetti. Prendiamo il lapsus: uno fa un lapsus e succede il corto circuito tra due parole o tra due catene di pensieri. Una è quella che stava dicendo, ma l'altra dov'era? Che fosse inconscia vuol dire solo che non esisteva, è il lapsus che la fa esistere. Oppure dobbiamo immaginare l'inconscio come una specie di scantinato dove ci sono tutte le cose chiuse a chiave. Freud ipotizza l'esistenza delle tracce mnestiche per capirci qualcosa, ma le tracce mnestiche non esistono nel reale. Non a caso è questo il punto in cui tra Freud e Lacan c'è una differenza totale. Freud dice che l'inconscio sono le rappresentazioni di parola. Lacan dice che l'inconscio è strutturato come un linguaggio. Fra i due c'è un apparente capovolgimento, perché Lacan sottolinea che l'inconscio non c'è, se non nell'*une-bévue*³¹, *Unbewusst*: nella svista c'è l'inconscio, non prima.

E. Macola. *Da dove emergono allora sensazioni e ricordi perduti, che permettono costruzioni in analisi?*

A. Davanzo. *Che cosa vuol dire che la batteria dei significanti sia data in partenza, tutta intera?*

Il paradigma ha un suo statuto di reale in quanto ne parliamo, ma non esiste se non perché c'è un sintagma. Le tracce mnestiche sono ciò che Freud ha pensato perché non aveva a disposizione il termine "significante", ma è un artificio per cercare di rendersi conto degli effetti di retroazione, di significazione, di metafora, di metonimia ecc.

Ma dire che qualcosa non esiste non vuol dire che non si ponga il problema. Dire che Dio non esiste non significa che non esista il problema: tutti ne parlano, esistono i preti, esiste la chiesa, esiste tutto un armamentario che vi ruota attorno. Non è escluso che le cose che prendono più rilievo siano proprio quelle che non esistono. Quand'anche ad un certo punto fosse dimostrato – e potrebbe accadere – che i ricordi si scrivono in una certa composizione chimica, nella circonvoluzione Y dell'emisfero sinistro del cervello, che rilevanza avrebbe? Oggi vedo questo pacchetto di sigarette e domani ricordo di averlo veduto, e dopodomani me lo ricordo ancora; però dopodomani posso anche ricordare di essermelo ricordato domani: l'unica cosa sicura sarà che, in quel momento, sto pensando

³¹ Cfr. J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, Le Séminaire. Livre XXIV (1976-1977)*.

a quella cosa lì, che c'è quel significante in quell'istante.

Il ricordo, che cos'è? La psicanalisi dimostra che, letteralmente, non esiste la dimenticanza: se una cosa fosse veramente dimenticata non la si ricorderebbe più. Quando Freud dice che per l'inconscio non c'è la dimenticanza, che letteralmente tutto ciò che si scrive vi rimane scritto, questo può essere solo perché questa cosa non esiste.

14 febbraio 1980

XIII. Il fallo e la significazione

Questa sera vorrei stringere un po' più da vicino sulla questione del fallo, perché si tratta di un concetto fondamentale nella psicanalisi. Del resto, la questione che si pone nel caso clinico del piccolo Hans non è tanto quella della fobia, quanto quella della sessualità, che Freud affronta al livello radicale, cioè in quanto articolata dai significanti.

Giacché il fallo non è «l'organo, pene o clitoride, che simbolizza», ma un significante, si pone la questione della significazione di questo significante. Questione affrontata da Lacan in questi termini:

A questo punto, il fallo è chiarito dalla sua funzione. Nella dottrina freudiana il fallo non è un fantasma, se con ciò bisogna intendere un effetto immaginario. E neppure un oggetto (parziale, interno, buono, cattivo, ecc.) se questo termine tende ad apprezzare la realtà interessata in una relazione. Ancor meno è l'organo, pene o clitoride, che simbolizza. Non senza ragione Freud lo ha riferito al simulacro ch'esso era per gli antichi. Giacché il fallo è un significante, un significante la cui funzione, nell'economia intrasoggettiva dell'analisi, solleva forse il velo della funzione che occupava nei misteri. Perché è il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante³².

Più che vedere ciò che portava Lacan in quell'occasione a prendere le distanze, con questo riferimento all'immaginario, dalle letture che della nozione del fallo venivano allora date dalla psicanalisi, e data per scontata la distinzione tra il fallo simbolico – di cui stiamo parlando – e quello immaginario, chiediamoci dunque qual è la significazione del fallo.

1.

Lacan scrive che il fallo come significante non ha una sua significazione – il che lo distingue dagli altri significanti –, ma che la sua significazione non è altro che *La* significazione; ovvero che il suo significato, in quanto tale, non è altro che *l'effetto di significato*. Si tratta dunque di un significante privilegiato, la cui significazione coincide con la significazione stessa del significante; si tratta cioè di un significante che è posto per il fatto stesso del darsi del significante.

Nelle nostre elucubrazioni intorno alla significazione, al senso e al significato, avevo proposto d'intendere il significato come un significante in quanto mancante. Non va da sé che un significante manchi: risulta anzi che di significanti ce ne siano.

Tuttavia è proprio la mancanza, cioè il non mancare di questa mancanza, a costituire il segno stesso del significante, ciò che distingue il significante dal reale, che notoriamente non manca di nulla. Forse che il significante manchi di qualcosa? forse non manca *di*, manca comunque *a*, e prima di tutto a sé stesso; è solo in quanto manca a sé stesso, in quanto è differente da sé, che il significante si presta ad avere «effetti di significato». Dire «effetti di significato» non è lo stesso che dire, *tout court*, significato: l'effetto di significato (espressione che sottolinea come il significato non sia una causa, ma il contrario) sta nel fatto che il mancare a sé del significante è ciò che struttura ciò che invece non manca, e cioè il significante. È ciò che fa sì che i significanti (in quanto non mancano, in quanto si danno in una molteplicità, in una sospensione) costituiscono qualcosa dell'ordine di ciò che per Lucrezio erano gli atomi. Non a caso gli antichi atomisti, quando devono cercare di spiegare che cos'è la materia e a come dagli atomi possano scaturire delle cose affatto differenti dagli atomi stessi, si riferiscono alle lettere, che sono gli *στοιχεῖα*, ovvero gli elementi con cui si formano le parole.

La rappresentazione che Epicuro e Lucrezio si danno di questa caduta della materia è quella del significante in sospensione, di materia in sospensione, la stessa che possiamo cogliere in ciò che Lacan precisa col termine di *semblant*. Il *semblant*, sembianza, è appunto il fatto che il significante si dà in sospensione e, finché rimane in questa sospensione, non necessariamente produce effetti di reale, perché

la cosa può anche girare in tondo.

Avremo modo di tornare su Lucrezio, perché l'epicureismo aggiunge alla dottrina democritea il *clinamen*, il *παρέγκλισις*, che fa sì che questi atomi, piuttosto che cadere parallelamente l'uno all'altro,

³² J. Lacan, *La significazione del fallo*: "Die Bedeutung des Phallus" (1958), in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 687.

s'incontrino, producano dei vortici che sono l'origine dei mondi. Tutto ciò ha qualcosa a che vedere con la distinzione freudiana tra pulsioni sessuali e pulsione di morte. Forse avremo modo di tornarvi su.

Quando dicevo che il significato è *il mancare*, che qualcosa è un significante in quanto manca, non volevo dire che il significante sia assente, né che il significato sia l'assenza dei significanti. Il significato non è l'indicibile, non è il non simbolizzabile, insomma non è il reale.

La mancanza costitutiva del significante è una mancanza quanto mai presente: la significazione del fallo è la significazione di questa presenza di ciò che manca. Dire che ciò che manca è tuttavia, in qualche modo, presente, è il minimo che si possa dire, dal momento in cui ci sono le parole, ma non significa ancora dire che questo qualcosa, che manca ed è presente, ritorna. Non si tratta ancora della dimensione del ritorno: ciò che torna è il reale, e il significato non è il reale.

Dire che ciò che manca è tuttavia in qualche modo presente significa che, in realtà, ciò che manca non manca mai, *non* manca di mancare. Ed è proprio questo effetto, questo qualcosa che non manca di mancare, ciò che viene simbolizzato dal fallo.

Per questo, a proposito del fallo, Lacan formula che «*il n'est pas sans l'avoir*»³³. L'aver e l'essere si distinguono proprio a partire da questo "non manca di mancare". Abbiamo tuttavia articolato che la presenza di cui si parla, a proposito del significante in questione (per esempio l'eucarestia), è una presenza reale. Non una presenza nel reale: nel reale non c'è nessuna presenza, perché il reale non manca di nulla, è solo il simbolico che introduce la dimensione della mancanza. Il fatto è che questa mancanza non manca (si potrebbe anche dire che è impossibile che manchi). È così che la funzione fallica si annuncia ed è così che si tiene attaccata al suo reale.

Del resto, come potremmo fare a meno di articolare il significante fallico e il reale, dal momento che sappiamo che il godimento è fallico e non c'è godimento che per il reale?

Ciò che non manca di mancare, nel senso che non manca di essere mancato, è il desiderio, in quanto articolato nella ripetizione della domanda. Il desiderio, che non è da confondere con il desiderio del sogno, non è *der Wunsch* ma *das Begehren*³⁴, qualcosa come la brama. E desiderio di che cosa? Non di felicità, come credeva Socrate. Atteniamoci alla formula: «Il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro»³⁵. Questo significa, secondo Lacan, che «il desiderio non è né l'appetito della soddisfazione né la domanda d'amore, ma la differenza che risulta dalla sottrazione del primo dalla seconda, il fenomeno stesso della loro scissione (*Spaltung*)»³⁶. Ne deriva che, «sia il soggetto che l'Altro, per ciascuno dei partners della relazione, non possono ridursi ad essere soggetti del bisogno, né oggetti dell'amore, ma devono occupare il posto di causa del desiderio»³⁷, ovvero causa del desiderio dell'Altro. Ed è ciò che cercavo di spiegare con l'apologo sul dolore di esistere, circa la sensazione di esistere per l'A. Perché questa, se no, dovrebbe avere a che fare col godimento?

Se questa sensazione fosse una certezza, ciascuno se ne fottrebbe altamente. Il fatto è che di questo A non sapremo mai se sia la causa del desiderio o no. Di qui la domanda, la sospensione in cui trova luogo il godimento; che consiste appunto in una sospensione, in qualcosa che viene disatteso. Come nell'apologo in questione, la cosa non risulta se non da un cenno, dal cenno più equivoco: il fanale che occhieggiava, cioè faceva cenno, nel senso del *σημαίνειν* di cui parlavo giovedì scorso.

2.

Non è indifferente la dimensione temporale in cui la cosa si dà, l'intermittenza del significante e del desiderio, e quindi nella sorpresa: è solo per un attimo (quello della sorpresa, quello della verità), e sta qui la faccenda del dolore di esistere come godimento. Solo in quest'attimo è possibile essere nel segno, come si dice "colpire nel segno". Pensate all'amore che fa piacere e dà dolore. Se leggete

³³ J. Lacan, *Il desiderio e la sua interpretazione, Il seminario. Libro VI (1958-1959)*, Einaudi, Torino 2016, pp. 237 sg.

³⁴ Cfr. *ivi* pp. 10 sg., e pp. 42 sg.

³⁵ J. Lacan, *La significazione del fallo*, *op. cit.* p. 624.

³⁶ *Ivi* p. 688.

³⁷ *Ivi* p. 689.

Petrarca, tutta la questione dell'amore è giocata su questi significanti: «Pace non trovo, et non ò da far guerra» [*Canzoniere*, CXXXIV].

In questo essere nel segno sta la radice del fatto che l'amore è ciò che si soddisfa col bla-bla, che l'amore è questione di chiacchiera, perché è nel chiacchierare che si apre lo spazio di questo far cenno, a qualcosa che sarà sempre mancato. L'incontro sarà sempre mancato perché, fra ciò che uno suppone che manchi all'altro, e quel che l'altro crede che manchi a sé stesso, supponendo che l'altro ce l'abbia – è con questo equivoco che procede l'amore –, non c'è nessuna reversione. È ciò che fa sì che tutti i rapporti d'amore durino per tutto il tempo in cui dura un equivoco; nel momento in cui interviene la verità, cadono le maschere, e ci si accorge che lui non era lui e lei non era lei.

Esisteva un tempo l'amore cortese, in cui, per ovviare a questo inconveniente, si decise in partenza che il momento della caduta delle maschere non ci sarebbe mai stato.

In breve, l'amore è una menzogna, funziona solo nel tempo: l'amore eterno è un'espressione priva di senso. L'amore è una menzogna e per questo il fallo interviene solo come velato. Perché bisogna evitare di accorgersi che ciò che si cerca, perché si crede che l'altro ce l'abbia – cioè l'oggetto causa di desiderio –, non è racchiuso o nascosto in una figura ideale.

Ma tutti questi discorsi velano ancora il fatto che esso può esercitare il suo ruolo soltanto velato, cioè come segno della latenza da cui è colpito ogni significabile una volta elevato (*aufgehoben*) alla funzione di significante.

Il fallo è il significante di quella stessa *Aufhebung* che inaugura con la sua sparizione. Ecco perché il demone dell'*Aidōs* (*Scham*) sorge nel momento stesso in cui nel mistero antico il fallo è svelato (cfr. il celebre dipinto della Villa di Pompei)³⁸.

In queste frasi abbiamo enucleati tre momenti, giacché si tratta di una dialettica (non a caso vi ricorre *Aufhebung*, significante della dialettica hegeliana): di una dialettica del desiderio.

Nel primo momento il fallo svolge il suo ruolo solo velato; che cos'è il significabile? non esiste il significabile prima che sia già significato, altrimenti dovrebbe essere il reale, ma il reale non può essere significato. Non c'è significabile se non nella misura in cui c'è significante; potremmo spingere la cosa sino al punto di dire che non c'è significabile se non come significante. Quale? Il significante mancante. Il fallo è appunto il significante che non manca di questa mancanza; simbolizza dunque il pene solo in quanto questo è l'organo che per l'appunto può mancare, nel senso che può non esserci o nel senso della sua erettività. Questa erettività (in un brano del *Caso clinico del piccolo Hans* viene posto in relazione lo *Schaulust*, il piacere di guardare, con la faccenda del fallo³⁹) non fa che incarnare l'estensionabilità dello sguardo, radicare il significante fallico in ciò che metaforizza, cioè l'oggetto a. In questo primo momento si tratta di una *Aufhebung* con cui il significabile è elevato alla funzione di significante, perché ciò che viene tolto come significabile ritorna come significante.

Il secondo momento di questa dialettica riguarda il come s'inaugura il passaggio dal significabile al significante. Potreste chiedervi: se il significabile è già l'effetto del significante, come è possibile che ci sia passaggio da significabile a significante? Il passaggio s'inaugura con la scomparsa del significante, cioè col fatto che esso viene *unterdrückt*, passato sotto la barra. Il significante è tale in quanto può scomparire e ricomparire, come nel gioco del rocchetto raccontato da Freud: *fort-da*⁴⁰.

Niente che appaia una volta sola è un significante, a meno che si tratti di un prodigio, ovvero di qualcosa d'imprevisto che viene letto come segno di quel che accadrà, perché il qualcosa d'imprevisto è comunque qualcosa di noto già da tempo. Il fallo è il significante che denota il fatto che il significante può scomparire, quindi che può venir fantasmaticizzato, immaginato come interno (e siamo, allora, al livello del fallo immaginario).

Ci possono essere casi in cui la funzione fallica non è soddisfatta dall'apparenza: in questi casi, o si dà il feticismo, o accade che la donna stessa viene identificata con il fallo, oppure che lo stesso venga fantasmaticizzato come interno, e questo può essere un fantasma sia femminile che maschile.

³⁸ Ivi p. 689 sg.

³⁹ S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans)* (1908), in OSF 5, p. 559.

⁴⁰ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, (1920), in OSF 9, p. 201.

Dunque, l'inizio, l'iniziazione, sta proprio nella scomparsa del significante: per questo nell'iniziazione si accede all'ordine fallico con un taglio.

Il terzo momento è quello dell'emergere dell'*Aidṓs*, termine che con molta approssimazione potremmo tradurre con "pudore"; l'*Aidṓs* appare nel momento dello svelamento del fallo come segno del fatto che il soggetto e il fallo non possono coesistere, dato che il fallo è il significante del soggetto.

Il soggetto, in quanto significante, in quanto rappresentato da un significante, è rappresentato dal significante fallico.

Abbiamo visto che Louis Gernet definiva l'*Aidṓs* «il sentimento dell'obbligazione nei confronti di una controparte che si è costituito un "anticipo", un credito, con un dono gratuito»⁴¹, ma quale sarebbe questo beneficio? La rivelazione del meccanismo stesso del significante, cioè il pudore. L'*Aidṓs* è la relazione che si ha con il significabile, per il fatto che non c'è relazione col significabile se non grazie al significante.

Ne consegue che ciò che costituisce il cuore dei misteri, l'*ἄρρητον*, l'indicibile, non è l'*ἀπόρρητον*, ovvero ciò che sarebbe proibito dire. I misteri non riguardano una cosa da tenere segreta o nascosta, ma l'indicibile, e d'indicibile non c'è altro che il dire. Il dire è ciò che marchia con l'*Aidṓs* il significabile. L'indicibile dei misteri, quello che viene significato dal fallo velato e poi svelato, è il dire. Il mistero consiste nel fatto che non c'è detto del dire. Naturalmente non c'è dire senza detto, ciascun dire va con un detto. Ma è impossibile dire il dire, e perciò è impossibile anche il detto del dire. A partire da questo interviene il *vel*: o il soggetto o il significante. La comparsa del significante provoca l'afanisi del soggetto, come si dimostra dal fatto che, se io parlo a voi, dalla parte di voi che ascoltate non c'è ombra di soggetto. Questo perché il soggetto è *sempre* rappresentato dal significante, giacché sta dietro ciò che io dico e non dalla parte di chi ascolta: al soggetto *non* ci si rivolge.

Per queste considerazioni, è dall'ordine orfico dei misteri che si articola la differenza fra tragico e scena comica. Dalla parte del comico interviene l'emergenza del significante nella sua radicalità, sino al punto in cui questo significante diventa assolutamente esplicito (gli attori comici erano fallofori nonché itifallici, come dire che erano muniti di falli artificiali sotto le vesti).

Ma l'emergenza del significante nella commedia instaura, dalla parte di chi guarda, il pudore, provoca lo svanire del soggetto nel significante: questo è il registro del satiro, della perversione. Dall'altra parte accade che è in quanto svanisce nel significante che il soggetto si presenta come soggetto alla Legge; siccome la Legge si presenta nella scissura tra il dire e il detto, siccome si pone come un enunciato al di qua della verità, è nell'ordine del tragico che il soggetto, svanito nella commedia nel significante, afferma nella tragedia i suoi diritti *contro* il significante.

Sta qui l'essenza del tragico: è questo l'eroe che si contrappone al satiro, è questo il registro della nevrosi (che non è altro che il soggetto che rivendica i suoi diritti contro il significante).

3.

Prima di tornare al testo di Lacan sulla significazione del fallo – per veder poi come funziona questo significante nella clinica – ho pensato di illustrare la questione con il *Satyricon*, in cui non a caso nel titolo compare il satiro. Si tratta di un romanzo giunto a noi in pochi frammenti e questo pone alcuni problemi d'interpretazione. Con sicurezza possiamo dire che la trama è intessuta intorno ad un viaggio, iniziato probabilmente a Marsiglia e finito forse a Crotone. L'idea del viaggio come schema della narrazione era molto diffusa nell'antichità e suggerisce il ricordo della peripezia del primo di tutti i romanzi, cioè l'*Odissea*, di cui il *Satyricon* ha l'aria di essere una parodia (come dimostra il fatto che anche altri brani risultano parodie di altri testi letterari). Ad esempio la cena di Trimalcione, contenuta in questo romanzo, è la parodia del *Simposio* di Platone, come indica il fatto che l'arrivo di Abinna è dipinto con lo stesso tono, ma in chiave parodistica, dell'arrivo di Alcibiade in Platone⁴². Il registro della parodia è nodale per intendere il comico. Nell'*Odissea* un eroe, Ulisse, è perseguitato da un dio, Poseidone; nel *Satyricon* un eroe, Encolpio, è perseguitato da Priapo: nel passaggio da un dio all'altro sta il passaggio fra tragico e comico.

⁴¹ L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983, p. 149.

⁴² Cfr. *Satyricon*, 65 3 ss., e *Symp.* 212c-215a.

