

**ETTORE PERRELLA**

**POSIZIONE  
DELLO PSICANALISTA**

**SEMINARIO 1982-1983**

centrostampa  
palazzomadera

**ETTORE PERRELLA**

**POSIZIONE  
DELLO PSICANALISTA**

**SEMINARIO 1982-1983**

centro stampa  
palazzomadura

Questo Seminario si è svolto a Padova  
ogni giovedì alle ore 18 presso la Ca-  
sa Pio X, da novembre a giugno.

Trascrizioni a cura di  
A. Della Valle E. Macola

Si ringraziano:  
A. Carrara, A. Davanzo, J.C. Iglesias, P. Martini,  
R. Moro, V. Pavon, D. Semenzato, G. Vigo.

I.

Dal desiderio dell'isterica al desiderio dell'analista

E' diventata ormai una consuetudine incominciare e concludere questo seminario con la citazione di un poeta. L'anno scorso ci eravamo lasciati con la lettura dell'Ode su un'urna greca di Keats. Il caso mi ha messo nelle mani quest'estate un testo che ci permetterà di riprendere il nostro discorso esattamente nel punto in cui l'avevamo lasciato, dal momento che contiene una citazione dall'ode di Keats. Si tratta di un testo, inedito in italiano, di Constantinos Kavafis, che porta non a caso questo titolo - redazionale, a dire il vero, ma che corrisponde bene al contenuto di questi versi-: Adynata, che potremmo tradurre con "Gli impossibili", o forse, meglio ancora, con "L'impossibile". Ho chiesto a Filippo Maria Pontani, che ha tradotto in italiano tutto ciò che di Kavafis è stato tradotto, di approntare per noi una traduzione di questo testo. Pontani - che tengo qui a ringraziare per la sua cortesia - mi ha dato la traduzione che ora vi leggo:

"Una è la gioia - gioia benedetta,  
uno il conforto in questa sofferenza.  
Da quest'esito com'è lungi la belletta  
di triviali giornate! e della noia, quale assenza!

Disse un poeta: "Musica diletta  
fra tutte è quella che non può suonare".  
Così la più squisita, la più eletta  
è la vita che vivere non può (così mi pare)".

Mi sembra che questo testo parli da sé. Non mi impegnerò dunque in un commento. Del resto, tutto il seminario di quest'anno potrebbe essere considerato come un commento a questo testo, in apparenza così semplice, che ci consente di mettere la questione dell'impossibile a capo del nostro tema di quest'anno, la Posizione dello psicanalista.

1.

Qual è il campo problematico con cui questo titolo ci mette a confronto? Si tratta per noi di continuare nel solco del seminario dell'anno scorso, riprendendolo nel punto in cui l'avevamo lasciato quando avevamo parlato del desiderio dello psicanalista come di un desiderio "senza oggetto" - o, come proponeva di recente J.A. Miller, "senza fantasma". "Posizione dello psicanalista" significa qui: come si pone lo psicanalista in quel che fa, nel suo atto? Che cosa lo sostiene? Che cosa ne rimane? Due anni fa, con L'inconscio e il tempo, ci eravamo posti la questione del soggetto (dell'inconscio); l'anno scorso quella dell'oggetto (del desiderio) - come del resto nel primo seminario, che avevamo dedicato alla lettura del "Piccolo Hans"; quest'anno sarà di nuovo dalla parte del soggetto che dovremo prendere il problema. "Posizione dello psicanalista" significa prima di tutto dello psicanalista come soggetto. Ora, questo non va da sé.

Non va da sé perché è attraverso una destituzione soggettiva che lo psicanalista giunge in questa posizione. Questa destituzione soggettiva - che non ha niente a che fare con il disessere - lo introduce propriamente al suo essere di analista: si è analisti solo in quanto si sia, come soggetti, destituiti. In un certo senso, dunque, potremmo dire che si è tanto più analisti quanto meno si è soggetti. Ma naturalmente, come al solito, questa è solo una parte della verità.