Pare che Encolpio abbia commesso una profanazione dei misteri di Priapo, dio fallico, o almeno così pare potersi ricavare da un poeta del V secolo d.C., tale Sidonio Apollinare. Invece dell'ira di Achille o di quella di Poseidone, abbiamo qui l'ira di Priapo: capita dunque che Encolpio perde la sua potenza sessuale. Tutto il racconto pare intessuto di riferimenti ai misteri, che sono misteri comici, dato che si tratta di un dio da strapazzo, comico. Come si è detto, lo spirito del *Satyricon* è quello della parodia, e la parodia è sempre fallica. In particolare, potremmo leggere un brano in cui il povero Encolpio ha problemi col suo aggeggio che non gli funziona:

Sollevatomi sul gomito assalii il contumace con un'invettiva press'a poco così: "Che mi dici, vergogna [*pudor*] di tutti gli uomini e gli dèi? Infatti in un discorso serio non è lecito neanche nominarti. Questo mi sono meritato da te, che dal cielo dov'ero tu mi sprofondassi nell'inferno? Che mi rubassi gli anni fiorenti del giovanile vigore, e insinuassi nel mio corpo lo sfinimento dell'estrema vecchiaia? Ti prego, dammi una prova che almeno esisti". E proprio su tutte le furie dissi così:

"E l'arnese con la testa girata teneva gli occhi fissi al suolo
e la faccia neanche gli si muoveva mentre parlavo
più del molle salice o dei papaveri dal flessibile collo."

Nondimeno, smessa quella vergognosa requisitoria, comincio a sentir il pentimento per quel mio discorso, e ad arrossirne, tutto dentro di me, perché, dimentico della mia consueta pudicizia, avevo rivolto la parola a quella parte del corpo che gli uomini d'indole alquanto austera fingono addirittura d'ignorare⁴³. [*Satyricon* 132 9-13]

Non sta parlando certo del fallo, ma di ciò che simbolizza, e ciò che simbolizza viene definito appunto *pudor*, oggetto del pudore di uomini e dei. Insomma, la comunità degli uomini e degli dei si fonda sul pudore imposto dall'emergere del significante, nella sua mancata serietà (il significante non è una cosa seria). Pertanto, l'acquisizione del fuoco equivale in definitiva all'instaurarsi del *pudor*. Questo *pudor* non è nominabile dalle persone serie, non è una cosa seria: ciò che non è serio è il significante e dunque è il significante che non è nominabile.

Il fallo si può nominare solo facetamente, per allusioni, nel *Witz*. Il fallo è il resto di un *Witz*, come a dire che ogni *Witz* ha una significazione fallica. Cos'è la mancanza di *Aidōs* di Encolpio? Forse non tanto di aver divulgato i misteri di Priapo quanto – ma è lo stesso – di aver tentato di nominare il fallo. Non è chiaro dal testo frammentario che ci è stato trasmesso come Encolpio, ad un certo punto, risolve il suo problema; comunque attribuisce la guarigione agli dei maggiori, in particolare ad Hermes, lo psicopompo. Sarebbe interessante mettere in rilievo, se qualcuno ne avesse voglia, la relazione del fallo e della morte nel *Satyricon*: non a caso il romanzo sembra terminare con la morte di Eumolpo, che dà agli eredi il suo cadavere in pasto. Si tratta di una trasgressione di una regola che riguarda il fuoco: viene mangiato un cadavere, che invece bisognerebbe bruciare. Questo cannibalismo testamentario di Eumolpo spinge al limite la beffa dell'ordinamento giuridico e politico stabilitosi sul mito dell'acquisizione del fuoco. La coincidenza tra questa trasgressione e il rito cristiano può istruirci su ciò di cui l'eucarestia è venuta a prendere il posto ("prendete e mangiate, questo è il mio corpo" dice, in definitiva, Eumolpo).

Potremmo forse chiederci che ne è adesso di questa funzione sacra di un erotismo che il cristianesimo stesso aveva coltivato. Potremmo chiederci, insomma, che ne è, nella società industriale, di *Aidōs*.

Per concludere riporterei un brano di *Le opere e i giorni* di Esiodo:

Volesse il cielo che io non vivessi della quinta stirpe
tra gli uomini, ma o fossi morto prima o vivessi poi.
Ora infatti è la stirpe di ferro, né mai di giorno
né di notte smetteranno da fatica e dolore
di venir consumati; e gli dei infliggeranno loro dure angustie.
Nondimeno anche per loro si troveranno dei beni mescolati ai mali.

⁴³ *Satyricon* 132 9-13 (trad. it. di Luca Canali, Petronio, *Satyricon*, Bompiani Milano 2001).

Zeus distruggerà anche questa stirpe di uomini mortali,
nel momento in cui alla nascita appariranno canuti sulle tempie:
né il padre avrà più lo stesso sentire dei figli né i figli del padre,
né l'ospite all'ospite o l'amico all'amico,
né il fratello al fratello sarà caro come prima;
disprezzeranno i genitori non appena questi invecchiati,
se ne lamenteranno usando dure parole,
sventurati, neppure consapevoli dello sguardo degli dei; né essi
ai genitori vegliardi vorranno dare, a loro volta, cibo.
Gente per cui il diritto sarà la forza delle mani: l'uno saccheggerà la città dell'altro;
nessun favore si accorderà a chi è fedele alla parola data né al giusto
né al virtuoso: di preferenza l'autore di misfatti e la tracotanza
fatta uomo apprezzeranno; la giustizia sarà nelle mani e il pudore
non esisterà; il malvagio nuocerà all'uomo nobile
ricorrendo a parole tortuose e per di più giurerà;
la competitività invidiosa tutti quanti i poveri umani,
col suo sguardo sinistro, accompagnerà, chiassosa e compiaciuta del male.
E allora sull'Olimpo dalla terra dalle ampie strade,
avvolti i bei corpi in bianchi veli,
abbandonati gli umani, al gruppo degli immortali si riuniranno
Pudore e Sdegno [*Αἰδῶς καὶ Νέμεσις*]. E i tristi dolori resteranno
agli uomini mortali: al male non ci sarà riparo⁴⁴.

Νέμεσις è la buona giustizia, che ristabilisce l'ordine.

Domanda.

Non è che il fallo sia il significante del soggetto quando viene svelato. Perché il fallo è in una relazione col soggetto? Da una parte, essendo il significante la cui significazione coincide con l'effetto di significato, in qualche modo si può dire che non c'è significante che non sia fallico, per lo meno al limite. D'altra parte, e per lo stesso motivo, il fallo ha la funzione del nome, di conseguenza il fallo entra in relazione con il Nome del Padre.

Che il fallo sia in relazione con il Nome del Padre può scandalizzare, nella versione ebraico-cristiana della faccenda. Ma basta leggere la Bibbia per accorgersi di quale sia la funzione del dio biblico: provvedere alla prolificità dei patriarchi, nient'altro che far sì che questi vecchi possano aver figli.

Annalisa Davanzo. *Che la verità abbia effetti di reale mi sembra in contrasto col fatto che (cito Lacan) «il dire proviene da dove il reale comanda la verità»⁴⁵.*

Ma perché la verità, se ce n'è, ha effetti di reale, se non perché è comandata dal reale? La verità è là dove il simbolico giunge a stringere il reale, nella lettera. La lettera contorna un buco: è lì che si stringe il reale, attorno a questo buco. Il reale fa buco. La verità è quel detto, che è un detto a metà, che giunge a delimitare questo buco. Per cui non si dice mai il reale: si dice la verità. Il reale non è simbolizzabile.

E. Macola. *Mentre parlavi dell'Αἰδῶς, pensavo al senso di ripugnanza che può dare, ad esempio, la verità detta dall'isterica e mi domandavo che cos'è che rende oscena la verità dell'isterica.*

⁴⁴ Vv. 174-201 (trad. it. di Cesare Cassanmagnago, in Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti*, Bompiani, Milano 2009).

⁴⁵ J. Lacan, *Lo stordito* (1973), in *Scilicet*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 353. Il testo originale recita: «*Je métaphoriserai pour l'instant de l'inceste le rapport que la vérité entretient avec le réel. Le dire vient d'où il la commande*».

Mi sembra che ci sia qui uno scivolamento dalla ripugnanza nel senso etimologico del termine (che vuol dire fare a pugni) alla ripugnanza come si usa normalmente nel senso di schifo. La verità provoca ripugnanza nel senso che, con la verità, si fa a pugni, non la si vuol accettare.

Quanto alla verità dell'isterica, l'isterica non svela il fallo, ma mostra che l'Altro è castrato; là dove il fallo viene svelato, l'isterica sviene. Se emerge il significante, scompare il soggetto.

L'isterica dice la verità per scalfire l'altro, non dice una verità qualunque, dice quella che all'altro ripugna, perché gli mostra dove lui manca: l'altro qui è l'amichetto. L'isteria ha solo amichetti, piccoli, sennò non può autorizzarli e metterli al posto del padrone. Qual è infatti la verità che dice l'isteria? "Tu sei il mio padrone, ma non crederci, perché sono io che ti faccio tale". C'è qualcosa di sintomatico nella relazione che l'isteria ha con la verità: vuole farsi un'arma della verità. La verità è sì un'arma, ma a doppio taglio, per questo può risultare effettivamente oscena la parata che l'isteria vuol fare della verità: perché si tratta di una menzogna, di una recitazione.

La verità invece non si dà mai a vedere, si dà a sentire. Tanto non si dà a vedere che, per manovrarla un po', la scienza è costretta a mettere in atto la finzione e quindi l'esperimento.

Questo per quanto riguarda la scienza classica; la fisica quantistica invece è più complessa e può esser utile quanto alla questione posta sul reale: è il reale che comanda la verità oppure è la verità che ha effetti di reale? Entrambe le cose, ma come?

Prendiamo il principio d'indeterminazione di Heisenberg, secondo cui esiste, nel calcolo della posizione di una particella, un margine di indeterminazione dato dal fatto che un elemento microscopico non può essere misurato da un congegno macroscopico. Ci sarebbe dunque un reale della particella che non può essere raggiunto perché il mezzo di misurazione è inadatto? Non vuol dire semplicemente questo. La rivoluzione introdotta dalla teoria dei quanti è che il reale dello stato della particella non è niente di per sé, perché di questo reale non si può sapere nulla, se non in quanto c'è un'altra particella che va a colpire la prima e ne modifica lo stato: soltanto nella misura in cui questo è alterato se ne può sapere qualcosa.

Questo implica una relazione tra il reale e il sapere.

Ieri dicevo che la verità non ha niente a che fare con il sapere, che il sapere non è necessariamente né vero né falso. Ma la verità, la si sa? Il fatto stesso che non se ne voglia sapere nulla lascia intendere che c'è una relazione tra sapere e verità, come dimostra del resto la relazione che c'è tra verità e sapere nel discorso analitico.

In che termini si pone questa relazione? Abbiamo qui reale, verità e sapere. Il reale della particella, la cui posizione si tratta di misurare, è quello della posizione così come sarebbe stata se non fosse stata colpita dall'altra che permette la misurazione? Evidentemente no, il reale entra in discussione soltanto nella misura in cui, di questa particella, non del suo reale, c'è un sapere.

Il reale della cosa è dato insomma dallo scarto che c'è fra il sapere e la verità che gli fa da cornice perché il reale sta nel fatto che è impossibile sapere di questo stato senza che lo stesso sia modificato. Sennò, il reale sarebbe la realtà della cosa.

E. Macola. *Si saprebbe allora nell'errore, inteso come spostamento?*

Questo è il reale, non è un errore, perché non c'è nessuna verità di quella posizione, al di qua dello scarto che essa incontra nel momento in cui viene saputa. Il problema è che l'atomo non vuole andare da nessuna parte, va e se ne fotte del tizio che si sforza di misurarne la posizione. Nella particella, come nel significante, la posizione non è impressa da nessuno.

Questo è, né più né meno, ciò che dicevamo, che l'inconscio c'è solo nella svista. Prima che venga colto, misurato, non è questione se ci sia o meno. Il suo reale, perché l'inconscio è il reale, sta proprio in questo impossibile nel localizzarlo.

Dovremo fare lo sforzo di cercar di situare l'indagine freudiana nel terreno da cui sorge, che è quello della scienza: le questioni che Freud si pone sono quelle che si pone la fisica del suo tempo. Per esempio, a proposito del godimento, del più-godere, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* Freud si chiede: se il piacere deriva dall'annullamento di una tensione, come mai il piacere preliminare non

basta a sé stesso, ma richiede un altro piacere preliminare? Perché tende a questo più-piacere⁴⁶? (il termine *Mehr von Lust* corrisponde al plus-godere lacaniano).

Se, per il secondo principio della termodinamica, in qualunque sistema l'entropia tende all'annullamento delle differenze, come accade che ad un certo punto si passa da livelli di organizzazione inferiore a livelli di organizzazione superiore? Se le sostanze chimiche, lasciate a sé stesse, tendono a disorganizzarsi, a perdere di specificità e di struttura, come si passa dalle strutture più semplici a quelle più complesse?

È sempre la vecchia questione: da dove sorge la vita?

Se, per il secondo principio della termodinamica, non si può costruire una macchina che non abbia perdite di energia, e tanto meno che ne produca soltanto, com'è possibile che esista ciò che Darwin chiama la selezione della specie? Non si tratta tanto di fenomeni culturali, ma di una logica, di alcuni problemi logici che Freud, come uomo di scienza, si pone.

C'è un libro che vi consiglio di leggere, scritto da Ilya Prigogine (premio Nobel 1977 per la chimica) e dalla filosofa Isabelle Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*⁴⁷.

21 Febbraio 1980

⁴⁶ Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in OSF 4, p. 517.

⁴⁷ I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris 1979 (trad. it. *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1981).

XIV. Retroazione e neghentropia

Prima di dare la parola a Gino Tasca, a cui ho chiesto di riassumere i problemi posti da alcune pagine dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, vorrei premettere solo due parole, su che cosa mi ha portato a mettere l'accento sulle cose di cui incominceremo a parlare questa sera. Me ne sono accorto soprattutto rileggendo la trascrizione del seminario di giovedì scorso, perché ho avuto l'impressione che fosse qualcosa di piuttosto buono e che la questione emersa durante la discussione fosse precisamente quella implicata fin dall'inizio, e cioè: che relazione c'è fra la fobia e la sessualità? Che relazione c'è tra la sessualità e ciò a cui Freud, ad un certo punto, riserva i nomi mitologici di *Eros* e *Thanatos*?

Mi pare che, fin dall'inizio, che proprio questa fosse *la* questione di questo seminario, ma questo non mi è sembrato evidente che in retroazione. Proprio per sottolineare questi problemi, di cui ci occuperemo adesso in modo più specifico (e vedremo poi in che modo tutto ciò rientrerà nella questione della fobia), ho pregato Gino Tasca di esporre le pagine dei *Tre saggi* in cui Freud parla del piacere che chiama preliminare.

1.

G. Tasca: *Parlerò del terzo dei Tre saggi sulla teoria sessuale, quello che ha il titolo Le trasformazioni della pubertà*⁴⁸. *Uno dei problemi che vorrei evidenziare è quando Freud dice che l'oggetto sessuale è una persona.*

È un'affermazione che io sarei ben lontano dal ribadire, anche perché mi sembra che Freud stesso scriva una cosa abbastanza interessante relativamente alla scelta d'oggetto nel periodo dell'allattamento: «Più tardi lo ha perduto [il seno] forse proprio nel momento il cui il bambino poteva formarsi la rappresentazione complessiva della persona alla quale apparteneva l'organo che gli forniva il soddisfacimento. Allora la pulsione sessuale diventa di regola autoerotica»⁴⁹. Però questo completamento della persona che rappresenterebbe il soddisfacimento non c'è, e questo è abbastanza importante, anche in relazione alla teoria dei cosiddetti oggetti parziali.

Il terzo saggio parte dai cambiamenti della pubertà. C'è una prima parte descrittiva, in cui si limita a constatare determinati fenomeni fisiologici, assolutamente trascurabili. Diventa per noi più interessante quando, parlando della tensione sessuale, afferma che «il problema del piacere-dispiacere tocca uno dei punti più dolenti dell'odierna psicologia»⁵⁰. Direi che già s'intravede qualcosa che è “al di là del principio del piacere”, solo che Freud dovrà fare parecchi passi prima di arrivare a parlarcene.

Precisamente il problema che si trova ad affrontare Freud è quello di come possa succedere che, dal cosiddetto piacere preliminare, si possa risvegliare una tensione: quello che lui chiama il desiderio di «un di più di piacere»⁵¹. Va da sé che questo “un di più di piacere” ricorda quello che si è detto ultimamente sul plus-godere. Non dico che queste due cose siano coalescenti, perché questo è un concetto lacaniano, casomai sarebbe leggibile, in après-coup, in quello che sostiene Freud.

Questo secondo piacere, di intensità più alta, è quello dello scaricarsi dei liquidi seminali. Il suo meccanismo è diverso dai precedenti, nel senso che ci sarebbe una scarica.

Ora, ho riscontrato una cosa di questo tipo anche all'interno del saggio Introduzione al narcisismo quando dice (sta parlando del soggetto): «Egli considera la sessualità come uno dei suoi propri fini; ma, da un altro punto di vista, egli stesso non è che un'appendice del suo plasma germinale a disposizione del quale pone le proprie forze in cambio di un premio di piacere»⁵². Direi che questo brano è abbastanza consonante con quest'altro “di più di piacere” che si verrebbe a desiderare in questo piacere finale, come lo chiama poi, distinguendolo dal piacere preliminare.

⁴⁸ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale. Terzo saggio. Le trasformazioni della pubertà* (1905), in OSF 4.

⁴⁹ Ivi, p. 527.

⁵⁰ Ivi, p. 516.

⁵¹ Ivi, p. 517.

⁵² S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, (1914), in OSF 7, p. 448.

E. Perrella: Cioè lei identificherebbe il premio di piacere con il “di più di piacere” di cui Freud parla qui.

G. Tasca: *Sì. Vorrei proporvi una cosa che m'interessava, direi che a questo livello funzioni abbastanza bene il discorso della Versagung, quella che viene tradotta con “frustrazione” ma che ci è stato proposto di intendere come “mancare alla promessa”, nel senso che non avviene ciò che si era promesso. Però questo ha a che fare con la questione della fase fallica, perché non si capisce come mai il soggetto, l'infante in questo caso, dovrebbe passare dal sistema piacere preliminare-pulsioni parziali-zone erogene a quest'altra fase, che è quella della predominanza della zona genitale.*

Qui interviene un problema abbastanza grosso: all'interno della vita sessuale infantile sembra ci sia già un raggiungimento pressoché completo dello sviluppo genitale. Non a caso Freud riprenderà questo tema nello scritto del 1923 L'organizzazione genitale infantile⁵³, in cui, riprendendo gli argomenti dei Tre saggi sulla teoria sessuale, riaffronta il problema e lo trasforma, perché nel frattempo era emerso che la fase fallica che non è descrivibile in termini di primato genitale, ma come primato del fallo.

Il saggio prosegue con il problema dell'eccitamento sessuale. Freud compie una disanima abbastanza breve su quelle che potrebbero essere le teorie fisiologiche esplicative dell'epoca, tipo quella per cui sarebbe l'accumularsi del seme a provocare l'eccitamento sessuale. Ma la cita semplicemente per scartarla, perché enumera casi dove non è applicabile, tipo: la donna, il bambino, l'eunuco (dove si constata che, pur avendo asportato lo scroto, la libido non cessa). Finisce questo breve excursus biologico con la chimica sessuale. Tale accenno torna anche in Analisi terminabile e interminabile⁵⁴ dove sembra dire che la base biologica sono il complesso di castrazione per il maschio e l'invidia del pene per la donna. È il caso di domandarsi di che biologia o di che chimismo si tratti.

Esaurita questa tematica biologica arriva alla teoria della libido. Non a caso si chiama teoria, perché ha a che fare con una speculazione; come dice lui stesso: «Uno sviluppo ulteriore della teoria della libido, quindi, è possibile per ora solo a condizione di abbandonarsi alla speculazione»⁵⁵.

Qui Freud polemizza con Jung ma, dato che siamo nel 1905, è una aggiunta fatta a posteriori. Polemizza con Jung perché dice che voleva volatilizzare il concetto di libido. E perché mai Freud ci terrebbe tanto a questo concetto e a far sì che non si volatilizzi? Proprio perché altrimenti non si capirebbe nulla di tutto ciò che ha a che fare con la sessualità. Direi che i due passi ulteriori siano L'introduzione al narcisismo e la successiva “teoria delle pulsioni”. Non che qui non si parli delle pulsioni, ma non c'è ancora una teoria delle pulsioni, che si svilupperà soltanto con la metapsicologia e con lo scritto ad esse dedicato⁵⁶.

Quello che sto dicendo sulla libido dovrebbe essere coniugato con ciò che dice Lacan in Posizione dell'inconscio⁵⁷ sulla lamella e sul mito che la riguarda.

E. Perrella: Che relazione vede fra questa questione del piacere come piacere preliminare e la nozione di libido? In che senso diceva che qualcosa in questo testo sembra, se non proprio anticipare, porre delle questioni che saranno noi risolte con la nozione di pulsione di morte? Qual è la concezione che in questo testo, ma anche in precedenza, Freud si fa del piacere? Che cosa intende con questa nozione di scarica, per esempio, a cui lei si riferiva? Può leggere quel brano dove parla del piacere preliminare che non basta a sé stesso ma chiede di più?

⁵³ S. Freud, *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)* (1923), in OSF 9.

⁵⁴ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), in OSF 11, cfr. capitolo 8.

⁵⁵ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* cit. p. 524.

⁵⁶ S. Freud, *Pulsioni e loro destini* (1915), in OSF 8.

⁵⁷ Cfr. J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, pp. 850-3.

G. Tasca: *Freud sta citando degli esempi di piaceri preliminari, cita l'occhio, il toccare, e precisa:*

Più trasparente forse è un altro caso, quando per esempio, in una persona sessualmente non eccitata, una zona erogena, come la pelle del petto di una donna, è stimolata dal contatto; questo contatto provoca già un senso di piacere, ma è in pari tempo appropriato come nessun altro a risvegliare l'eccitamento sessuale che desidera un di più di piacere. Come avvenga che il piacere provato provochi il bisogno di maggior piacere, questo è appunto il problema⁵⁸.

E. Perrella: Ecco: perché «questo è appunto il problema»?

G. Tasca: *Perché non si capisce perché mai il soggetto dovrebbe abbandonare questa specie di sistema chiuso, rappresentato da pulsioni parziali-zone erotiche.*

E. Perrella: Bene, ma perché è un enigma per Freud il fatto che ciascun piacere preliminare, invece che esaurirsi nella sua soddisfazione, stimoli il desiderio di un di più di piacere?

G. Tasca: *Perché la tensione è dispiacere. Il piacere implica la scarica, che porterebbe pertanto alla cessazione di questa tensione. Nel piacere preliminare succede una cosa che non rispetta questo assunto che connette il piacere con la scarica della tensione. Il piacere di toccare, per esempio, crea la tensione che serve per arrivare al coito. Vorrei fare rilevare che fra la pulsione e l'oggetto c'è solo una saldatura, quindi l'oggetto non ha niente a che fare con la pulsione.*

R. Ferigolli: *Una delle prime questioni che hai posto è: l'oggetto sessuale è una persona? Mi stavo domandando se questa persona andava presa nel senso di maschera. Questo mi farebbe pensare che dietro ad una maschera ci può essere solo un'altra maschera. E poi vorrei capire in che maniera fai l'equazione "premio di piacere" con il "piacere finale". Il premio di piacere mi sembra troppo indefinito per poterlo identificare con questo.*

G. Tasca: *Freud definisce così l'oggetto: «Chiamiamo la persona dalla quale parte l'attrazione sessuale, oggetto sessuale»⁵⁹; c'è una struttura d'inganno che ha a che fare con la Versagung, con il problema del perché mai uno dovrebbe abbandonare l'investimento libidico dell'io per portarlo sugli oggetti. Non si capisce bene questa cosa anche perché non c'è rappresentazione psichica della rappresentazione completa della sessualità – ganze Sexualstrebung – perché al posto di questa c'è il fallo. Non è un caso che ci sia questa triplice alleanza: fase fallica, complesso di castrazione, complesso edipico. Sono temporalmente assieme. Il complesso di castrazione ha a che fare con l'immaginario, il fallo con il simbolico e il complesso edipico con il reale, prendendo spunto da ciò che diceva Lacan: che il mito è una maniera di "legare" il reale.*

Il premio di piacere direi che è ciò che fa sì che si sfiori il problema della pulsione di morte perché il soggetto come individuo nel coito che cos'è mai? È al servizio del suo plasma germinale.

2.

E. Perrella: Prendiamo questo passo tratto dai *Tre saggi sulla teoria sessuale*:

MECCANISMO DEL PIACERE PRELIMINARE. Tuttavia la funzione spettante alle zone erogene è chiara. Ciò che è valido per una, vale per tutte. Esse vengono completamente impiegate a produrre con appropriata stimolazione un certo ammontare di piacere, dal quale deriva l'intensificazione della tensione, che a sua volta deve apportare la necessaria energia motoria per condurre a compimento l'atto sessuale⁶⁰.

Vi prego di prestare un attimo di attenzione ai termini che usa Freud: stimolazione, ammontare di piacere, intensificazione, tensione, energia motoria. Da dove sono tratti tutti questi termini, se non

⁵⁸ S. Freud, op. cit. p. 517. Corsivo aggiunto.

⁵⁹ Ivi, p. 451. Corsivo nel testo.

⁶⁰ Ivi, p. 517.

dalla fisica? La penultima parte di tale atto è, di nuovo, l'appropriata stimolazione di una zona erogena, la zona genitale stessa nel glande del pene, mediante l'oggetto più adatto, la mucosa vaginale. Con il piacere determinato da questo eccitamento si acquista, questa volta per via riflessa, l'energia motoria che procura l'emissione delle materie sessuali. Quest'ultimo piacere è per intensità il più alto e, nel suo meccanismo, è diverso da quelli precedenti. Esso è provocato dalla scarica: è in tutto e per tutto piacere di soddisfacimento e con esso temporaneamente scompare la tensione della libido.

Non mi sembra ingiustificato fissare con una definizione questa differenza, nella loro essenza, tra piacere per eccitamento delle zone erogene e piacere per svuotamento dei prodotti sessuali. Il primo piacere può essere pertinentemente definito piacere preliminare, contrapposto al piacere finale, o piacere di soddisfacimento, dell'atto sessuale. Il piacere preliminare è lo stesso che poteva dare, sebbene in misura ridotta, la pulsione sessuale infantile; il piacere finale è nuovo, dunque probabilmente legato a condizioni subentrate solo con la pubertà.

Non è un caso che Freud, per cercare d'intendere il meccanismo – perché di un meccanismo appunto si tratta – del piacere sessuale, faccia ricorso alla vasta metaforica tratta dalla fisica, in particolare dall'energetica, che guida tutte le riflessioni di Freud attorno a ciò che lui chiama il punto di vista economico, alla cui base sta appunto la nozione di energia.

Per Freud si tratta, a partire dal *Progetto di una psicologia*, di elaborare una psicologia nei termini della scienza di quel tempo, che è soprattutto la fisica. Bisogna dire che, prima di rendersi conto dell'impossibilità cui andava incontro con questi tentativi, Freud impiega un certo tempo, ma già in questo testo mi sembra che la questione venga posta.

Se il piacere è ciò che dice Freud e cioè il cessare della tensione (perché è questo il presupposto da cui parte Freud: una tensione è spiacevole, il piacere si raggiunge al cessare della tensione, quando la tensione giunge a livello zero), perché un piacere dovrebbe introdurre l'esigenza di un altro piacere? È questo il problema che a quello stadio della sua riflessione Freud non può risolvere. Soltanto in *Al di là del principio del piacere* – vedremo a suo tempo – la cosa verrà affrontata in altri termini, ma questo comporterà anche una ridefinizione delle stesse nozioni di piacere e di godimento.

Veniamo alla, questione che, a partire da queste considerazioni, vorrei affrontare questa sera. La questione è in fin dei conti quella della relazione fra la psicanalisi e la scienza.

Finora, quando abbiamo parlato della scienza, lo abbiamo fatto con riferimento alla scienza così detta classica, cioè a quella scienza che inizia grazie alla matematizzazione che introduce Galilei e il cui culmine è rappresentato dall'opera di Newton. La scienza classica ottiene dei successi innegabili e riesce a spiegare tutta una serie di cose che fino ad allora erano rimaste assolutamente inesplicabili.

Com'è che Newton giunge a dare un'interpretazione, per esempio della caduta dei gravi? Perché si accorge che fra la mela che cade dall'albero e, che so io, un pianeta, la luna o la Terra stessa, non c'è qualitativamente nessuna differenza.

Questo che cosa comporta? Non che la luna diventi una mela ma, se così possiamo dire, che la mela diventi un pianeta. In altri termini, come aveva osservato Koyré, se la scienza classica riesce a far rientrare i fenomeni naturali nelle leggi matematiche, è perché la natura di cui si occupa è una natura smaterializzata, è una natura che è diventata identica a quello che, per la *non* scienza aristotelica, era riservato alle sfere celesti⁶¹. In altri termini, la matematica è applicabile alla natura solo nella misura in cui la natura è la natura delle stelle.

Questo implica che la scienza classica deve limitarsi, nel suo lavoro, ad alcuni oggetti privilegiati, che sono: la caduta dei gravi, il moto armonico, le macchine semplici ecc. Ovvero a quei casi che possono rientrare nell'interpretazione degli oggetti data da Newton, che li considera alla stregua di corpi celesti, cioè come corpi che girano. Con la scienza classica le cose girano. La caduta, per così dire, è un caso particolare della rotazione.

Prendiamo per esempio il caso del moto armonico, studiato già da Galilei. Che cos'è il moto armonico? È il moto, per esempio, di un pendolo che, se non intervenissero delle circostanze

⁶¹ Cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1981, p. 39 sg.

accidentali come l'attrito dell'aria o del filo stesso a cui è sospeso, sarebbe un moto eterno. Questo moto di rotazione – il moto armonico si traduce come sapete, in un moto di rotazione – sarebbe di per sé eterno, perché eternamente reversibile⁶². Il pendolo, oscillando in una direzione, acquista quell'energia che riutilizza per il ritorno, e così via. Insomma, è la scienza di ciò che gira, una scienza da orologiai, i cui presupposti sono quelli appunto dell'eternità e della reversibilità. Accade solo alla fine del Settecento che qualcosa viene a turbare questa visione stellare della natura; qualcosa che viene a turbare ben altro che questo: verrà a turbare tutta l'organizzazione della civiltà di quel tempo, sino a portare a ciò che ci è nota come la famosa rivoluzione – non dei corpi celesti – ma industriale. È il sorgere di un nuovo ramo della fisica, la termodinamica.

3.

Come sorge la termodinamica? Sorge dallo studio delle macchine, ma che non sono più la leva, la carrucola o il piano inclinato: si tratta di un tipo diverso di macchine, le macchine a vapore. Queste vengono inventate verso la fine del Settecento da Watt, il quale scopre che una forma di energia, come per esempio il calore, può trasformarsi in un'altra forma di energia, ad esempio in energia cinetica, cioè in movimento.

Il problema che introduce la termodinamica, e che segna una crisi profonda all'interno della fisica, è il fatto che queste macchine non sono più le macchine eterne e reversibili della scienza classica (e bisogna dire che servirà parecchio tempo per accorgersene).

Se l'energia è di segno reversibile, come per esempio nel moto armonico, sembra possibile costruire una macchina talmente perfetta da avere un moto perpetuo. Sono stati fatti numerosissimi tentativi, anche per tutto l'Ottocento, di costruire questa macchina perpetua, cioè una macchina che, una volta messa in moto, non si sarebbe più fermata. Se ci fosse la reversione, questo dovrebbe essere possibile, come nel caso del pendolo.

Con la termodinamica appare invece subito evidente che questa cosa non si può fare. Se c'è una macchina che trasforma del carbone in stoffa, non ci sarà nessuna macchina che trasformerà della stoffa in carbone. Insomma, non ci sarà nessuna macchina che sarà in grado di restituire l'energia che è stata impiegata per produrre gli effetti della macchina stessa. In altri termini, mentre le macchine classiche erano macchine che partivano da ciò che gira, le macchine a vapore, tutte le macchine a combustione insomma – le macchine “a fuoco”, per riprendere questa faccenda del fuoco su cui abbiamo già riflettuto un po' – trasformano qualcosa che gira in qualcosa che invece si perde e che una volta perduto non si ritroverà più.

Come dicevo, si impiega un certo tempo per accorgersi che questa perdita di energia non è un fattore fortuito, cioè che non è sufficiente costruire macchine sempre più perfette per eliminare queste perdite. Bisogna aspettare il 1865 perché Rudolf Clausius esprimesse con queste parole, quello che è noto come il secondo principio della termodinamica: l'energia del mondo è costante (questo è il *primo* principio della termodinamica, cioè una forma di energia può trasformarsi in un'altra forma di energia; l'energia termica può trasformarsi in energia meccanica, quella meccanica in energia elettrica e così via) ma l'entropia del mondo *tende* verso un massimo.

1) *Die Energie der Welt ist constant*

2) *Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu*⁶³.

Di questo *Streben*, che era stata la parola chiave del Faust di Goethe, si fa qui una tensione alla rovescia, cioè non più come diceva Goethe verso l'alto, ma una *tensione verso l'inanimato*: in altri termini verso la morte.

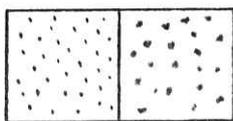
A questo problema la fisica dell'ottocento era assolutamente impreparata. Tanto impreparata che la prima spiegazione in termini scientifici di questo fatto – la prima che considerasse l'entropia in base

⁶² Cfr. *ivi*, p. 57 sg.

⁶³ R. Clausius, *Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, in *Annalen der Physik und Chemie*, 1865, Band CXXV, num. 7, pp. 351-400.

ad una legge – viene data da Boltzmann che, per la prima volta, pone in relazione l'entropia con la crescita del disordine molecolare, letto – ed è questo il fatto nuovo – *in termini di probabilità*⁶⁴. Bene, cosa vuol dire tutto questo?

Cerchiamo di spiegare tutto questo con un esempio piuttosto semplice. Prendiamo per esempio un apparecchio fatto così: un recipiente diviso in due parti da uno scomparto rimuovibile, ripieno da una parte di un certo gas e dall'altra di un gas differente. Se si asporta la parete divisoria, accadrà che i due gas invece di starsene uno da una parte e uno dall'altra, incominceranno a mescolarsi. Quindi ci sarà un primo tempo, in cui nonostante sia stata tolta la parete divisoria i gas saranno ancora separati; man mano che crescerà il tempo, i gas tenderanno a mescolarsi per effetto del moto delle molecole del gas.



Ma in termini di fisica classica come spiegare questo? Come spiegare il fatto che, se i movimenti possono essere reversibili – perché ciascuna molecola di gas può andare da un punto all'altro, ma anche viceversa – come spiegare il fatto che non si ritroverà mai, una volta tolta questa parete divisoria, la configurazione iniziale di separazione?

Problema tutt'altro che banale, come potrebbe sembrare a prima vista, tanto più che ad un certo punto Poincaré dimostra con un teorema⁶⁵ che: qualunque sistema isolato soggetto a leggi meccaniche e quindi reversibili – come il sistema che abbiamo appena visto –, dato un tempo infinito, prima o poi ritorna sempre in una situazione arbitrariamente vicina a qualsiasi suo stato dato. In altri termini, se il tempo è infinito, esisteranno infiniti momenti in cui quel determinato sistema ritornerà con tutte le molecole dei due gas divise come nella situazione di partenza.

Si aggiunge a ciò un altro problema: se è vero che l'entropia del mondo tende al massimo, come spiegare allora i casi in cui si assiste al processo contrario? Ovvero al posto di una diminuzione dell'entropia si passa ad un'organizzazione più complessa? Come spiegare, per esempio, ciò che viene trovato in quegli stessi anni da Darwin? Come spiegare l'evoluzione della specie che, com'è noto, non tende dai livelli più alti a quelli più bassi, ma va dagli organismi monocellulari sino a quelli pluricellulari, e così via? Com'è possibile insomma, che possano «avere ragione nello stesso tempo Darwin e Carnot»⁶⁶?

Di questi casi, in cui sembra negato il secondo principio della termodinamica, ce ne sono diversi. Facciamo un esempio molto semplice prendendolo dall'idrodinamica. Se voi prendete qualunque caso di scorrimento dei fluidi, assisterete a qualcosa di curioso, curioso a partire dal secondo principio della termodinamica.

Se voi avete una vasca da bagno piena e togliete il tappo che cosa succede? Che notoriamente il livello dell'acqua inizia a scendere, ma, a un certo punto di questa discesa, si formerà un vortice. Questo vortice è qualcosa che disobbedisce al secondo principio della termodinamica, perché le molecole d'acqua invece di andarsene giù ritornano indietro. Acquistano, quindi, una struttura spaziale e macroscopica, che non avevano in precedenza; l'acquistano per effetto dell'energia che l'acqua acquisisce nel momento in cui scorre velocemente verso il fondo.

Prendiamo il caso di un altro fenomeno sempre legato all'idrodinamica, che è chiamato il fenomeno di instabilità di Bénard: si prende un recipiente contenente un liquido che ha due superfici, una

⁶⁴ Per questo e per il seguito cfr. I. Prigogine, I. Stengers, op. cit., p. 130 sg.

⁶⁵ Cfr., per il teorema del ritorno, H. Poincaré, *Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique*, in *Acta Mathematica*, 1890, 13 (1), pp. A3-A270, e I. Prigogine, I. Stengers, op. cit., p. 201 sg.

⁶⁶ Ivi p. 135.

superiore ed una inferiore. Quella superiore viene mantenuta ad una certa temperatura più bassa di quella della superficie inferiore, che viene invece riscaldata. Ci sarà allora un trasporto di calore dalla superficie inferiore a quella superiore, ma ad un certo punto, superata una certa soglia di calore – questo calore evidentemente viene somministrato dall'esterno del sistema –, capita un fatto curioso. Capita che non si ha più solo conduzione di temperatura, ma le stesse particelle del liquido iniziano a muoversi, però a muoversi non a caso, ma secondo una struttura macroscopica, dell'ordine del centimetro, e geometrica, di tipo esagonale: una strutturazione che non ha nulla a che vedere con quella dei cristalli, per esempio.

Secondo la concezione di Boltzmann dell'entropia, come spiegare ciò? Boltzmann aveva stabilito che quel sistema di cui abbiamo parlato poco fa, una volta tolta la parete divisoria, *non* tenderà a riseparare i due gas, perché questo sarebbe talmente improbabile che *la possibilità che ciò si verifichi* – tenuto conto del numero di molecole in gioco – *si può considerare uguale a zero*. Aveva formulato una legge che possiamo scrivere, anche se non sto a spiegarvi che cosa significa:

$$S = -k_B \sum_i p_i \ln p_i$$

L'entropia S è in relazione con p_i e cioè con la media delle probabilità che una molecola di questo gas si trovi nella situazione i .

Nei termini di questa legge di Boltzmann un fenomeno come l'instabilità di Bénard è assolutamente inesplicabile, perché è improbabile che le molecole del liquido si distribuiscano a livello macroscopico in forme geometriche, come gli esagoni. Allora qual è la differenza?

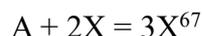
La differenza fra il sistema di Boltzmann e il sistema di Bénard è evidentemente che nel secondo caso c'è una somministrazione di energia che non c'è nel primo. *Questo vuol dire dunque che, lontano dalla situazione di equilibrio, la legge di Boltzmann perde di validità.*

A questi aggeggi, come quello di Bénard, viene dato il nome di strutture dissipative. Strutture dissipative: sembrerebbe una *contradictio in adiecto*. Che qualcosa si dissipasse sembrerebbe portare piuttosto verso la disorganizzazione, verso il massimo di entropia.

Le conseguenze più interessanti di queste strutture dissipative dal nostro punto di vista sono quelle rilevabili nella chimica, perché in chimica effetti come questo, effetti cioè di passaggio da un livello più basso ad uno più alto di organizzazione molecolare, non dipendono da nient'altro che dalla specificità di una determinata reazione chimica, e sono riservati a quelle reazioni chimiche che procedono per retroazione, che procedono cioè con degli anelli catalitici. Questi anelli catalitici sono delle tappe della reazione stessa in cui il prodotto della reazione interviene nella catalisi stessa.

4.

È un tipico esempio di ciò che Freud chiama il *Nachtrag*. Prendiamo una reazione di questo tipo, una reazione chimica è un processo in cui una sostanza si trasforma in un'altra sostanza. Una transustanziazione.



Una sostanza chimica, A , messa in presenza di una sostanza chimica X , produce ancora una sostanza chimica X , che però non verrebbe prodotta se non fosse presente, nella reazione, X stessa. Il processo di questa reazione potremmo rappresentarlo così:

⁶⁷ Ivi p. 139. Questa e le formule seguenti derivano dallo stesso capitolo.



Figura tratta da I. Prigogine, I. Stengers, op. cit, p. 139.