L'analista è pur sempre qualcuno, e non a caso Colette Soler ricordava, nelle recenti journalées dell'Ecole de la Cause freudienne, che, per fare un'analisi, ci vuole un analista vivo - che per esempio nessuno potrebbe fare, oggi, la sua analisi con Freud o con Lacan. Ricordarlo non era, da parte sua, superfluo come potrebbe sembrare. La cosa interessante che è emersa in queste giornate, che avevano per tema "Momenti cruciali nella psicanalisi", è che il problema che in tutti gli interventi era davvero all'ordine del giorno, quello che s'intuiva al cuore della problematica svolta in ogni intervento su questo argomento squisitamente clinico, era quello della presenza dello psicana-

lista e del suo atto. Perché è proprio questo in definitiva che distingue la clinica psicanalitica da tutte le altre: in essa non possiamo trascurare il posto fondamentale dello psicanalista. Ora, che non si possa fare un'analisi con un analista morto significa anche questo: che ci vuole un soggetto a fare da supporto a quel significante qualunque cui l'analista si riduce nel corso dell'analisi. Ma, per fare da supporto al significante qualunque, questo soggetto non potrà essere chiunque. Ci si apre così un primo ordine di problemi: chi è il soggetto che, alla fine della propria esperienza d'analisi, si presta a fare da supporto a questa operazione? Che cosa produce un'analisi quando è finita? Ma, per rispondere a queste domande, dovremo affrontare una questione preliminare: che cosa accade in un'analisi, e quindi qual è la posizione dell'analista nell'analisi?

Di solito, quando si parla di "posizione dello psicanalista" si intende proprio la sua posizione nel transfert. Ora, a prescindere da quella che l'analizzante gli impone di assumere nell'inscenazione di un fantasma fondamentale che egli porrà in atto nel transfert, la posizione dello psicanalista, al di là di quella di "soggetto supposto sapere", sarà quella piuttosto di un soggetto che, di questo sapere che gli viene supposto ed insegnato insieme, "non vuole saperne niente", secondo la formulazione di Lacan. "Non ne vuole", non ci qualunque sapere, beninteso, ma proprio di quello che l'analizzante gli suppone. Certo, che lo supponga sapere non significa affatto che pensi che lui abbia questo sapere: non si capirebbe se no perché dovrebbe dirgli qualcosa, invece di tacere. Il sapere supposto all'analista è anche un sapere che l'isterica pensa che gli manchi, ed è per questo che si appresterà a fornirglielo, coerentemente col senso della domanda nevrotica, che è proprio di essere la mancanza dell'altro. E' proprio perché le cose, quanto al soggetto supposto sapere, non sono così semplici, che questo soggetto non potrà essere uno qualunque. Il "non volerne sapere" dello psicanalista non ha niente a che fare con quell'orrore di sapere - con quella passione dell'ignoranza - i cui effetti

conosciamo bene. Possiamo anzi dire che è proprio perché ha guardato in faccia il proprio orrore di sapere - e per questo gli ci è voluta un'analisi - che l'analista potrà "non volerne sapere". E' evidente quindi che per affrontare il problema della posizione dello psicanalista dobbiamo partire di qui, cioè dal desiderio dell'isterica.

2.

Il desiderio dell'isterica ha, nella psicanalisi, un posto privilegiato, non foss'altro che per il fatto che senza di esso - segnatamente senza il desiderio di quell'isterica del tutto particolare che era Freud - la psicanalisi non avrebbe mai visto la luce. In che cosa consiste dunque, nella sua stessa essenza, la posizione isterica? C'è un modo di dedurla in modo "trascendentale", cioè dal funzionamento stesso del soggetto? Riuscire a compiere questa operazione è, secondo me, essenziale per la psicanalisi. Il sintomo, non ci capiamo niente di che cosa sia sinché ci limitiamo all'accezione medica del termine. Per la medicina, un sintomo è semplicemente ciò che segnala la presenza di una malattia, è l'indizio di una malattia. Ma che cosa è una malattia? E' un'alterazione, di solito, ma non necessariamente spiacevole, delle condizioni "normali" di funzionamento di un organismo. Un organismo è fatto per funzionare. Quando qualcosa non funziona - o funziona troppo - diciamo che è malato.