In altri termini, nel corso della reazione le molecole di X si scindono, si modificano, entrano in combinazione con A e invece di rimanere 2 diventano 3. Abbiamo in partenza 1 A e 2 X e alla fine abbiamo 3 X, perché X cessa di essere X durante la reazione e si ricompone nuovamente.

Una reazione chimica di questo tipo ha delle caratteristiche di un certo interesse, non solo per il fatto che mostra il funzionamento della retroazione nell'anello catalitico. L'equazione cinetica di questa reazione chimica, cioè quella che descrive la velocità della reazione stessa, è una equazione non lineare.

Possiamo scriverla così:

$$dX/dt = kAX^2$$

In altri termini il rapporto fra la quantità di X ed il tempo è in relazione al quadrato della quantità di X stesso. Reazioni di questo tipo sono reazioni notevolmente instabili. Questa equazione ci dice anche che:

$$dX/dt = f(X)$$

Partiamo allora, da questa funzione che possiamo scomporre in due funzioni, diciamo, una funzione positiva e una funzione nulla, tali che $f(X)$ sia uguale a:

$$f(X) = f_+(X) - f_-(X)$$

La funzione $f(X)$ è uguale alla differenza fra la funzione positiva di X meno la funzione nulla. In apparenza questo sembra non portare a nessuna differenza perché il risultato rimane sempre $f(X)$. Cambia qualcosa però, perché questa reazione non è una reazione che parta da un punto ed arrivi ad un altro, ma percorre alcuni giri prima di stabilizzarsi. Perché se c'è A che diventa X, c'è anche X che cessa di essere X. Esistono degli stadi di equilibrio, nel corso di questo processo, in cui non c'è nessuna A che diventa X e nessuna X che diventa A. Sono dei momenti di equilibrio nel formarsi di questi anelli catalitici. Succede che se noi scomponiamo la funzione $f(X)$ in queste due funzioni, possiamo avere quattro casi in cui è stabile la reazione. Cioè lo stato della reazione può essere:

- a) *primo caso*: stabile in rapporto a fluttuazioni negative, cioè fluttuazioni di $f(X)$ e instabile per fluttuazioni positive (SI);
- b) *secondo caso*: stabile in rapporto ad ogni fluttuazione sia positiva che negativa (SS);
- c) *terzo caso*: stabile solo in rapporto alle fluttuazioni positive, instabile in rapporto alle fluttuazioni negative (IS);
- d) *quarto caso*: instabile in rapporto ad ogni tipo di fluttuazione (II).

- 1° stabile : $f_-(x)$
 instabile: $f_+(x)$
- 2° stabile : $f_-(x)$ e $f_+(x)$
- 3° stabile : $f_+(x)$
 instabile: $f_-(x)$
- 4° instabile: $f_-(x)$ e $f_+(x)$

Naturalmente siccome $f(X)$ è uguale sempre alla differenza fra queste altre due funzioni, accade che, per esempio, nel primo caso sarà stabile quando diminuisce la X e instabile se invece aumenta, oppure nell'ultimo caso sarà instabile sia se aumenta sia se diminuisce.

Possiamo rappresentare ciò che accade in questo aggeggio con un grafico:

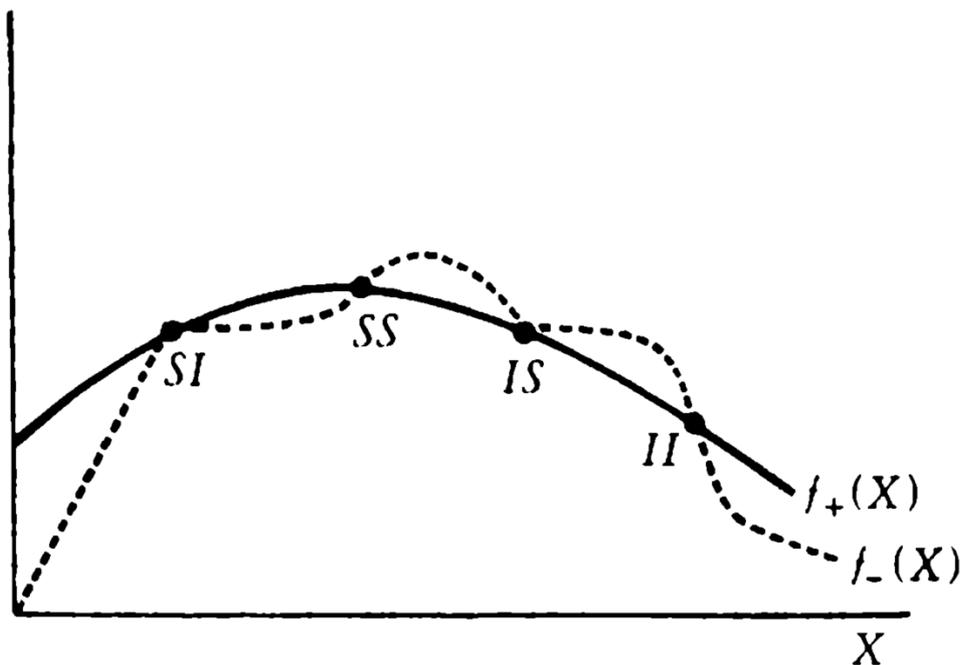


Figura tratta da I. Prigogine, I. Stengers, op. cit., p. 149.

Indichiamo con questa curva, diciamo così, il grafico della funzione $f_+(X)$ e con quella tratteggiata invece la funzione negativa di X $f_-(X)$.

Esistono dunque dei punti in cui si incrociano le due funzioni, che sono quelli che vi dicevo prima. Non c'è passaggio a caso da uno di questi stati ad un altro qualunque di questi stati, ma secondo un modo ben preciso.

Dalla situazione prima (*SI*) si può permanere nella stessa situazione, oppure si può passare alla seconda (*SS*), dalla seconda si può passare alla terza (*IS*), nella terza ci si può rimanere, oppure dalla seconda si può passare all'ultima (*II*) e dall'ultima si può passare alla prima.

Allora qui arriva la sorpresa. Qual è la linea che può rendere conto di questo?

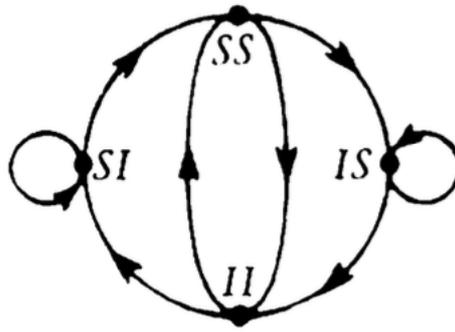


Figura tratta da I. Prigogine, I. Stengers, op. cit, p. 149.

Queste sono le quattro situazioni possibili della reazione. Cioè da SI si ritorna a SI oppure si va ad SS, da SS si va a II oppure a IS, da IS si ritorna nella stessa situazione oppure si va a II e da qui indietro.

Non so se vi siete accorti che è lo stesso grafico che viene usato da Lacan nel *Seminario su "La lettera rubata"*⁶⁸, che del resto non è un grafico inventato da Lacan (pare che ci abbiano lavorato Poincaré e qualcun altro). Che cosa ci fa intendere per adesso? Che, in una reazione chimica di questo tipo, nel tempo questa A e queste X, cioè queste due sostanze chimiche, si comportano secondo una logica che è quella del significante.

Il problema è quello d'intendere questo, d'intendere come dal caso – dal caso che era ciò che reggeva l'interpretazione boltzmaniana dell'entropia – possa ad un certo punto sorgere qualcosa che non è più casuale (perché se fosse casuale sarebbe ancora entropia), *ma qualcosa che invece contiene informazione e cioè neghentropia*.

Insomma il passaggio dal Reale al Simbolico si fa per retroazione e il significante non è altro che l'emergenza della necessità dal caso. In altri termini la neghentropia, cioè il contrario dell'entropia, non è semplicemente la diminuzione dell'entropia stessa (altrimenti non si capirebbe come potrebbe essere valido il secondo principio della termodinamica), ma la diminuzione dell'entropia è in determinate situazioni l'effetto dell'aumento stesso dell'entropia: aumento che localmente ne produce una diminuzione.

Prendiamo l'esempio dell'idrodinamica; il fatto che si formino delle strutture geometriche di queste molecole si risolve in una diminuzione di entropia, cioè un aumento di neghentropia. Com'è possibile questo aumento di neghentropia, se è valido il secondo principio della termodinamica?

È valido perché l'aumento di neghentropia accade localmente, e a costo dell'impiego di altra energia, per esempio quella che veniva fornita dall'esterno per permettere il riscaldamento dell'acqua. In definitiva la somma fra la neghentropia prodottasi e l'entropia che è l'effetto di questo consumo di energia per produrla, è sempre a favore dell'entropia.

Insomma la neghentropia si produce solo come effetto di una perdita, nella somma totale c'è sempre un aumento dell'entropia.

Questo ricorda ciò che dice Freud in *Al di là del principio del piacere*: ciò che appare come parvenza della vita non è altro che un giro più lungo – come quello della reazione che vi mostravo prima – per raggiungere lo stesso effetto della morte⁶⁹.

Vedremo poi che relazione c'è fra la neghentropia e l'informazione e come la legge di Boltzmann, *che metteva in relazione l'aumento di entropia con l'aumento delle probabilità*, sia quasi identica alle leggi fondamentali della teoria dell'informazione. Per cui la teoria dell'informazione, in definitiva, non è altro che un ramo della termodinamica.

⁶⁸ Cfr. J. Lacan, *Il seminario su La lettera rubata* (1955), in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, p. 44.

⁶⁹ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, in OSF 9, p. 224.

Tutto ciò ci serve per dire che relazione c'è fra il Reale e il Simbolico. Facciamo un esempio che può risultare meno indigesto e più evidente. Abbiamo, da una parte, il caso (e cioè l'aumento dell'entropia), dall'altro ciò che appare come necessità (cioè la diminuzione dell'entropia e il formarsi di una struttura). Prendiamo il caso delle termiti che fabbricano nidi complicatissimi perché hanno una struttura complessa e nessuna singola termite sa come si fa a fare il nido⁷⁰. Non c'è la termite architetto che fa il progetto ecc. Come può esserci il passaggio dai movimenti aleatori delle singole termiti alla struttura complessiva del nido? Che cosa capita? Ci sono tante termiti che vanno in giro raccogliendo pallottoline di terra e portandosele a spasso, poiché sono condizionate per fare questo, non sanno fare altro; non hanno nessuna idea di come si fa a fabbricare un aggeggio complicatissimo quale sarà il nido. Questo nido ha delle strutture, per esempio ha dei pilastri che sosterranno tutta la struttura stessa.

Capite che la questione in gioco è quella del sapere. Jung avrebbe detto, evidentemente, che c'è l'inconscio collettivo delle termiti che ha già il progetto del termitaio. Capita che queste termiti, quando si mettono in bocca queste pallottoline di terra, le intridono di una sostanza che contiene un ormone prodotto dalle termiti stesse, e questo ormone ha la caratteristica di attirare le termiti. Le termiti pongono dunque a caso le pallottoline di terra. Capita però che al di là di una certa soglia di accumulo tutte le termiti, siccome saranno attratte dall'odore di questo ormone, verranno a concentrarsi in quella zona, e quindi ad aumentare con andamento esponenziale, l'ammonticchiarsi delle palline di terra in quel punto e non in un altro. Viene così a formarsi un pilastro, ma per fare il nido non basta un pilastro, ce ne vogliono diversi. Dove vanno a formarsi gli altri visto che si formano a distanze regolari l'uno dall'altro? La distanza di un pilastro dall'altro è regolata dal fatto che, al di là di una certa distanza, l'odore dell'ormone non giunge più.

La faccenda delle termiti illustra che cosa? Che non è affatto necessario supporre che *loro* sappiano qualcosa, perché questo sapere funzioni. Questo sapere è un effetto del modo in cui funziona per le termiti il significante. Quindi l'inconscio non è una cripta che sta da qualche parte, ma è l'effetto del fatto che i significanti funzionano da sé.

Quello che sto dicendo questa sera sull'entropia non ha nulla a che vedere con la significazione. L'informazione non è la significazione. Nella teoria dell'informazione l'informazione non deriva dal fatto che io dico una cosa per cui tu sei informato. Ho detto prima che nel sistema con i due gas che c'è aumento di entropia e quindi diminuzione d'informazione. Questa informazione non ha nulla a che vedere col fatto che si sappia qualcosa e tanto meno con la significazione di questo sistema, che non significa proprio niente.

Due gas mescolati assieme cosa volete che significhino? Non significano niente neanche se sono divisi. Però nel caso fossero divisi, come all'inizio, non appena si è tolto lo scomparto, c'è informazione. Alla fine questa informazione tende verso lo zero. Perché? *Perché l'informazione non è altro che l'improbabilità.*

Se dico che lascio cadere questo accendino e questo cade, in questa cosa che dico c'è della significazione ma non c'è nessunissima informazione; non tanto nella cosa che dico, ma perché se io lasciassi cadere l'accendino sarebbe matematicamente sicuro che cadrebbe. Se invece io lasciassi l'accendino e questo miracolosamente si mettesse a volare per la stanza, la cosa sarebbe ricchissima d'informazione, perché sarebbe un evento assolutamente eccezionale.

Nel motto di spirito non c'è entropia o aumento di entropia, aumenta invece l'informazione. È per questo che il motto sorprende. Prendete ad esempio il motto più banale, ormai ripetuto centomila volte: "familiari". Perché dovrebbe far ridere? A questo punto non fa più ridere perché l'abbiamo sentito tante volte. Ma perché fa quell'effetto lì? C'è dell'informazione nel fatto che questa parola "familiari" non si era mai sentita prima.

⁷⁰ Cfr. I. Prigogine, I. Stengers, op. cit., p. 172 sg. e p. 186 sg.

E. Macola: *Ma allora come si mette questa storia dell'informazione con il non senso? Per esempio la prima cosa che tu fai di fronte ad una parola per esempio "familiarità" è quella di non capirci niente?*

E. Perrella: No, si capisce subito.

E. Macola: *Non credo che farebbe ridere se si capisse subito, è proprio per questa perdita momentanea del senso che uno ride. Per esempio il motto dei venditori di cavalli: "se prende questo cavallo alle quattro di mattina alle sei e trenta è già a Presburgo". L'altro risponde: "Che ci faccio a Presburgo alle sei e trenta di mattina?". È proprio il fatto che la risposta non risponde all'offerta, che si sottrae all'offerta e che quindi l'altro resta strabigliato che viene fuori il motto e si ride. Quindi c'è la perdita, un momento di non senso, è quel momento di non senso che io forse voglio far coincidere con questa perdita dell'informazione e non con un di più di informazione.*

E. Perrella: Sono due cose completamente diverse.

E. Macola: *Allora dovresti spiegarmi che cos'è il non senso rispetto all'informazione, questa perdita.*

E. Perrella: L'informazione non ha nulla a che vedere né con la significazione né con il senso, per adesso. Magari qualcosa riusciremo a trovarla, forse alla fine, ma non so. Così immediatamente mi sembra che non ci sia relazione evidente fra l'informazione e quindi l'entropia da una parte, e la significazione ed il senso dall'altra.

R. Ferigolli: *Forse vuole tendere ad un'equazione di questo genere, tra entropia e parola vuota e tra neghentropia e parola piena.*

E. Macola: *Io volevo tendere ad un'equazione tra entropia e non senso.*

R. Ferigolli: *C'è una metafora che mi sembra che lei abbia messo sotto, alla fine, e non abbia sviluppato. La questione del reale e del simbolico. Vedendo la questione della neghentropia che viene a prodursi in un certo punto localmente, per effetto dell'aumento dell'entropia in generale, lo sviluppo dovrebbe essere questo: è il reale a rendere possibile il simbolico, in quel fenomeno di retroazione. Cioè, mi sembra, in quell'evento vero o reale o immaginario che interviene e che dà senso a tutta la storia del soggetto. È questo aumento generale del reale che permette al simbolico di istituirsi.*

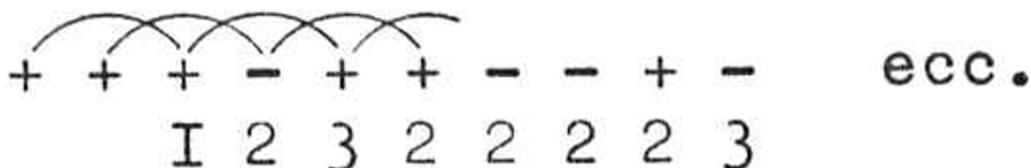
E. Perrella: Sì, solo che non andrei al punto da fare una genealogia del simbolico, perché da quell'esempio della reazione che vi facevo prima che cosa risulta? Risulta che non basta il reale per passare ad un effetto di cambiamento. Perché ci sia la reazione non bisogna che la A sia il reale, ma che ci siano le 2X, $A + 2X = 3X$. Queste 2X che cosa ci stanno a fare? Sono dei catalizzatori della reazione stessa, sono dei significanti, in altre parole. Il reale non lo troviamo se non al limite, non lo troviamo se non come perdita, cioè quell'energia che si perde. Non che l'energia sia il reale: è in quanto si perde che questa energia è, in definitiva, il reale. La questione che si porrebbe, se noi volessimo fantasticare sulla cosmologia sarebbe: da dove viene questa energia che non cessa di perdersi? Se continua a diminuire, perché l'entropia continua ad aumentare, da dove viene? Perché con la scienza classica la questione del reale era abbastanza semplice, tornava sempre nello stesso posto. Qui invece non c'è più nulla che torni nello stesso posto. E allora che cosa succede?

Lacan parte⁷¹ dal gioco che fa il bambino, cioè dal *Fort-Da*, ovvero due significanti. Il problema è tradurre un certo messaggio nei termini di un alfabeto il più semplice possibile, e l'alfabeto più semplice possibile è quello con due segni, per esempio un + e un -. Il gioco del rocchetto, la lampadina che si accende e che si spegne, l'alfabeto Morse, sono esempi equivalenti di questo tipo di alfabeto.

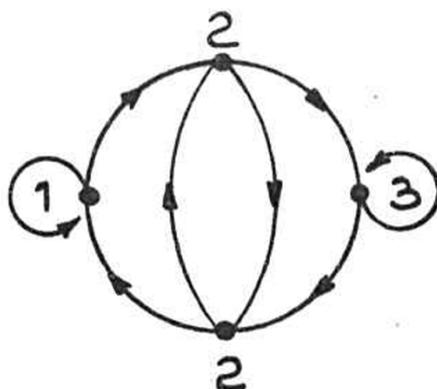
Lacan parte così: prende una catena casuale di + e di -. Parte dal caso per arrivare al significante. Parte dal caso, ma perché succeda qualcosa bisogna operare dei tagli. Allora il minimo da cui parte è il tre. Sul tre le combinazioni possibili sono un certo numero, non infinite. Sono precisamente queste che adesso vediamo:

+ + +	-	I	(simmetria della costanza)
- - -			
+ - +	3		(simmetria della alternanza)
- + -			
- - +			
- + +	2		(disimmetria rilevata dall'impari)
+ + -			
+ - -			

Con tre di questi segni non ci sono altre possibilità. Se noi chiamiamo così i gruppi di tre (1, 3, 2) avremo in questa serie casuale:



Tutto ciò comporta che aumentando di uno, perché è con uno che si procede, si può passare da una combinazione ad un'altra ma, non da tutte le combinazioni a tutte le altre.



Si può passare dall'1 al 2, dal 2 ancora al 2, dal 2 al 3, oppure dal 3 ancora al 3, ma non si può passare mai dal 3 all'1. Questo costituisce già una prima legge all'interno di questo processo casuale. La cosa si complica ulteriormente se si passa da gruppi di 3 a gruppi di 4; è lì, dice Lacan, che inizia il significante. Questa faccenda serve a dimostrare come dal caso si passa al significante, per spiegare

⁷¹ Cfr. J. Lacan, op. cit., p. 43 sg.

che l'inconscio non è una memoria che sarebbe al di sotto della memoria. È semplicemente per il fatto che c'è una combinatoria di significanti che questa cosa ad un certo punto funziona da sé.

R. Ferigolli: *Ammesso che l'aggeggio funzioni, sarei un po' in dubbio che si tratti solo di una pura e semplice combinatoria, proprio perché ci dovrebbero essere queste leggi.*

Perrella: La legge da dove viene fuori? In qualche modo la legge interviene perché è stata fatta questa operazione di taglio in tre prima e poi in quattro. Se noi non operiamo questo taglio in questa catena casuale di + e di -, non c'è più nessuna legge. La legge interviene quando si introduce la discontinuità. Del resto la cosa potrebbe essere intesa nei termini della teoria dell'informazione, ma non posso spiegarvi tutto questa sera perché lì ci sarebbe tutta la questione del rumore e della ridondanza che si rende necessaria per evitare il rumore.

Si giunge alla determinazione che l'unica cosa che permette di evitare gli errori che ci possono essere nella trasmissione del messaggio, senza impiegare per questo altra energia, deriva dal fatto che i significanti – loro non usano il termine “significante” evidentemente – si concatenano uno con l'altro, non sono indipendenti. Perché se noi dovessimo trasmettere una serie di + e di - come quella che abbiamo appena visto, nel caso che ci fosse un errore nella trasmissione, non avremmo nessunissimo modo di ricostruire il testo originario. Se invece parliamo di 1, 2, 3, se c'è un errore vediamo che le cose non tornano e possiamo eliminarlo.

Ciò su cui vi prego di far attenzione, al di là dei giochetti, degli esempi che vi faccio – che hanno una funzione molto ricreativa –, è che dobbiamo cercare di non antropologizzare la questione. Insomma l'inconscio non è umano. L'inconscio è una faccenda di significanti e pertanto non ha nulla a che vedere con gli umani.

Il problema qual è? Che l'uomo non è altro che un effetto di questa struttura profonda, disumana. Se non ci fosse la struttura disumana nel profondo l'uomo andrebbe a farsi benedire. Come giustamente fa, perché essendo umano non può far altro che farsi benedire.

28 febbraio 1980

XV. *Le impasses* della comunicazione

La cosa che risulta più evidente, quando ci si accinge ad un lavoro teorico in psicanalisi – ma non solo – è che non è possibile che ci sia rigore nell’elaborazione, se lo studio di ciò che dice un autore non viene ripreso dal di dentro, in un percorso in cui sia in gioco il soggetto stesso che legge quello che trova scritto. Lungo questo sforzo di precisazione di alcuni termini fondamentali, che non bisogna assolutamente dare per scontati – come quelli di piacere, godimento, pulsione ecc. –, ho cercato di stabilire alcuni punti di riferimento nella scienza attuale, grazie ai quali potremo cercare di cogliere ciò che costituisce la specificità della posizione di Freud a proposito di alcune questioni, come quella, per esempio, del secondo principio della termodinamica.

Questo principio stabilisce che l’entropia tende al massimo. Per cui ci si potrebbe chiedere, quando si parla di piacere, che relazione c’è fra l’idea che Freud si fa del piacere e queste nozioni scientifiche, e quali sono i cambiamenti che Freud stesso vi apporta.

1.

Occorre intendere bene la tesi freudiana per cui il piacere deriva dal riconoscimento del già noto. C’è un punto, in *Al di là del principio del piacere*, in cui Freud, a proposito delle favole raccontate ai bambini, dice che bisogna siano proprio uguali, e pone tutto ciò sotto il principio della compulsione a ripetere⁷². Vi sfido però a fare una prova: andate una sera a vedere un film che vi piace moltissimo, ritornate poi una seconda, una terza e una quarta sera. Andateci per un mese di seguito e poi mi direte se vi farà ancora tanto piacere questo film. Prima di giungere a poter intendere questo fatto, insieme alla constatazione di Freud sulle storie raccontate ai bambini – bisogna dire che Freud parte anche da cosette così, da esperienze minime – mi pare che ci sia da fare una strada piuttosto lunga.

La volta scorsa avevo cercato di spiegarvi che cos’è il secondo principio della termodinamica, accennandovi alla relazione che interviene fra questo principio e la teoria dell’informazione. Il problema che si pone è questo: se in ciò che si chiama natura l’entropia tende ad aumentare sino a raggiungere uno stato di equilibrio, come e da dove è possibile il piacere? Se il piacere derivasse dal raggiungimento di questo stato di equilibrio, nulla farebbe più piacere della noia.

Eppure Freud sembra dire proprio questo: il piacere deriva dal raggiungimento di questo stato di equilibrio. La cosa non è così semplice come può sembrare. Per cercare d’intendere questo, visto anche che le metafore di cui Freud si serve sono tratte dalla fisica (come abbiamo visto la volta scorsa, leggendo un passo scelto quasi a caso dai *Tre saggi sulla teoria sessuale*) vediamo che relazione c’è fra la teoria dell’informazione e la termodinamica.

Bisogna dire che sono congegni – questi della teoria dell’informazione – piuttosto recenti, in particolare il teorema di Shannon è del 1946, mentre la prima volta che è stata notata con precisione la sostanziale identità che c’è fra la teoria dell’informazione e la termodinamica è stata nel 1956, in un libro di Léon Brillouin⁷³.

In che modo Shannon quantifica l’informazione? L’esistenza della quantificazione ci fa capire quanto siamo distanti da ciò che è in gioco in psicanalisi, dov’è notorio che c’è ben poco di quantificabile. Anche se, bisogna sottolinearlo, Freud non ha mai rinunciato a ciò che chiama il punto di vista economico, cioè non ha mai rinunciato a sottolineare l’importanza, dei fattori quantitativi nei processi psichici. Ma che cos’è, prima di tutto, l’informazione di cui stiamo parlando?

Dicevamo la volta scorsa che bisogna distinguere tra informazione e significazione. Se io vi do un’informazione qualunque, se vi dico “adesso è sera”, nel senso comune della parola vi do certamente un’informazione ma, nel senso della teoria dell’informazione, non ve ne do nessuna, perché sul fatto che adesso sia sera non c’è la minima ombra di dubbio.

Per un altro verso non c’è nessun bisogno che ci sia qualcuno che dia un’informazione perché informazione ci sia. Vediamone la ragione. Per riassumere in poche parole i risultati della teoria dell’informazione, mettiamo che accada un evento qualunque. Da questo evento, per il fatto che viene

⁷² S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), OSF 9, p. 221 sg.

⁷³ L. Brillouin, *Science and Information Theory*, Academic Press, New York 1956.

percepito, per il fatto che ci si accorge che è accaduto, si trae dell'informazione. Ovvero, prescindendo da quello che si può di volta in volta imparare, una cosa è sempre certa in tutti i casi: si impara che è accaduto.

Al di là di tutto ciò che può essere la significazione di questo evento, una volta che è stato introdotto e percepito, l'informazione che se ne trae è che questo evento si è verificato. In altri termini l'informazione è quantificabile solo a patto di prescindere completamente della significazione: solo a patto di considerare, di un determinato evento, semplicemente che si è prodotto, a prescindere da tutto ciò che significa. Questo, se volete, è il limite della teoria dell'informazione, ma è anche l'interesse della teoria stessa nella misura in cui costituisce un modo per deantropologizzare, se mi permettete questo termine orrendo, ciò che si chiama comunemente la comunicazione.

Shannon parte dal presupposto che l'informazione è inversamente proporzionale alla probabilità del prodursi dell'evento stesso. Secondo la legge di Boltzmann, l'entropia è direttamente proporzionale alla probabilità, per esempio, di determinati stati di un gas. L'entropia cresce, dunque, col crescere delle probabilità, mentre l'informazione diminuisce col crescere delle probabilità. Perciò, con il diminuire delle probabilità, cresce una quantità che è il contrario dell'entropia e che Brillouin chiama neghentropia, sarebbe a dire entropia negativa⁷⁴.

Dicevamo che tutto ciò può aiutarci a considerare in modo non antropomorfo la comunicazione, se non altro perché ci aiuta a porre la questione: se c'è dell'informazione, per chi c'è dell'informazione? Non direi che la teoria dell'informazione giunge a porsi questa questione in termini così espliciti, possiamo tuttavia porcela noi, ed è qualcosa attorno a cui non bisogna sbagliare. Di solito capita che anche i risultati scientifici di cose di questo tipo ci arrivino, per via di un certo discorso universitario, di nuovo antropomorfizzati, cioè ridotti di nuovo alla solita pappardella per cui la comunicazione diventa il fatto che uno comunica con un altro (comunione, comunicazione e cose di questo tipo).

Perché ci sia comunicazione abbiamo bisogno di alcune cose. Abbiamo bisogno di un messaggio che si trasmetta, a partire da una fonte, attraverso una via, per giungere a una destinazione. Abbiamo bisogno di un codice che possa permettere l'operazione di codifica e di decodifica, prima di giungere alla via e all'uscita. In termini analitici il codice è ciò che Lacan chiama il luogo dell'Altro, comunque teniamo da parte questo, che per ora non ci interessa.

Torniamo al nostro assunto: l'informazione è quantificabile, vediamo come. Indichiamo con $H(X)$ la quantità di informazione di un messaggio. Secondo il primo teorema di Shannon questa quantità costituisce non l'informazione dell'intero messaggio, ma il valore medio d'informazione per ogni simbolo del messaggio. Se il messaggio, per esempio, è composto da cinque simboli, con la quantità di informazione si intende la media di quante informazioni trasmette ciascuno di questi simboli.

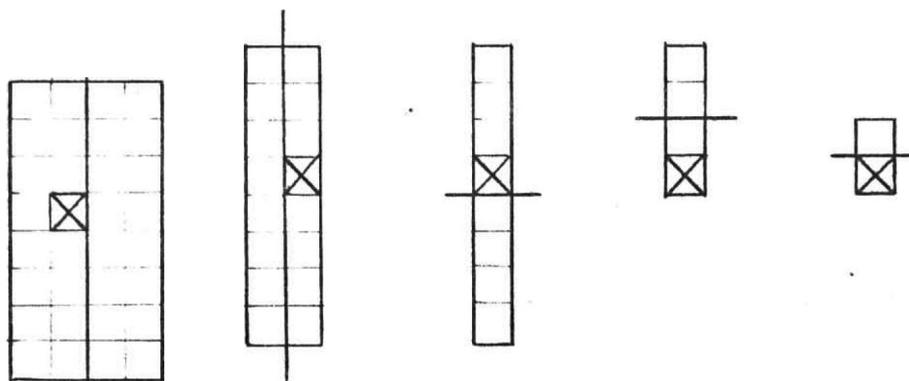
Esiste dunque una quantità totale di informazione che è uguale al prodotto di questa $H(x)$, cioè di questa quantità media, per il numero n dei simboli usati per trasmettere il messaggio. Nella teoria dell'informazione, per motivi pratici, si usa il codice binario, che ha due soli significanti: S_1 o S_2 .

Il fatto di usare un alfabeto binario corrisponde ad un motivo di praticità, ma anche ad un motivo teorico. Sappiamo che occorrono almeno due significanti – appunto S_1 ed S_2 – perché ci sia effetto di significazione. Ma qui siamo ad un livello che è completamente diverso sia da quello del significante sia da quello della significazione. È solo il fatto di usare un alfabeto a due significanti, un alfabeto binario, che permette di misurare la quantità d'informazione con quell'unità di misura che si chiama il bit.

Vi faccio un esempio molto semplice di come può funzionare la cosa. Se noi abbiamo un mazzo di 32 carte e vogliamo identificare in quale posizione si trova una di queste, abbiamo bisogno di una quantità d'informazione determinata pari a 5 bit⁷⁵. Perché 5 bit? La cosa è molto semplice: corrisponde ad una serie di cinque scelte binarie. Facciamo l'esempio:

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 153.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 2 sg.



Abbiamo 32 caselle, mettiamo che siano 32 carte. Per identificarne una (x) possiamo procedere così: è a destra o a sinistra della mezzeria? Eliminiamo la parte in cui non compare la carta x e ripetiamo la stessa operazione. Procediamo sempre con dei tagli, scegliendo la metà in cui compare la x ed eliminando l'altra. Alla quinta operazione abbiamo trovato la casella che c'interessava. Ecco perché i necessari bit. Sono cinque.

Il problema che ci ponevamo era quello di sapere *per chi* è l'informazione. Da questa teoria risulta che, perché ci sia informazione, non occorre assolutamente che ci sia un soggetto per il quale venga data l'informazione. Sono cose alle quali noi siamo abituati, nella misura in cui abbiamo già stabilito che non c'è mai un messaggio che venga comunicato ad un soggetto. Non ci si rivolge mai ad un soggetto, il destinatario non è necessariamente un qualcuno.

Se noi prendiamo due serie di cose messe in relazione fra loro, per esempio una serie con dei padri e certe taglie di abiti, e una serie composta dalle rispettive figlie e le loro taglie, possiamo vedere che le taglie dei padri ci danno una certa informazione sulle taglie delle figlie. Esisterà quindi un certo rapporto, in base ad una certa probabilità, per il quale c'è una relazione fra le taglie delle figlie e le taglie dei padri. In altri termini c'è una relazione che passa dalle prime alle seconde, senza che evidentemente ci sia nessun messaggio (nessuna cosa detta, nessuno scambio di parole) fra le taglie dei padri e le taglie delle figlie.

C'è informazione perché esiste un rapporto con una certa probabilità fra le prime e le seconde. In questo caso abbiamo però una relazione non perfetta, perché la probabilità che ci sia una corrispondenza fra le taglie dei padri e quelle delle figlie è piuttosto limitata. Cioè non possiamo desumere a priori, dal fatto che il padre abbia la taglia X, che la figlia avrà la taglia Y. C'è soltanto un certo margine di probabilità. In altri termini lungo la via di comunicazione sussiste una certa incertezza, che può venire a sua volta quantificata.

Abbiamo in questo caso cinque funzioni⁷⁶:

- H(X)
- H(Y)
- T(X;Y)
- H(X|Y)
- H(Y|X)

La prima, H(X), è la quantità d'informazione media per simbolo della sorgente del messaggio.

H(Y) è invece la quantità di informazione media per simbolo dei messaggi ricevuti.

Queste due quantità di informazione bisogna che siano distinte perché, lungo la via di trasmissione dell'informazione, possono prodursi dei processi per cui c'è un'alterazione di queste grandezze. In altri termini non tutte le vie di trasmissione sono vie senza rumore. Il rumore è ciò che modifica la trasmissione. Per fare un esempio banale, se per esempio uno parla al telefono, non tutto ciò che si sente viene capito perfettamente; possono intervenire dei rumori di fondo o delle interferenze. Siccome esiste una differenza fra la quantità d'informazione all'inizio e al termine della via di

⁷⁶ Cfr. C. E. Shannon, W. Weaver, *La Teoria matematica delle comunicazioni*, Etas, Milano 1971, p. 22. Le citazioni esplicative delle formule sono prese da questa pagina.

comunicazione, questa variazione porta alla possibilità che ci sia ambiguità o equivoco, vale a dire del rumore.

La funzione $T(X;Y)$ indica la quantità d'informazione trasmessa.

$H(X|Y)$ è chiamata anche *equivocazione*, è «l'incertezza nella sorgente dei messaggi quando il segnale è noto», e corrisponde all'informazione perduta a causa del rumore della via.

$H(Y|X)$ corrisponde a «l'incertezza nei segnali ricevuti se sono noti i messaggi inviati, ovvero la parte falsa di informazione del segnale ricevuto, dovuta al disturbo». Possiamo chiamare questa *ambiguità*.

Va da sé che la comunicazione è perfetta se non interviene rumore e cioè se ad ogni simbolo d'entrata corrisponde perfettamente un simbolo all'uscita, quindi $T(X;Y)$, cioè se la quantità d'informazione trasmessa, è uguale sia all'entrata che all'uscita. In questo caso l'ambiguità è uguale all'equivocazione e quindi è uguale a zero. Insomma se non c'è rumore lungo la via di comunicazione non c'è né ambiguità né equivocazione.

Sta di fatto che nella quasi totalità delle vie di comunicazione interviene del rumore, cioè qualcosa che disturba la trasmissione, qualcosa che modifica la quantità delle informazioni trasmesse. Non è difficile capire che la quantità di informazione $H(X)$ e $H(Y)$, nel loro rapporto, non può che diminuire, stando al ben noto principio della termodinamica. In una trasmissione ci può essere diminuzione dell'informazione, non certo aumento, perché tutto ciò che, attraverso il canale, si aggiunge come rumore non fa che aumentare la possibilità d'equivoco. Vedremo che c'è un'eccezione a questa regola, ovvero i sistemi biologici.

2.

Abbiamo detto che l'informazione è inversamente proporzionale all'entropia. Ritorniamo un attimo a quello che dicevamo la volta scorsa a proposito della legge di Boltzmann. Dopo aver eliminato il divisorio che teneva distinti i due gas, per un certo tempo questi continuano a rimanere distinti, ma poi tendono a mescolarsi. Avevamo aggiunto che lo stato dei due gas, nel momento in cui sono separati, contiene un minimo di entropia e un massimo d'informazione.

Non potremmo però pensare il contrario? Non potremmo pensare cioè che, in quelle condizioni in cui i due gas sono ancora separati basta pochissima informazione per sapere da che parte sarà una molecola di uno dei due gas, mentre nel caso in cui i due gas sono confusi occorrerà molta più informazione? Il fatto è che l'entropia è direttamente proporzionale all'informazione, anche se avevamo detto che è inversamente proporzionale. Insomma, nel momento in cui tutto è confuso, occorre molta più informazione per descrivere il loro mescolamento.

L'entropia è direttamente proporzionale all'informazione che *non si ha*. Insomma l'entropia misura la mancanza d'informazione, per cui il disordine massimo corrisponde all'informazione minima che si ha. Se dovessimo invece descrivere accuratamente lo stato di confusione dei due gas, non dovremmo far altro che descrivere tutte le traiettorie di tutte le particelle, cioè una cosa che non finirebbe mai.

Avevamo detto che per la teoria dell'informazione non è assolutamente essenziale la presenza del soggetto. Ma quando diciamo che l'entropia è direttamente proporzionale all'informazione che non si ha, non stiamo reintroducendo il soggetto? Occorre che ci sia qualcuno che non ha questa informazione. Come ci si può aspettare il soggetto parte, prende il via, da un non sapere.

Ritorniamo dunque alla domanda: per chi è l'informazione? Abbiamo detto: per la destinazione del messaggio. Nel caso dei due gas, per avere dell'informazione sullo stato in cui si trovano, occorre compiere una operazione di misura. Che cosa significa compiere una operazione di misura? Significa semplicemente stabilire una via di comunicazione fra una certa situazione "x" e una certa unità di misura "y". Se vogliamo misurare questo tavolo, dobbiamo stabilire una comunicazione fra il tavolo ed il metro, per esempio. Questo comporta che, compiendo un'operazione di misura, si ottiene dell'informazione e così facendo si produce della neghentropia. Ma cosa consente la produzione di questa neghentropia? Occorre evidentemente che venga aumentata l'entropia esterna al sistema. In

poche parole, per compiere una qualunque operazione di misura bisogna spendere dell'energia che, in parte, ci ritornerà come informazione – cioè come neghentropia – ed in parte sarà perduta.

Ora potremmo mostrare, in base ad una specie di paradosso della fisica che porta il nome di *demone di Maxwell*, che è possibile produrre neghentropia andando apparentemente contro il secondo principio della termodinamica, come nel caso dei sistemi biologici.

Se vi do tanti dettagli è perché mi sembra di un qualche interesse cercare di comprendere questi meccanismi, perché non sono così distanti dalle questioni che si pongono, non tanto nella pratica, quanto sicuramente nella teoria della psicanalisi. Quanto vi racconto mi sembra una parabola attorno alla relazione che c'è fra il sapere ed il reale. Non mi sembra che ci siano altri modi d'interrogare termini come il "reale", il "sapere", la "verità", se non mettendoli alla prova del reale, di quel reale che la scienza fa funzionare.

Vediamo in che consiste questo paradosso del *demone di Maxwell*. Prendiamo un congegno, simile a quello che vi avevo mostrato la volta scorsa a proposito di Boltzmann, cioè un recipiente diviso a metà, in entrambi gli scomparti mettiamo però i due gas già completamente mescolati. Partiamo cioè dallo stato di massima entropia. Poniamo che fra i due scomparti ci sia un'apertura e che su questa apertura ci sia un dispositivo. Questo dispositivo sarebbe il *demone di Maxwell*. Chiaramente non esisteva veramente un dispositivo di questo genere, perché questo era un esperimento mentale di Maxwell per vedere come fosse teoricamente possibile contraddire il secondo principio della termodinamica.

Il dispositivo è fatto in modo tale da essere in grado di riconoscere le particelle del gas "a" e quelle del gas "b", permettendo alle molecole del gas "a" di andare solo da destra verso sinistra, e a quelle del gas "b" di andare solo da sinistra verso destra.