E' normale che ci sia un limite nelle funzioni dell'organismo - per esempio la morte, che di per sé non è mai stata considerata una malattia (al massimo sarà la conseguenza di una malattia). Ora, il fatto è che non ci sono solo organismi ma anche soggetti e che, senza soggetti, non ci sarebbe neanche medicina. Questo complica notevolmente la questione. Infatti, quale sarà la funzione del soggetto? Storicamente siamo persuasi, e non c'è niente che possa farci cambiare idea su questo punto, che la funzione di questo "organo" con cui ci identifichiamo, di quest'organo del tutto irreali che è il soggetto, sia il pensiero. Che ci sia un soggetto pensante è però il presupposto

stesso dell'isteria. L'isteria è una malattia del soggetto - insomma "dell'anima" (se prendessimo una volta tanto alla lettera la parola "psicanalisi" dovremmo dedurne che è proprio dell'anima che essa s'interessa). Ma le cose hanno sempre due facce. Pensare, certo, è la funzione del soggetto, ma, per pensare, il soggetto deve essere, e questa è la trovata di Cartesio.

Perciò, per quanto pensare sia lo sport preferito dell'anima (del soggetto), essa sa bene che, per poter pensare, deve organizzare la propria sussistenza, prendendosi cura della sussistenza dell'organismo cui sta attaccata, cui fa da parassita.

Questo è, in sintesi, il ragionamento di Aristotele, che ne distingueva tre, di anime (vegetale, animale e razionale). A questo noi moderni, con la furbizia che ci contraddistingue, potremmo obiettare che "l'anima" non è altro che la somma o il rapporto delle varie funzioni di un organismo. Ma questo non ci farebbe avanzare di un passo. Credere nell'anima - cioè nel soggetto - è un postulato di base della psicanalisi, per lo meno un postulato di comodo, che s'impone a partire dall'evidenza dell'isteria. L'isteria è ciò grazie a cui si è pensato che esista un soggetto. Ora, c'è un soggetto, "c'è" perché l'abbiamo fatto essere nominandolo. In principio, infatti "era il Verbo": senza le parole avreste delle funzioni, non delle azioni. Il soggetto non esiste che in quanto rappresentato da un significante, esiste quindi solo come barrato ( $\bar{s}$ ). Se lo consideriamo nella formula "un significante rappresenta un soggetto per un altro significante", possiamo scrivere:

$$\frac{s_1}{\bar{s}} \longrightarrow s_2$$

In questa formula, che esprime la definizione del significante, basterà aggiungere sotto  $s_2$ , cioè nel posto di ciò che l'altro significante rappresenta, l'oggetto, o meglio la lettera che lo indica ( $a$ ), per avere quella che per Lacan è la formula del "discorso del padrone". Quello del padrone è, se mi si consente l'espressione, il discorso normale:



normale proprio perché è quello che più immediatamente riproduce il funzionamento stesso del significante. Il che è già, per noi, un punto di sospetto, poiché dimostra che lo scopo della psicanalisi non potrà essere di produrre della "normalità": non ce n'è altra, infatti, che quella del padrone.

Ma anche nel discorso del padrone, che senza dubbio è quello il cui funzionamento dà più affidamento, per la ragione suddetta, non sempre le cose possono andar bene. Anche il discorso del padrone ha un punto debole, perché per funzionare richiede che il soggetto resti sotto la barra: al posto della verità, certo, ma di una verità che deve restare non detta. Ora, basterà dirla perché accada che il soggetto rivendichi di essere lui l'agente del discorso. Nel discorso del padrone è il significante ad agire: se il soggetto agisce, il significante padrone è ricacciato nella posizione nell'altro del discorso. E' questo che chiamiamo l'isteria:

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Ciò significa che l'isteria avrà sempre bisogno di un padrone cui rivolgersi, per poter insediare il soggetto nel posto dell'agente. Di qui tutte le difficoltà che incontra con la propria azione, riassunte tutte nel termine "impotenza". Per l'isteria dovrà essere sempre l'altro ad agire (il significante padrone): l'azione che il soggetto ha rivendicato per sé è votata all'insuccesso, per questo l'unica azione che resta all'isteria è quella dell'altro. Ora, nel discorso isterico è come  $S_1$ , che l'analista è chiamato ad agire. Se dunque l'isteria è una "malattia dell'anima" è perché la funzione dell'azione vi appare contraddetta. L'isteria non sa altro modo di agire che far agire, il che non è poco, perché proprio di qui viene la civiltà. Ma questa ha un prezzo, il sintomo. Tutto sta a vedere che cosa la psicanalisi ne farà, perché, se si limitasse a eliminarlo, ciò riporterebbe indietro il discorso a quello del padrone, quindi al contrario della civiltà.

Il problema è etico e clinico insieme: quello del fine della psicanalisi.

3.

Ora, nella sua posizione di  $S_1$ , che l'isteria gli assegna, che cosa fa l'analista, come agisce? E' qui che si pone la questione del suo atto, quindi del suo desiderio. Consideriamo la scrittura del suo discorso:

$$\frac{\underline{a}}{S_2} \longrightarrow \frac{\beta}{S_1}$$

Nel discorso dell'analista ad occupare il posto dell'agente è a l'oggetto. Vedete dunque che non è come soggetto che l'analista agisce nell'analisi, al contrario è proprio in quanto oggetto, oggetto causa di desiderio. Se l'analista si facesse fuorviare dall'isterica fino al punto da agire in quanto soggetto, si troverebbe isterizzato a sua volta, si troverebbe, in altri termini, condannato alla stessa impotenza dell'isterica. Non è dunque in quanto soggetto che agisce, ma in quanto oggetto; ciò significa in definitiva che l'unico modo che ha di agire è quello di sottrarsi alla presa dell'altro, in quanto ciò che definisce la posizione del più-godere, o dell'oggetto a, è proprio il fatto che questo oggetto non è mai là dove ci si aspetterebbe che fosse. E' per questo che il modo in cui l'analista agisce è quel "non volerne sapere" di cui parlavo prima. Nella scrittura del discorso dell'analista, vedete che non troviamo ombra di soggetto se non dalla parte dell'altro, se non dalla parte di colui al quale lo psicanalista si rivolge, cioè dalla parte dello psicanalizzante; difatti se leggiamo la scrittura del discorso dell'analista a partire dal posto dell'altro, a partire da  $\beta$ , vediamo che ritroviamo il discorso dell'isterica.

Ciò significa in primo luogo questo: che non c'è nessun soggetto che possa definirsi, in quanto soggetto, analista; in altri termini

l'essere analista non è nulla che caratterizzi un soggetto, e, come corollario, che non c'è analista senza isterica, che non c'è nessuno che possa definirsi analista al di fuori del modo in cui l'analista funziona in quanto è messo in questa funzione dalla domanda dell'isterica. Nessun soggetto è analista, perché essere analista non riguarda l'essere del soggetto; quella dell'analista è piuttosto una funzione, una funzione per assolvere la quale tuttavia ci vuole un soggetto, è questo il punto difficile che dobbiamo cercare di cogliere. Ci vuole insomma qualcuno che si presti a questa operazione, il che implica, proprio per quello che vi sto dicendo, quell'operazione che indicavo prima come destituzione soggettiva, implica insomma che questo soggetto si adatti al fatto di agire come a, che accetti quindi di rinunciare ad agire, in quella situazione, come soggetto. Divenire analista non significa che si produca chissà quale cambiamento misterioso, chissà quale trasmutazione nel soggetto, significa solo che si deve essere prodotta nel soggetto questa piccola trasformazione di acquisire la capacità di accettare quello che bisogna accettare per poter essere in grado di assolvere al compito di agire come oggetto a, al compito dunque di farsi supporto dell'operazione del soggetto supposto sapere.

E' questa capacità che un'analisi che possa dirsi, come si suol dire, "didattica", deve cercare di produrre.