È chiaro che se esistesse un tale dispositivo, in grado di organizzare in questo modo il passaggio delle particelle, dopo un certo tempo arriveremmo alla situazione da cui eravamo partiti nel caso dell'esperienza di Boltzmann, cioè avremo tutto il gas "a" da una parte e tutto il gas "b" dall'altra. Se un simile congegno esistesse, questo sarebbe in contraddizione col secondo principio della termodinamica? Pare che su questo problema molti fisici si siano rotti la testa per diversi decenni. In conclusione si è visto che un congegno di questo tipo è possibile, ma che questo non contraddirebbe affatto al secondo principio della termodinamica. Solo in apparenza si giunge ad un livello massimo di ordine senza aver prodotto entropia, senza cioè aver perso energia. Anche se si tratta soltanto di lasciar passare le particelle da una parte all'altra, per poterle riconoscere il demone ha bisogno d'informazione e, per averla, deve compiere un'operazione di misura. Quindi non fa altro che trasformare in informazione della neghentropia e, successivamente, restituire questa informazione in forma di neghentropia.

Insomma, parte della neghentropia si trasforma in informazione. Questa trasformazione ha l'effetto di separare i due gas e di produrre neghentropia, ma la somma complessiva mostra comunque una diminuzione della neghentropia totale. Cioè, per poter riconoscere e misurare tutte queste particelle di gas, il demone dovrebbe spendere tanta energia da aumentare in ogni caso l'entropia all'esterno del sistema. In altri termini il sapere di questo supposto demone deriverebbe dalla misurazione, ma appunto la misurazione è una forma di comunicazione in cui si produce informazione, consumando neghentropia. Badate bene, stiamo a questo punto distinguendo la nozione di neghentropia da quella di informazione, vedremo poi meglio come.

3.

Tutto questo ragionamento sul demone di Maxwell⁷⁷ non è così astratto come sembrerebbe, perché dei congegni di questo tipo esistono in natura. Esistono in natura, per esempio, delle membrane che lasciano passare una sostanza "X" e non una sostanza "Y", solo che ciò che caratterizza i sistemi biologici è che l'osservatore, il "demone", è incluso all'interno del sistema stesso. Ebbene è questo – il fatto che l'osservatore sia incluso nel sistema – ciò che consente che ci siano dei sistemi di

⁷⁷ Sul demone di Maxwell vedi L. Brillouin, *Science and Information Theory*, op. cit., cap. 13.

retroazione. Pensate un attimo all'esempio che facevamo la volta scorsa di quella reazione chimica a retroazione, in cui la sostanza "X" catalizza la reazione di sé stessa.

Pensiamo, per esempio, ad un enzima che riconosce una determinata sostanza, e quindi, se la riconosce, vuol dire che in qualche modo la misura. Un enzima dunque riconosce – cioè misura –, le sostanze delle reazioni che catalizza. Un enzima ha dunque un sapere, diciamo così, sulle sostanze con cui si incontra. Chiamiamo qui sapere il fatto che c'è una trasformazione di neghentropia in informazione e successivamente d'informazione in neghentropia. Quando un enzima catalizza una determinata reazione chimica, impiega inizialmente dell'energia per poter compiere una misurazione; successivamente trasforma questa informazione in neghentropia, cioè organizza delle sostanze, che si trovavano in uno stato di disordine, in una struttura ordinata, anzi preordinata.

È ciò che accade con la struttura del DNA, che serve a modellare le diverse proteine delle cellule. Questo sapere non inerisce, evidentemente, ad un osservatore esterno all'enzima stesso, ma è ciò che abbiamo indicato qualche volta come il *sapere del significante*. Racconto queste cose come una parabola, per spiegarvi che cosa significa che il sapere è del significante, non del soggetto (l'inconscio non è come un recipiente sommerso da qualche parte, che contiene una memoria messa sotto chiave). L'inconscio esiste semplicemente nella svista, l'inconscio è il *sapere* dei significanti, come dice Lacan in quel seminario dal titolo *Il non saputo che è saputo da una svista*⁷⁸.

Finché siamo al livello del sapere non abbiamo ancora nessun bisogno di supporre un soggetto. Il fatto di supporre un soggetto e di supporlo sapere – come accade nel *transfert* –, è semplicemente un errore. È né più né meno ciò che ho chiamato per voi qualche volta: "l'errore nevrotico".

Insomma, qualunque meccanismo di retroazione (non è un caso che Freud, quando parla del *Nachtrag*, che è ciò che regola tutti i processi significanti, si riferisca a un meccanismo di retroazione) implica che lo stadio finale sia in qualche modo già presente, nel senso di già saputo, anticipatamente, nello stadio di partenza. È questo che dà l'impressione, nei fatti naturali, che ci siano dei processi teleologici.

Kant nella *Critica del giudizio* mette insieme ciò che accade nei processi artistici e ciò che accade nella natura. Che cosa hanno in comune queste due cose? La teleologia. E questa deriva dal meccanismo della retroazione. Insomma, in un meccanismo come quello, per esempio, del modellarsi di una proteina su un tratto di RNA, dove la sequenza finale degli aminoacidi è "già saputa" fin dall'inizio.

È solo per questo sapere che cessiamo dire che il sapere inerisce alla dimensione della sembianza. In altri termini la sembianza è quell'effetto della circostanza per cui i significanti, concatenandosi l'un l'altro, costituiscono un sapere a prescindere dal soggetto. Noi sappiamo però che, per tirare fuori un coniglio dal cappello, bisogna prima avercelo messo: e allora da dove viene questo sapere? Da dove viene l'organizzazione dei sistemi biologici?

In primo luogo, come possiamo definirli? Sono quei sistemi chimici che hanno la capacità di riprodursi, e in ciò si differenziano da quelli non biologici. Tutto qui. Ciò che si chiama la vita sta in questo. Un minerale un cristallo, anche se organizzato, anche se strutturato, non si riproduce, al contrario di una cellula.

Questo deriva dall'entropia che si produce al di fuori del sistema stesso e che, solo all'interno del sistema, è compensata dalla produzione di neghentropia, che coincide poi con il formarsi della struttura biologica stessa. La vita non si sarebbe creata sulla terra se non ci fosse stato il sole a fornire in continuazione neghentropia, che viene trasformata in informazione e che, a sua volta, viene trasformata in neghentropia. Questo permette il passaggio, diciamo così, dai livelli bassi di organizzazione ai livelli più alti.

Se però facciamo la somma complessiva di tutto, risulterà un consumo di neghentropia, quindi un tendere al massimo dell'entropia. Che cos'è in definitiva l'entropia, dal nostro punto di vista? In che modo possiamo considerare analiticamente una nozione fisica come quella di entropia per accostarci

⁷⁸ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Le séminaire. Livre XXIV (1976-77)*, pubblicazione parziale in *Ornicar?* 12/13 (1977); 14 (1978); 15 (1978); 16(1978); 17/18 (1979).

alla nozione di pulsione di morte? Possiamo considerarla il sapere che non si ha, cioè il sapere che un soggetto non ha, perché è il sapere della cosa stessa.

Se noi prendiamo il solito congegno con i due gas mischiati, noi non sappiamo nulla della distribuzione di questi due gas, ma i due gas sì. Ciascuna particella “sa” qual è la sua traiettoria, è l’osservatore che non può saperlo. Insomma se, come dice Lacan, il reale è senza legge⁷⁹, questo è così solo perché c’è un sapere dall’esterno che dà la misura di questo “essere senza legge” del reale. Il reale è senza legge per chi è al di fuori del reale, cioè per il soggetto. In altri termini definire il reale come l’impossibile implica, come tutte le determinazioni negative – impossibile così come inconscio –, che ci sia una limitazione nella verità di questa denominazione. Ma la verità di questa denominazione è data dal fatto che il soggetto si pone come escluso. Ovvero è ciò che viene escluso nel momento in cui si compie l’operazione di determinazione dell’oggetto.

\$ < > a

Il soggetto non è altro che ciò che resta del *taglio* in base al quale si costituisce l’oggetto.

Insomma la traiettoria di una particella è impossibile da sapere ed è in questo impossibile da sapere che sta il reale della questione: non è saputa da nessuno se non dalla particella stessa, come la teoria dei quanti ha dimostrato. Solo che, in questo modo, corriamo ancora il rischio di antropomorfizzare la particella, nella misura in cui le attribuiamo un sapere: in realtà, va da sé che la particella, non avendo una mente, non sa proprio nulla. Il fatto è che questa particella, questo reale, non è altro che questo sapere che noi *non* abbiamo. Insomma il reale è il sapere che il soggetto non ha, per questo è l’inconscio. Tuttavia anche un sapere che non si ha rimane pur sempre un sapere. In definitiva: il reale è l’impossibile a sapersi, ma anche, in ultima analisi, *sapere*.

Vi potreste chiedere: perché il sapere è il godimento dell’Altro? perché il reale è sapere. Questo passaggio che ho fatto alla fine sulle nozioni di reale, d’inconscio ecc., non implica affatto che l’inconscio venga immaginato come un sistema chiuso. L’inconscio, dice Freud, è l’atto psichico, che è di per sé inconscio. Ma che cosa vuol dire che l’atto psichico sia di per sé inconscio? Vuol dire che esiste un sapere che non si sa, laddove tutti gli esseri umani sulla faccia della terra fanno solo quel sapere che fanno. Tutta la parabola tendeva a dimostrare che il sapere, di per sé, non si sa. Tanto è vero che una sostanza chimica, che non sa assolutamente nulla, è, in definitiva, del sapere. È tanto sapere che si può riprodurre che giunge addirittura a un *saper fare* senza che tutto ciò inerisca alla benché minima ombra di soggetto.

R. Ferigolli: *Sulla questione della retroazione lei ha detto che sembra ci sia un sapere già saputo fin dall’inizio. In effetti per quanto riguarda il sistema biologico della cellula del DNA, fino alla struttura quaternaria della adrenalina c’è un accordo. Cioè possiamo prevedere la struttura ultima della adrenalina a partire dal DNA. Questo mi lascia perplesso sul fatto che vada, pari pari, in quello che Freud chiama Nachtrag. Cioè che la catena si chiuda per intervento di un significante diverso, che non troviamo invece nella catena biologica. Se supponiamo un evento che retroattivamente dà senso a un evento reale o immaginario che si situa nel passato, questo non lo troviamo nel sistema biologico, se non come errore.*

Bisogna non giungere subito alla nozione di anomalia. Ho fatto l’esempio del tumore perché era il più evidente, in realtà ciò che vi mostrerò la volta prossima è che i sistemi biologici si caratterizzano per riuscire ad estrarre informazione dal rumore. È per questo effetto di equivoco che c’è nella trascrizione, che avviene il passaggio da una struttura più semplice ad una struttura più complessa, senza che ciò porti necessariamente alla cosiddetta degenerazione, anzi proprio il contrario.

R. Ferigolli: *Non era quello il punto. Il punto era che, se c’è una concatenazione che si chiude nel sistema biologico, in quello che succede normalmente, la catena è già chiusa all’inizio e fino alla*

⁷⁹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-1976)*, Astrolabio, Roma 2006, p. 134.

fine continuerà a funzionare. Per quanto ci riguarda nell'ambito della psicanalisi, retroattivamente, avviene qualche cosa che chiude la catena, dopo. Non è indifferente quello che accade in un secondo tempo, mentre accadrà sempre quello nel sistema biologico.

Fa bene a sottolineare questa differenza, che però mi pare solo apparente. Il DNA dice sempre la stessa cosa: una sequenza, una successione che viene ristampata ed è sempre quella. A parte il fatto che se noi consideriamo il tempo non è vero che il DNA rimane sempre uguale, perché invece si modifica. Basta vedere il modificarsi delle specie. Prendiamo ora il caso di una sequenza, non più di proteine come nel caso del DNA, una sequenza di significanti associati nel cosiddetto ricordo, che a un certo punto si modificano per l'intervento di un significante nuovo. È ciò che accade nell'interpretazione. Ammettiamo di avere una sequenza di significanti: A, B, C, D, E ecc. e che ognuno corrisponda ad un'epoca diversa della storia del soggetto. È il caso della scena primaria, per esempio, che viene ritrascritta, rielaborata, dice Lacan, in ciascuna svolta importante nella vita di ciascuno. Mettiamo che tutte queste cose corrispondano ad A, B, C, D, E.

La catena sintagmatica, la catena che noi troviamo nel dire, nel momento in cui qualcuno lo dice – durante le libere associazioni –, ha una struttura diacronica? No. La retroazione è possibile solo perché la struttura è lì, sincronica. Cioè tutto è presente: la scena primaria, che risalirà a cinquant'anni prima, è attuale, lì, in quel momento. Perché tutti i ricordi sono ricordi di copertura? No, ma perché tutti i ricordi sono attuali.

Non direi insomma che il DNA funzioni come la catena dei significanti, casomai il contrario. Il termine "retroazione" funziona nella misura in cui noi consideriamo cronologicamente la cosa. In realtà il fatto che ci sia retroazione ci chiarisce che non esiste questo ordine cronologico. L'inconscio, dice Freud, ignora il tempo, cioè è tutto lì, attuale, nel momento in cui si parla. Se c'è un lapsus, l'inconscio è lì, in quel lapsus, non sta da qualche altra parte. È retroattivamente, a partire dal lapsus, che noi diciamo che c'era l'inconscio prima, ma l'inconscio è lì.

È chiaro che dovremo fare i conti, ad un certo punto, con il fattore tempo, ma per non intendere il tempo nel senso banale del termine, dobbiamo ricavarlo al culmine di questa sincronia. In altri termini dobbiamo giungere a pensare ad un tempo irreversibile, assolutamente irreversibile. Il tempo irreversibile con cui abbiamo a che fare è il tempo del godimento, quel tempo per cui Freud dice che il fattore determinante del godimento è il ritmo.

Spero arriveremo a dimostrare queste cose. Il tempo irreversibile non si dà però se non a partire dalla sincronia dell'atto di parola. Questo termine, "sincronia", può portare qualche equivoco. Forse non è tanto questione di sincronia quanto di attualità: il passato non esiste se non nella misura in cui ce ne ricordiamo e, siccome lo ricordiamo in questo momento, è presente. Si pone, allora, la questione della rimozione. Com'è che alcune cose dimenticate ad un certo punto vengono ricordate nell'analisi? Dov'era questo qualcosa che non ricordavamo, se il passato non esiste che come attuale? Non era semplicemente da nessuna parte. Quando ce lo siamo ricordato lo abbiamo inventato, cioè è lì che la prima volta sorge. Non c'è rimemorazione, insomma.

È semplicemente per questo che non esiste garanzia dei risultati dell'analisi. Freud stesso si chiede: che cosa ci garantisce che i percorsi che noi facciamo siano gli stessi che sono stati percorsi nel momento in cui c'è stata la dimenticanza? Non ce lo garantisce proprio nessuno, a maggior ragione perché questi percorsi non sono mai stati fatti prima!

Freud non giunge a dire questo, evidentemente. Per lui esistono delle fasi di sviluppo, dove si colloca anche la rimozione. Non che questo sia falso, beninteso. Si tratterà però di derivare la dimensione genetica, l'ontogenesi e, perché no, perfino la filogenesi. Non è escluso che al termine di questo percorso potremmo riuscire a dare un senso a ciò che Freud dice sulla filogenesi.

Proporrei di ricavare tutto ciò a partire da una assoluta radicalizzazione del problema e cioè a partire da questo tentativo di smetterla di pensare a queste cose in maniera antropomorfa. Se riusciremo, andremo piuttosto lontani su questa strada.

XVI. La vita e il suo sapere

Prima di tutto vorrei darvi ancora pochi cenni sulla nozione d'informazione, che ci potranno essere utili in seguito per capire qualcosa di più della pulsione.

La volta scorsa, a proposito di quel congegno immaginario che va sotto il nome di “demone di Maxwell”, avevamo introdotto la distinzione tra la nozione d'informazione e quella di neghentropia, nozioni che in un primo momento sembrava avessimo considerato equivalenti. Ciò che risultava era che i sistemi dotati di ciò che si chiama vita (i sistemi biologici) trasformano la neghentropia (cioè l'energia) in informazione, esattamente come quel sistema immaginario che abbiamo chiamato demone di Maxwell. Salvo poi ritrasformare quest'informazione nuovamente in neghentropia. Per questo motivo si ha l'impressione che ci sia una diminuzione dell'entropia alla fine del processo, mentre l'entropia totale in realtà aumenta, conformemente al secondo principio della termodinamica. Quindi si stabilisce una corrente d'entropia che, pur aumentando globalmente, fluisce dall'esterno all'interno di questi sistemi e, al loro interno, crea una sorte di vortice, trasformandosi momentaneamente in neghentropia. Questa è ciò che avevamo chiamato struttura dissipativa. Va sottolineato che la distinzione tra interno ed esterno, tra un dentro e un fuori, è essenziale in questo contesto.

1.

Come può accadere che all'interno delle strutture viventi si produca questo rovesciamento della tendenza, questa inversione della corrente? Perché questa corrente di entropia, invece di fluire secondo la sua tendenza usuale, inverte il suo percorso e si trasforma nel suo contrario? Quali sono i requisiti che fanno sì che i sistemi biologici possano produrre questo effetto?

Se vogliamo mantenere la metafora idrodinamica della corrente, potremmo dire che i sistemi biologici riescono a fare questo perché sono abbastanza complessi da poter drenare questa corrente, cioè obbligarla ad invertire la sua direzione. Ciò che accade in una cellula non accade in un minerale qualunque, perché la cellula è molto più complessa di qualunque altro pezzo di materia. In altri termini, il passaggio dalla neghentropia all'informazione costituisce l'essenza stessa dei sistemi viventi, perché è ciò che permette loro di riprodursi. È la produzione d'informazione, tramite questa trasformazione ripetuta, che consente ai sistemi viventi di riprodursi. La ripetizione è un fattore costitutivo, che distingue la sostanza vivente da ciò che non lo è. Nella riproduzione, inoltre, non si creano copie identiche e questo apre alla possibilità, come aveva dimostrato Darwin già nel secolo scorso, di evolversi.

In altre parole la comunicazione che si stabilisce all'interno di un sistema vivente non è senza rumore, sono presenti pertanto sia ambiguità che equivoco, anzi se mancassero non ci sarebbe evoluzione, nonostante la perfetta comunicazione. La cosiddetta evoluzione implica che ci sia comunicazione con produzione di neghentropia. Da dove viene questa neghentropia? Viene dal rumore e dall'ambiguità insita nella comunicazione stessa. Vediamo di capire meglio come.

2.

Sappiamo che nella comunicazione l'informazione, tra fonte e destinazione, non può che diminuire, conformemente al secondo principio della termodinamica, ed è questa diminuzione che la teoria dell'informazione chiama rumore. Ciò che accade invece nei sistemi biologici è il contrario, cioè si assiste ad un accrescersi d'informazione; si pone allora la questione di sapere da dove viene questo più d'informazione nei sistemi stessi.

La natura vivente è programmata in base al DNA. In che modo tale programma può arricchirsi invece di andare verso l'esaurimento? Da dove viene questo più di neghentropia e quindi d'informazione? Da dove viene questo che a noi appare un più *di sapere*? Ci poniamo queste domande anche per cercare di intendere il “più godere” di cui parla Lacan: se il sapere è godimento (dal momento che il reale è sapere e precisamente quel sapere che non si ha) da dove viene questo di più? Non viene certo dal nulla. In questo caso saremmo costretti a introdurre l'ipotesi di un Dio, ma

sappiamo che per tirar fuori un coniglio da un cappello occorre prima avercelo messo. Come c'è entrato questo coniglio nel cappello?

La biologia è giunta a fare l'ipotesi che questo più d'informazione provenga dal rumore. Insomma i sistemi biologici sono capaci di trasformare il rumore in informazione, traendo sapere dall'ambiguità. Consideriamo la cellula, che è un aggeggio molto complesso costituito al suo interno da varie cose: citoplasma, membrana... Tra tutte queste strutture c'è dell'informazione che passa, altrimenti sarebbero indipendenti. In aggiunta all'informazione che passa tra le varie strutture interne c'è anche dell'informazione che passa all'esterno, per esempio verso l'osservatore nel momento in cui questa cellula diventa oggetto di studio.

Dobbiamo cercare di distinguere l'informazione che passa all'interno e quella che passa all'esterno, attraverso l'osservazione del sistema stesso. Dobbiamo distinguerla anche perché è l'unico modo di intendere come possiamo parlare di significativo a proposito di queste cose cosiddette naturali.

Ciò che caratterizza l'informazione che passa tra le varie strutture di una cellula è che questa informazione ha carattere costrittivo: il DNA costringe la proteina a modellarsi in un determinato modo piuttosto che in un altro. Questa costrizione può essere totale o parziale. Se è totale c'è una riproduzione identica, quindi senza la minima ombra di equivoco. Ora potrebbe sembrare che la riproduzione identica sia il caso migliore, ma qui tocchiamo un apparente paradosso: se nei sistemi biologici ci fosse comunicazione senza ambiguità e senza equivoco non esisterebbero sistemi biologici. Non esisterebbero sistemi organizzati perché le cellule sarebbero costituite da un certo numero di strutture tutte identiche fra loro: in questo caso non ci sarebbe alcuna cellula. In altri termini l'informazione massima coinciderebbe con l'assenza totale d'informazione: perché ci sia informazione bisogna che la comunicazione avvenga con equivoco e ambiguità.

Facciamo il caso di una biblioteca formata da un certo numero di libri tra i quali passa dell'informazione, dato che un libro ne riassume un altro, lo cita o lo critica. Sapete che la cultura è fatta di libri che si criticano a vicenda: diceva Montaigne che si scrivono più libri sui libri che su qualsiasi altra cosa, evidentemente per un motivo strutturale al fatto stesso di scrivere. Ora, se fra i libri di una biblioteca ci fosse una comunicazione perfetta questi libri sarebbero sempre lo stesso, ripetuto in un infinito numero di copie.

La fonte di ciò che si chiama il sapere verrebbe allora dall'equivoco e dall'ambiguità che c'è nella comunicazione tra un libro e l'altro. Ricordate come avevamo definito l'ambiguità $H(Y|X)$. Questa formula dice che non tutte le informazioni di X , alla fonte del messaggio, viene trasmessa in Y , alla destinazione del messaggio; indica in altri termini l'incertezza che rimane in Y , cioè alla destinazione, quando X è noto, cioè quando siamo sicuri di quale fosse il messaggio in partenza. Va da sé che per poterli confrontare, per fare questo calcolo, dobbiamo conoscere sia il messaggio alla fonte che quello alla destinazione, altrimenti non avremmo la possibilità di misurare l'ambiguità. Tutto questo non può accadere nella comunicazione tra due individui, perché nessuno dei due può sapere qual era la X di questo messaggio: nessuno può stare al posto della fonte del messaggio che gli arriva. Ecco perché la comunicazione tra due individui non è quantificabile, non è riducibile alla teoria dell'informazione.

Esistono però dei casi in cui la differenza può essere misurata e questo accade in alcuni sistemi biologici, nelle telecomunicazioni o in cose di questo tipo. Il fatto è che, se noi consideriamo l'informazione che abbiamo in Y , indipendentemente da quella che avremmo in X (cioè alla fonte), questa incertezza alla destinazione del messaggio ci dà anche la misura della quantità d'informazione che noi abbiamo in Y , prescindendo dalla fonte. In altri termini, nel caso dell'ambiguità, c'è perdita d'informazione soltanto in relazione al messaggio così come si presentava sia all'entrata che all'uscita della via di comunicazione.

Se invece consideriamo la quantità d'informazione che giunge all'osservatore esterno, terzo rispetto a X e a Y , non è facile capire come – se noi sommiamo la quantità d'informazione X e Y nel momento in cui c'è stata ambiguità nella trasmissione del messaggio – la somma di X e di Y sia minore della quantità d'informazione di cui possiamo disporre. Il fatto che si sia prodotta questa ambiguità ci dà un'informazione supplementare sia rispetto a quella che abbiamo in X , sia rispetto a quella che abbiamo in Y .

Insomma: la quantità d'informazione alla fonte non è sicuramente aumentata quando il messaggio viene trasmesso alla destinazione, abbiamo quindi una diminuzione della stessa, a conferma del secondo principio. Tuttavia la quantità d'informazione trasmessa in toto al terzo aumenta quando il messaggio alla destinazione diventa autonomo, cioè quando si differenzia rispetto al messaggio che avevamo alla fonte. Aumenta l'informazione perché diminuisce la ridondanza dell'insieme. Possiamo esprimere questo dicendo che la quantità d'informazione totale di un sistema organizzato è uguale alla somma delle informazioni delle differenti sottostrutture, somma a cui bisogna aggiungere una quantità d'informazione che corrisponde all'ambiguità tra le sottostrutture.

3.

Ammettiamo di avere un sistema composto di alcune sottostrutture, A B C D, che si trasmettono dei messaggi: $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$; questi messaggi non sono perfetti, si produce dell'ambiguità. Un x esterno può però conoscere sia il messaggio in A e in B sia l'ambiguità, cioè quel rumore che si è prodotto tra A e B. Analogamente y fa lo stesso tra B e C e z fra C e D, come abbiamo schematizzato nella figura 1. Abbiamo così un livello gerarchico, poi un altro, sino a giungere ad un osservatore completamente esterno che potrebbe conoscere la somma della quantità d'informazione trasmessa tra tutte le strutture, più tutta l'ambiguità che si è prodotta tra tutte queste sottostrutture. Quindi la quantità d'informazione totale è di gran lunga superiore alla somma della quantità d'informazione di ciascun messaggio.



Questo implica che nei sistemi organizzati, grazie alla funzione di terzo, parte del rumore si trasforma in informazione: ovvero parte dell'entropia si trasforma in neghentropia. Però, perché ciò accada, è richiesta una condizione supplementare, ovvero che si considerino i messaggi 1 e 2 – che sono lo stesso messaggio che si trasmette lungo la via di comunicazione – all'interno di una struttura altamente complessa. Bisogna che fra 1 e 2 esistano, oltre alla via di comunicazione diretta, anche delle vie di comunicazione indirette, del tipo di quelle che abbiamo segnato sullo schema con A B (si legga A per B). Se non c'è A e B non c'è nessun modo di fare il confronto tra la quantità d'informazione in A e la quantità d'informazione in B. In altri termini, è possibile ottenere informazione a partire dal rumore, quindi neghentropia a partire dall'entropia, solo a condizione che l'operazione sia *ripetuta* diverse volte. La funzione chiave di questo processo è pertanto svolta dalla *ripetizione* e dal *terzo*.

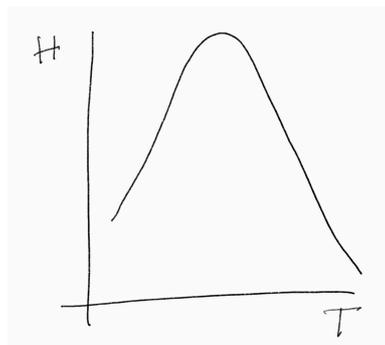
Nelle strutture altamente complesse il rumore che si produce nella comunicazione tra le sottostrutture da una parte produce l'aumento dell'informazione totale, ma parte del rumore non è più trasformabile in informazione, quindi si accumula come rumore fino al punto che, superata una certa soglia, produce la morte della struttura stessa. La morte che cos'è? È il fatto che, per un accumulo di rumore lungo le vie di comunicazione che legano la riproduzione delle parti di questo sistema, il sistema non può più riprodursi e va incontro all'invecchiamento. Traducendo in altri termini: la vita è possibile grazie alla stessa cosa che provoca la sua fine. La vita non si assicura come reale che a partire da ciò che le fa da limite, in altre parole a partire dalla morte. Ditemi voi se Freud dice altro in *Al di là del principio di piacere*.

4.

A questo punto dobbiamo però tenere conto di un altro fattore decisivo, il fattore temporale, come potevamo prevedere, dal momento in cui abbiamo sottolineato il ruolo fondamentale della ripetizione. Perché questo tipo di processo possa aver luogo, perché ci sia un accrescersi d'informazione, bisogna che la struttura stessa sia organizzata in modo da contenere una quantità sufficiente di ridondanza,

per ammortizzare gli effetti del rumore che si producono. Se non ci fosse questa ridondanza il minimo effetto di rumore, il minimo errore di trasmissione tra una sottostruttura e l'altra, lungi dal produrre un aumento d'informazione, produrrebbe subito la fine della struttura stessa.

Abbiamo dunque due fasi nel percorso di ciascuna struttura biologica. La prima in cui c'è un accumulo della quantità d'informazione, il momento dell'apprendimento e dello sviluppo. Lungo questa prima fase c'è tuttavia anche un accumulo di rumore non trasformabile in informazione e che, al di là di una certa soglia provoca (seconda fase) prima l'invecchiamento e poi la morte del sistema stesso. Potremmo raffigurare la cosa con un grafico T=tempo, H=quantità d'informazione.



Vediamo che all'inizio l'essere vivente sorge già con una certa quantità d'informazione e con una certa ridondanza; questa quantità d'informazione aumenta fino ad un certo punto, poi diminuisce. Tutto ciò è in funzione del tempo. Questo sembra complicatissimo invece è quasi un luogo comune: si sa per esempio che i bambini imparano molto più in fretta degli adulti, proprio per questo motivo. Concludendo: non c'è nulla di misterioso nel fatto che si produca informazione sotto l'effetto di fattori aleatori che sembrerebbero invece dover accrescere l'entropia del sistema. Questa produzione d'informazione è solo la conseguenza dell'accumularsi di errori in un sistema ripetitivo e costituito in modo tale da non essere distrutto in modo quasi immediato da un numero relativamente basso di errori.

Il tempo di cui stiamo parlando qui non è un tempo cronologico, ma una funzione delle trasformazioni che si producono; non è insomma un tempo esteriore, ma interno. Si potrebbe dire che il tempo è una dimensione del sapere e che è per questa via che si radica nel reale. Ed è per questo che non può essere un tempo reversibile. Giungiamo così a pensare ad un tempo assolutamente irreversibile, ed è qui la chiave di quanto dice Freud sulla relazione che l'inconscio ha con il tempo. Freud dice che l'inconscio non conosce il tempo, Lacan aggiunge che non lo conosce perché lo è. L'inconscio è questo tempo che è una dimensione del sapere. Questo tempo irreversibile ci riconduce però alla funzione costitutiva della ripetizione, di una ripetizione in cui potremo leggere l'essere di ciò che Nietzsche chiamava l'eterno ritorno, e cioè la funzione di un ritorno che non è il ritorno dell'identico – casomai dello stesso –, che ha quindi una funzione selettiva.

Tutto ciò, detto così, ha l'aspetto di un paradosso. Non lo è affatto, basterebbe svolgere le varie parti di ciò che vi sto dicendo per accorgersi che non lo è. Il fatto è che solo la ripetizione estrae l'informazione dall'ambiguità, estrae il sapere dalla menzogna. La menzogna è causa di sapere.

Abbiamo tirato in ballo anche il reale. Avevo proposto la volta scorsa di dire che c'è del sapere nel reale, che il reale è in definitiva un sapere, quello che non si ha; e quindi è l'inconscio. Non crediate che, quando parlo dell'informazione, ciò che dico si possa applicare pari pari al sapere. L'informazione non è il sapere, semplicemente perché il sapere non può essere definito in termini di probabilità. Qual è la differenza? È che, a differenza dai libri, gli uomini possono dimenticare, si tratta quindi di rendere conto della rimozione nei termini della ripetizione.

A. D'Avanzo: Hai detto che il tempo è irreversibile, come se fosse una scoperta, quando è perfino un luogo comune che indietro non si torna.

E. Perrella: La cosa è straordinaria per la fisica e per le scienze. La scienza è arrivata da pochi anni a porsi la questione di perché il tempo sia irreversibile, non va affatto da sé. Per la fisica il tempo dovrebbe essere reversibile. Cioè se il tempo è la funzione di tutta una serie di trasformazioni e queste trasformazioni per la scienza classica sono reversibili, ne deriva che anche il tempo lo è. Sarebbe un po' come il mito del *Politico* di Platone: il tempo arriva ad un certo punto, inverte il timone e allora tutte le cose accadono alla rovescia. Per la fisica sarebbe possibilissimo, per la chimica classica anche. Solo a partire dallo studio della termodinamica si comincia ad accorgersi che non è così.

13 marzo 1980

XVII. Dallo stimolo alla pulsione

Dicevamo che l'inconscio è un sapere, ma è un sapere che non sappiamo, ovvero è il sapere che i significanti si scambiano fra di loro. Partendo da questa considerazione possiamo intendere Freud quando afferma che l'atto psichico è di per sé inconscio.

L'inconscio non coincide col rimosso: sappiamo che la rimozione riguarda alcuni significanti, non qualsiasi, ma quelli che Freud definisce rappresentanza rappresentativa della pulsione (*Vorstellungs-Repräsentanz*). Se staccassimo la teoria del significante dalla teoria della pulsione, cesseremmo di fare della psicanalisi e faremmo semplicemente della linguistica o della semiotica.

1.

Freud affronta la questione della pulsione nel modo in apparenza più terra terra possibile, cioè a partire dalla nozione di stimolo, *Reiz*. Nel primo articolo della *Metapsicologia*, *Pulsioni e loro destini*⁸⁰, gli stimoli cui un essere umano è sottoposto sono divisi in due grossi gruppi: da una parte quelli da cui si può fuggire, dall'altra quelli da cui non si può fuggire.

Lo stimolo da cui si può fuggire è definito da Freud una forza d'urto momentanea (*momentane Stoßkraft*), che si definisce per il fatto di essere un urto singolo (*einmaliger Stoß*) e che si differenzia dagli stimoli che provengono dalla pulsione, *Trieb*, che dipendono invece da una forza costante (*konstante Kraft*)⁸¹. Questa distinzione proviene dal fatto che dagli stimoli esterni momentanei l'essere vivente può fuggire, non così da quelli interni, continui.

Abbiamo quindi due ordini di differenza: la differenza interno vs esterno, e la differenza tra ciò da cui si può fuggire vs ciò da cui non si può fuggire.

Ne deriva, sin da questo testo del 1915, che la pulsione è qualcosa che contrasta col principio di piacere. Perché la pulsione, se è una forza costante, non si adegua al principio di costanza, che tenderebbe a portare la tensione verso lo zero. Nell'articolo sulla rimozione, è a partire dall'impossibile della fuga che Freud finisce col fondare la necessità della rimozione e, del resto, è da questo impossibile che la pulsione trae il suo riferimento al reale.

La distinzione interno/esterno, *Innenwelt/Umwelt*, viene fatta dipendere da Freud dalla distinzione fra stimolo costante e stimolo temporaneo; in altri termini, Freud traduce la distinzione fra mondo interno e mondo esterno (che sarebbe ancora psicologica) in una distinzione temporale.

L'*Innenwelt*, il mondo interno, non sarebbe altro che una supposizione fatta a partire dalla constatazione che esistono alcuni stimoli da cui è impossibile la fuga. Quello da cui è impossibile la fuga verrà definito come parte di questo interno, e gli stimoli interni costituiranno i segni del suo riconoscimento.

In questo modello che ci propone Freud (che è quello della vescichetta) abbiamo una sostanza percipiente concepita come un confine, una superficie, tra un fuori e un dentro: fuori sarà tutto ciò da cui si può fuggire, dentro tutto ciò da cui la fuga è impossibile.

Se ritraduciamo la distinzione esterno/interno nella distinzione temporaneo/costante, ne deriva che, se nell'*Umwelt* c'è qualcosa da cui non si può fuggire, questo qualcosa farà parte *ipso facto* dell'*Innenwelt*, benché parte del mondo esterno. A partire da ciò potremo cominciare ad intendere qualcosa su ciò che Freud dice dell'io come superficie.

Poiché possiamo pensare a tale superficie come a qualcosa che non racchiude, che non distingue un interno da un esterno in modo univoco, questo ci spinge a pensarla in termini topologici.

Cosa può essere, nel supposto mondo esterno, qualcosa che non si può fuggire (e questo "che non si può fuggire" è, beninteso, il marchio di ogni reale)? Facciamo, tra i molti possibili, l'esempio dell'ombra: è una sorta di negativo, non strappabile, la cui importanza fantasmatica proviene dal fatto di rappresentare nel mondo supposto esterno l'*Innenwelt*, la pulsione, insomma. Ricordate il sogno della giraffa del piccolo Hans, in cui la giraffa spiegazzata aveva la consistenza dell'ombra? Possiamo pensare ad una relazione col fallo? Se pensiamo al gesto che chiude il sogno di Hans, quando va a

⁸⁰ S. Freud, *Pulsioni e loro destini* (1915), in OSF 8. Ed. orig., S. Freud, *Triebe und Triebschicksale* (1915), in GW 10.

⁸¹ Cfr. *ivi*, OSF pp. 14-5, GW p. 212.

sedersi sopra la giraffa spiegazzata⁸², se pensiamo a questo *Besitz*, potremo intendere cosa ne sia, nella fobia, della relazione col fallo.

Se il fallo rimane catturato nell'ombra che proietta sul velo che lo copre (e il fallo non lo cogliamo che come funzione di questo velo), da cosa deriva nel sogno di Hans quella sua necessità di farsi consolare – quel suo curioso dolore di esistere dopo questo sogno –, se non dallo stesso *Besitz*, quindi dalla stessa presa di possesso, nell'ombra, del fallo? Infatti, fondando il fallo come ciò che nel reale rappresenterebbe il soggetto, il soggetto si trova, per questo stessa ragione, ad essere espropriato di sé, ad essere esposto al precipizio nella cui percezione consiste l'angoscia e nel tentativo di evitare il quale consiste la fobia.

Non che l'ombra sia la stessa cosa del fallo: in quanto non cessa di tornare, l'ombra ha piuttosto la funzione dell'oggetto *a*. Il fallo e l'oggetto *a* sono tuttavia articolati: l'ombra non fa che sviluppare la superficie cui si riduce il fallo nella sua metonimità, in quanto questa superficie, autointersecandosi, si riduce ad un punto. Bisognerebbe cogliere la funzione fallica come una funzione puntuale, a differenza dalla funzione dall'oggetto *a*.

Questo implica che il fallo, in quanto significante, è il significante di una mancanza, ma precisamente di una mancanza che non cessa di tornare – cioè quel significante che metaforizza l'oggetto *a* –, sicché strappare il fallo può parere, ad un certo punto, l'unico rimedio contro il reale di questo ritorno.

Con ciò possiamo iniziare ad articolare la relazione tra il fallo e la pulsione, ovvero il motivo per cui il godimento è fallico. Dall'identità della pulsione con *l'impossibile da fuggire* noi possiamo stabilire l'appartenenza della pulsione al reale. La pulsione è ciò che fa da ostacolo al principio di piacere, è l'impossibile che lo limita: il reale è, quindi, l'impossibile da fuggire.

2.

Freud definisce la pulsione una forza costante. Ma di che tipo di forza si tratta? Se l'esplicarsi di una forza implica un'energia, che tipo di energia implica questa forza costante? Lacan, commentando questo testo, nel Seminario XI, dice che l'investimento pulsionale implica un'energia non cinetica ma potenziale, e del resto non c'è che una energia potenziale che possa render conto di una costanza⁸³.

Per il primo principio della termodinamica – quello che indica la trasformazione dell'energia – l'energia potenziale è quella che si trasforma in energia cinetica, quando, per esempio, qualcosa cade per effetto di un dislivello. Potete pensare ad una diga che fa sì che l'acqua, salendo, acquisti energia potenziale che nella caduta diventa energia cinetica e successivamente elettrica. Chiaramente l'energia potenziale è costante finché rimane costante il livello della diga.

La costruzione di un meccanismo come questo si traduce in un aumento di neghentropia. Se la diga crollasse libererebbe tutta l'energia, con gli effetti prevedibili. L'esempio non è casuale, perché in effetti l'essere vivente è, né più né meno, una diga.

Dicevamo della funzione di drenaggio con cui la neghentropia si trasforma in informazione e viceversa: se consideriamo l'essere vivente come ciò che è delimitato da una diga – e che coincide con la diga stessa –, possiamo pensare all'interno di questa diga una certa energia potenziale, identica alla tendenza che ha l'energia a scaricarsi andando verso la condizione di massima entropia, cioè in definitiva ad andare alla deriva. Questa deriva verso la massima entropia è la pulsione.

Tale conclusione sembra però in contraddizione col fatto che la pulsione si opponga al principio di piacere. La pulsione tende alla massima entropia, ma solo nella misura in cui questo tendere è ostacolato, ovvero c'è la funzione di una diga, di un bordo. Senza tale barriera, senza un tale bordo, niente pulsione. Per questo si fa sentire ai bordi della superficie, nei cosiddetti orifizi; per questo il possibile catalogo delle pulsioni non è infinito: le pulsioni hanno a che fare coi buchi del corpo.

La pulsione coincide con la neghentropia accumulata, cioè con quella che il sistema significante sa tradurre in informazione, diciamo pure in un sapere. Insomma la pulsione è precisamente il contrario

⁸² Cfr. S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni* (1908), in OSF 5, p. 504 sg.

⁸³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. (1964) Einaudi, Torino 2003, p. 160 sg.

di ciò che fa sì che l'essere vivente, invece che tendere al massimo di entropia, tenda verso il contrario, cioè verso l'organizzazione. Come dire che la pulsione è la cosa meno biologica, meno vivente che ci sia nel vivente: la pulsione è *sempre*, cosa di cui Freud si accorge solo nel 1920, pulsione di morte.

È, per così dire, una sorta di mineralizzazione: ciò per cui il vivente si assimila al minerale, al cristallo. È dunque tutt'altro che uno sforzo: essa non implica lo sforzo bensì il lasciarsi andare, la deriva. Non bisogna insomma intendere la pulsione in termini volontaristici.

Freud, a saperlo leggere, dice tutto ciò:

Se ora ci volgiamo a considerare la vita psichica dal punto di vista biologico, la "pulsione" ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea⁸⁴.

Nell'edizione Boringhieri troverete «misura delle operazioni richieste», mentre Freud parla proprio di lavoro nel senso della fisica, *Arbeitsanforderung*. La pulsione è dunque la rappresentanza del corporeo presso lo psichico, così come si dice la rappresentanza italiana presso il governo vattelapesca. Con ciò intendiamo, prima di tutto, che la natura del significante compete alla pulsione prima ancora che questa rappresentanza – in cui la pulsione in definitiva consiste – sia una rappresentanza rappresentativa.

Se risaliamo a quanto dicevamo sull'organizzazione del vivente, la pulsione consiste nell'interazione tra i due registri del corporeo e dello psichico. Quest'ultimo è da intendersi come l'osservatore insito nel sistema, il destinatario di un messaggio che proviene dal corpo (*Körper*).

La pulsione è ciò che passa tra il *Körper* e la *Seele*, il corpo e la psiche. Possiamo cercar di cogliere la cosa nei termini di un passaggio d'informazione, tuttavia volendo considerare la pulsione come un'informazione ci troveremo di fronte ad una difficoltà: sappiamo che un messaggio per essere trasmesso deve essere codificato e decodificato, che ci vuole un codice il quale, in quanto formato da almeno due segni (due significanti), implica una discontinuità, mentre la pulsione è costante. Non può essere quindi la pulsione a realizzare direttamente la funzione di mettere in comunicazione psichico e somatico. La pulsione non è il messaggio, ma ciò che fa sì che ci possa essere una codifica in termini di messaggio di ciò che viene percepito dalla psiche. Questo non viene percepito come pulsione (nessuno sente o avverte le pulsioni), ma come segnale (per esempio un segnale d'angoscia), oppure come piacere, godimento.

Come possiamo distinguere piacere, godimento, angoscia, spavento, e tutto ciò che ricade sotto il termine freudiano dell'*Affekt*, dalla pulsione? Non sono la stessa cosa. Se la pulsione è continua e il messaggio deve essere discontinuo, a distinguere gli *Affekte* dalle pulsioni sarà il fatto che gli *Affekte* sono costituiti temporalmente.

La pulsione, per Freud, è «la misura del lavoro richiesto» (*Maß der Arbeitsanforderung*) dal corpo alla psiche affinché si arrivi a una certa modificazione. Questo lavoro, che si attua attraverso la connessione (*Zusammenhang*) psichico e somatico, è una funzione del rapporto tra neghentropia impiegata e informazione ottenuta, che si traduce sempre in una perdita d'entropia.

La teoria della pulsione ci dice che, quali che siano questi scambi, la perdita è costante, e la pulsione è la costante che misura quanta neghentropia si perde perché lo psichico, questo ipotetico osservatore, ottenga una certa informazione sul *Körper*, da immaginare come la superficie d'una vescica. L'informazione ottenuta sarà data nella serie piacere/dispiacere.

La pulsione esprime anche la relazione fra il reale di questi momentanei urti e un sapere. Se il reale è fatto per non essere saputo – anzi coincide col sapere che non si ha –, la pulsione non è un sapere, non sa nulla e non ha alcuna efficacia se è isolata dai significanti che le fanno da barriera e da limite, che la drenano e, in definitiva, la costituiscono.

È solo attraverso il significante, cioè la serie piacere/dispiacere, che possiamo giungere a saperne qualcosa della pulsione. Ciò che fa sì che ci sia piacere/dispiacere è una certa costituzione temporale

⁸⁴ S. Freud, *Pulsioni e loro destini* cit., p. 17.

degli stimoli, una sorta di discontinuità, e pertanto un significante. Il significante non è il piacere/dispiacere, ma al contrario piacere/dispiacere sono due significanti, presi nel funzionamento del congegno di cui parla Freud. Quando si chiede cos'è il godimento, per due volte risponde: non lo so ma probabilmente ha a che fare col ritmo, col rapporto fra un certo tempo e un certo numero di scansioni.

3.

Poniamo allora una questione: se la pulsione è una forza costante, da dove deriva il suo carattere più appariscente, il carattere compulsivo? È infatti la pulsione ciò che toglie gli uomini dalla loro pigrizia, altrimenti dormirebbero tutto il giorno. Tutto l'arrabattarsi degli umani deriva dalla pulsione nel suo effetto di spinta, di *Drang*. Quando si dice: "chi te lo fa fare?", ebbene, chi te lo fa fare è lei. Questa costanza è il marchio distintivo della pulsione.

Dice Lacan nel seminario XI: «La costanza della spinta proibisce ogni assimilazione della pulsione con una funzione biologica, la quale ha sempre un ritmo»⁸⁵. Invece proprio al ritmo potremo ascrivere il godimento.

Va da sé che, se la pulsione è una forza costante, non c'è soddisfazione pulsionale, e non c'è *Befriedigung* che faccia diminuire la tensione che ne viene. Da qui possiamo cominciare a sillabare qualcosa sul "più godere".

Perché, ci eravamo chiesti, il godimento non basta a sé stesso e richiede sempre un di più? Perché qualunque godimento non esaurisce la tensione della pulsione, che rimane costante. La soddisfazione pulsionale non riguarda l'intera pulsione, ma solo un suo aspetto, la fonte, e consiste nel raggiungimento della meta: si tratta di una soddisfazione sempre localizzata in un certo punto della superficie del corpo. Togliere la stimolazione non vuol dire togliere la pulsione. La soddisfazione deriva dal fatto che lo stimolo (da cui non si può fuggire) proveniente dalla pulsione non viene eliminato, anzi si aggiunge un ulteriore stimolo esterno allo stimolo interno. La meta, infatti, è sempre dell'ordine dello stimolo, dello strofinio, dello sfregamento, del fottere: come se uno dicesse: "visto che ho una spina nel fianco che non posso togliermi, me ne metto un'altra e poi, togliendola, avrò una soddisfazione che mi consolerà momentaneamente del fatto di non potermi togliere la prima". C'è in questo la radice della comicità dei destini umani.

Se la meta non è che questo strofinio, vale ciò che dice Freud: «più vie possono condurre alla stessa meta finale»⁸⁶, dal momento che per sfregare, strofinare, fottere, esistono modi diversi, strumenti diversi; quel che conta non è tanto lo strumento, quanto il ritmo dello strofinio.

Sta qui la chiave della sublimazione, che si verifica nel caso in cui la pulsione sia inibita alla meta. Freud ne parla come di una soddisfazione parziale senza rimozione, perché lo strofinio diventa una cosa meno palpabile, ma capace lo stesso di far godere: si strofinano le idee invece di strofinare il corpo. Insomma l'oggetto, vista la funzione della meta e della fonte, è qualcosa di assolutamente pretestuale, la cosa meno legata alla pulsione, cui si lega soltanto per via del fatto di consentire il raggiungimento della meta⁸⁷. Possiamo raffigurare le quattro radici della pulsione in uno schema di questo tipo, in cui è chiaro che non c'è saldatura tra fonte ed oggetto.



⁸⁵ J. Lacan, op. cit., p. 161.

⁸⁶ S. Freud, *Pulsioni e loro destini* cit., p. 18.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*

Freud individua quattro destini delle pulsioni, ma prende in esame solo «la trasformazione nel contrario» e «il volgersi sulla persona stessa»⁸⁸. In queste due vicende Freud individua tre tempi nel percorso della pulsione. Lacan, a proposito di questi che diventeranno i tre tempi costitutivi della funzione del soggetto, dice nel seminario XI:

Il fatto è che, sin dall'inizio, Freud ci presenta come acquisito che nessuna parte del percorso della pulsione può essere separata dal suo andata-e-ritorno, dalla sua fondamentale reversione, dal suo carattere circolare⁸⁹.

Si pone allora il problema: com'è possibile che la pulsione introduca una reversione quando l'abbiamo precisata come la costante di una perdita? Freud analizza, come abbiamo detto, il caso di sadismo-masochismo in tre tempi. Nel sadismo esisterebbe un primo momento che consiste nell'esercitare una violenza sull'oggetto: l'aspetto del dolore non entra ancora in gioco, perché il tizio non può saper nulla circa il dolore dell'altro nel momento in cui subisce questa violenza.

Chi esercita la violenza giunge ad intendere che l'altro prova dolore quando, al posto dell'altro che la subisce, mette «la propria persona»⁹⁰ (*die eigene Person*). In apparenza è un ragionamento molto semplice: se fate del male ad un animale potete sapere che questo sente del dolore solo nel momento in cui vi trasponete nella sua situazione. È curioso che in nessuno di questi due tempi ci sia propriamente il sadismo: nel primo momento perché esercitare una violenza a prescindere dal dolore dell'altro non ha nulla di sadico; nel secondo perché l'altro è saputo soffrire solo nella misura in cui «la propria persona» viene messa nel posto del sofferente.

Nel terzo momento viene «nuovamente cercata, quale oggetto, una persona estranea, la quale deve assumere, in seguito al cambiamento determinatosi nella meta, il ruolo di soggetto»⁹¹. Questo è il masochismo, il caso cioè in cui è l'altro che deve infliggere il dolore. Ruolo del *soggetto* (*Subjekt*) dice Freud, e questo è quasi un *hapax*, uno dei pochissimi casi in cui usa questo termine; ma *Subjekt* è qui una categoria grammaticale, implica il soggetto come colui che compie l'azione. Lacan commenta così:

La comparsa di *ein neues Subjekt*, che si deve intendere così – non che ce ne sia già uno, cioè il soggetto della pulsione, ma che è nuovo il fatto di veder apparire un soggetto. Questo soggetto, che è propriamente l'altro, appare in quanto la pulsione ha potuto chiudere il suo corso circolare⁹².

Insomma, i tre tempi della pulsione sono i tre tempi della costituzione del soggetto. Non c'è il soggetto della pulsione, ma il soggetto è ciò che rimane della pulsione nel momento in cui è chiuso il suo cerchio. Esso compare per la prima volta in ciò che Freud chiama *die phantastische Versetzung*, la trasposizione fantasmatica, nel posto dell'Altro; compare cioè per la prima volta come un altro: il soggetto, prima di essere il soggetto stesso, è un altro soggetto. Infine, il soggetto si inaugura nel fantasma, senza fantasma non c'è ombra di soggetto.

La differenza tra pulsione, in cui non c'è soggetto, e il modo in cui la pulsione stessa si manifesta in una perversione (per esempio nel masochismo), è che in questa il posto del soggetto è marcato, segnato una volta per tutte. C'è dunque un tempo di andata, uno di ritorno e uno in cui si costituisce il soggetto nel fantasma (come Altro), ed è questo il momento in cui la reversione si compie, cioè nel punto di un'irreversione.

Domanda sulla pulsione come tendenza verso lo zero comune di tutti gli esseri.

Un cristallo, riguardo all'entropia, è nella stessa situazione di una persona, cioè ad un gradino costante. Come dire che, se noi stabiliamo un punto di livello 0 e poniamo una barriera, tutto ciò che

⁸⁸ Ivi, p. 22.

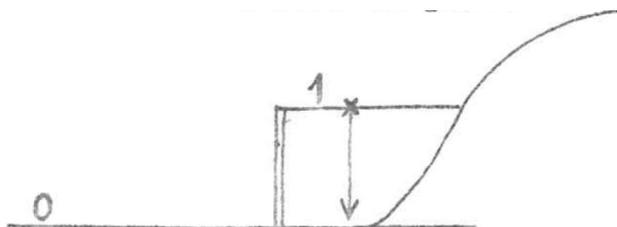
⁸⁹ J. Lacan, op. cit., p.172.

⁹⁰ S. Freud, *Pulsioni e loro destini* cit., p. 23.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² J. Lacan, op. cit., p 173.

si troverà al livello 1 sarà dotato di una certa energia potenziale per il fatto di tendere a scendere al livello 0, esattamente come succede con l'acqua in una diga.



La pulsione è qualcosa di simile, solo che questa corrente si biforca (lo vedremo in *Al di là del principio di piacere*): per un verso tende a ristabilire immediatamente il livello 0, per l'altro, invece, tende a mantenere tutti i livelli in cui si sia anche solo momentaneamente trovata. Quest'ultimo aspetto implica un dispendio assoluto e l'instaurarsi di un percorso che non sarà più la via della scarica diretta.

È quanto dice Freud sulla massaia che, per risparmiare cinque lire sui carciofi, va a comprarli a dieci chilometri di distanza, per cui ne spende dieci per il viaggio⁹³. Che cosa ha risparmiato? nulla, ma ha ottenuto il piacere di poter dire, ed è questo il fatto, di aver risparmiato 5 lire sui carciofi. Tutto ciò banalizza però la questione, che è più complicata.

Se ho insistito sulle strutture dissipative, era per rendervi possibile immaginare come possa accadere che una forza che tende alla deriva (a scendere al livello più basso) possa poi ad un certo punto avere un innalzamento. Insomma, perché uno si dà tanto da fare? Per compiere un progresso o solo perché, in questo andare avanti, non vede che un modo per tornare indietro? Si può constatare che la cosa più lontana che uno possa fare, è pur sempre fatta per fottere. Lo stesso Freud dice che in tutte le fantasticherie, anche le più complicate, c'è sempre una donna per cui tutto viene fatto; per ottenere il famoso atto sessuale che comporta non certo un progresso ma, si suppone, il ritrovamento di chissà quale beatitudine originaria.

Il punto è che il percorso stesso, nella misura in cui viene allungato, sospeso, diventa fonte di un ulteriore godimento, che non si otterrebbe affatto se la cosa fosse raggiungibile per la via più breve; invece, sulla via, succedono le cose più varie e divertenti per cui, alla fine, quella che era la meta diventa semplicemente un pretesto. Si potrebbe dire che il godimento proviene dal fatto di dilazionare, rinviare sé stesso: da non confondere – poiché è esattamente il contrario – col sintomo ossessivo, per cui, se uno si aspetta del godimento da una cosa che deve fare, bisogna che la cosa non arrivi mai, altrimenti otterrebbe questo godimento. Mentre, in quanto dicevo prima, si tratta di ottenere del godimento *proprio* dal rinvio. Certamente anche un ossessivo non si darebbe tanto da fare nel sintomo se non ne traesse un godimento, ma si tratta di vedere quanto ne trae.

Domanda sul ritorno del rimosso come ritorno di qualcosa mai avvenuto.

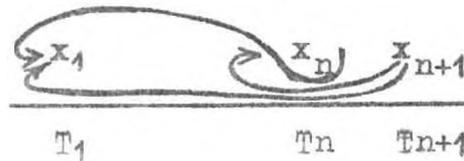
Non è che un evento x, percepito, registrato e quindi non più ricordato, ad un certo momento torni in mente e dia luogo ad un sintomo: non è questo il ritorno del rimosso. Nel saggio sulla rimozione, Freud dice in termini chiarissimi che rimozione e ritorno del rimosso sono coincidenti, che il ritorno del rimosso non è che l'altra faccia del fatto che viene rimosso qualcosa. La rimozione consiste nel fatto che ad una rappresentazione, dice Freud, viene sottratto un certo investimento dalla coscienza: con ciò, la cosa non scompare; per esempio, nel controinvestimento, al posto della cosa rimossa ne viene investita una contigua, e questo è già il ritorno del rimosso⁹⁴. Il sintomo di conversione (dove viene investita una parte del corpo), ma anche qualsiasi altro caso, non è altro che il percorso che compie la rimozione.

⁹³ Cfr. S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905), in OSF 5, p. 38.

⁹⁴ S. Freud, *La rimozione* (1915), in OSF 8, p. 46.

Domanda circa il reale accadimento della scena primaria e circa il lavoro di costruzione che vi si lega, per esempio, nel caso clinico dell'uomo dei lupi

Non bisogna vedere il tempo come un recipiente in cui si mette qualcosa che resta sempre uguale. Partiamo pure dal tempo abituale, quello cronologico.



Poiché è lineare, possiamo rappresentarlo con una retta. Su questa retta al tempo T_1 si è prodotto un avvenimento x_1 , la scena primaria. Compare, nel un tempo T_n , un evento x_n , che sembra riferirsi all'avvenimento accaduto T_1 . In questa serie continua il tempo sarebbe reversibile, perché basterebbe disfare tutto ciò che è stato fatto per ottenere di nuovo T_1 da T_n . Ma fra i due non c'è nessuna continuità, c'è anzi una discontinuità assoluta perché nessuno può essere contemporaneamente in T_1 e in T_n : o si è in T_1 e non si sa niente di T_n , o viceversa. Nel ricordo che cosa si ricorda di x_1 ? Freud dice una traccia mnestica, per cui in x_n , nel contenuto manifesto del sogno, può intervenire x_1 . Ma non è più l'evento che si è prodotto in T_1 , è piuttosto una rappresentazione, vale a dire sono dei significanti.

Si deve prescindere dal fatto che l'evento x_1 si sia prodotto o no: il problema è che avviene ora, e non che non sia mai avvenuto. E non è lo stesso, perché, se avviene ora, retroattivamente x_1 acquista quel senso che gli permette di comparire in x_n . x_1 non significa nulla fino a quando non accade qualcosa che retroattivamente gli dà quel senso, quell'investimento, che lo fa emergere nel sogno.

Continuando, poniamo che nel tempo T_{n+1} avvenga un altro evento x_{n+1} , che può riferirsi sia a x_n che a x_1 . Ma dove stanno questi x ? Freud usa la metafora dell'archivio e delle tracce mnestiche, si potrebbe anche ammettere che da qualche parte nel cervello ci fossero luoghi in cui si conservano i ricordi, ma il punto è che non c'è mai un momento, un punto, su questa linea temporale, in cui si possa confrontare il passato con il presente.

Del resto, non è certo al passato che serve un'analisi. Con ciò non è che si espella completamente la dimensione del tempo. Se io dico: "qui, ora, accade qualcosa", lo dico perché è *ora* che si crea il collegamento tra le due rappresentazioni, due significanti. Questo tuttavia non elimina il tempo, non fa sì che quell'istante sia un istante fuori del tempo. Non si tratta di negare che quello che accade possa lasciare una traccia ma, nella misura in cui questa rimane, cancella l'evento che l'ha causata. Nel sogno dei lupi, non è dal passato che viene il terrore: quando lui ha assistito alla scena primaria, ammesso che vi abbia assistito, non ha certo avuto lo stesso terrore che ha provato nel sogno, ed è a partire dal sogno che la scena "primaria" viene costruita come una spiegazione dell'angoscia del sogno stesso.

Così il piccolo Hans: la minaccia di castrazione della madre non gli fa nessun effetto. Però ad un certo punto il cavallo, attorno a cui immagina tutta una serie di cose, lo rende incapace perfino di uscire di casa: c'è una sproporzione assoluta tra un avvenimento e l'altro. Ma se non è la minaccia di castrazione a determinarla, da cosa proviene allora l'angoscia? Da tutt'altro luogo. L'angoscia esiste dapprima come angoscia libera, poi deve trovare un oggetto e si fissa da qualche parte, ma è innanzitutto angoscia libera.

Domanda sulla conciliabilità dei ruoli dello psichico come osservatore del sistema e destinatario dell'informazione.

Prendiamo il caso della biblioteca: la comunicazione che avviene tra i libri è un sapere, anche se questi non sanno nulla l'uno dell'altro, né ciascuno di sé stesso. C'è poi un tizio che può leggerli e

trarre informazione. L'osservatore in questo caso è esterno, nel senso che non è un libro (ma ciò che trova l'analisi è che ciascun tizio non è altro, in effetti, che un libro).

Nel caso di una cellula, l'informazione si trasmette come tra i libri, e l'osservatore non è esterno, non è che un libro accanto ad altri. Potremmo immaginare una serie di trascrizioni dal livello della cellula al cervello attraverso tutti gli organi, ma elencarli non ci aiuterebbe gran che. La questione è che: poiché esistono dei significanti si produce un sapere che a partire da Freud viene chiamato l'inconscio. Che lo si voglia considerare un archivio di manoscritti, di impressioni, di tracce mnestiche, oppure un semplice intervallo nella catena sintagmatica, ciò che veramente conta è che non è altro che l'effetto dell'esistenza del linguaggio. La causa dell'inconscio è il linguaggio, non viceversa.

20 marzo 1980