Il problema è dunque di capire cosa ne è, alla fine di un'analisi, quando un'analisi è diventata "didattica", appunto del soggetto. Abbiamo visto che ciò che si produce alla fine di un'analisi è che un soggetto, che beninteso non può scomparire nel nulla, si può prestare a questo compito di agire senza essere, in questa sua azione, coinvolto in quanto soggetto. L'azione in cui consiste il discorso analitico, lo stesso discorso che Lacan chiama da qualche parte "la logica dell'azione", è un'azione in cui il soggetto, il soggetto dell'analista, non è, in quanto tale, direttamente coinvolto. Eppure, ripeto, bisogna che un soggetto ci sia in tutta la faccenda. Ciò è possibile soltanto ad una condizione: che il soggetto stesso che si fa supporto di questa

operazione sia giunto, attraverso la propria analisi, al punto di potere, - perlomeno fino a quando è in funzione in quanto analista - desolidarizzare, scindere la funzione del soggetto dalla funzione del sapere, funzioni che invece, per quanto riguarda il discorso isterico, sono del tutto sovrapposte.

Se la psicanalisi può avere degli effetti, può cioè essere efficace, è solo grazie al fatto che l'analista può non volerne sapere, può insomma sottrarsi alla domanda che gli viene rivolta, è solo grazie al fatto che può esserci fra un discorso e l'altro un certo passaggio. Si tratta dunque per noi, non questa sera naturalmente, ma nel corso del seminario, di spiegare come possa accadere, in termini logici ed in termini anche temporali, questo passaggio. Mi sembra che siano quattro (e non a caso quattro; sono quattro, proprio quattro gli elementi costitutivi dei discorsi, né uno di più né uno di meno, e non per un capriccio di Lacan ma per un motivo insito al funzionamento del significante) ripeto, mi pare che siano quattro le domande cui dobbiamo cercare di dare una risposta quest'anno. Tutto ciò che vi ho detto sinora era soltanto per darvi delle coordinate in cui inserire man mano il lavoro che cercheremo di fare. Il primo punto che dovremo affrontare sarà questo:

- qual è la posizione dell'analista nel discorso dell'isterica; qual è la sua posizione nel transfert, cioè in definitiva qual è il posto che l'isterica gli riserva nel proprio fantasma.
- Dovremo vedere come all'interno di questo fantasma egli saprà agire, agire al punto da modificare qualcosa nel fantasma stesso; cioè qual è l'effetto e la molla dell'interpretazione, dell'atto stesso dello psicanalista, e quali sono gli effetti che quest'atto produce nel discorso isterico.
- Dovremo considerare che cosa ne è del soggetto, dopo che l'analisi avrà provocato ciò che chiamavo prima un cambiamento di discorso, che ne è del soggetto alla fine di un'analisi, che cosa ne resta rispetto al posto di agente che il soggetto si riserva nel discorso

dell'isterica.

- Si tratterà infine di vedere che cosa, diciamo pure quale desiderio, può indurre qualcuno che è giunto nella situazione che descrivevo nel punto precedente, a voler ripetere la propria esperienza passando tuttavia dall'altra parte, a ripercorrere la strada di questa esperienza impegnando un altro soggetto nel compito cui si suppone abbia saputo far fronte nella propria.

R. FERIGOLLI: - Mi sembra di capire da quanto lei ha detto che quando si parla di analisi del transfert, non si possa parlare d'altro che di un transfert, se così possiamo chiamarlo, isterico...

Può precisare che cosa intende per analisi del transfert?

R. FERIGOLLI: - L'analisi che ad un certo punto l'analizzante compie sulla storia della sua analisi.

Non è mica detto che un analizzante debba fare questo. Ci può essere benissimo un'analisi, per quanto possa sembrare paradossale, che giunga felicemente in porto senza che l'analizzante abbia la minima idea di ciò che è accaduto nella sua analisi; ciò non lo porterà certamente ad occupare la posizione di psicanalista, nondimeno può portarlo nella posizione di aver finito la sua analisi; ciò che di solito s'intende come analisi del transfert è un'analisi che l'analista farebbe sul materiale riguardante il rapporto che l'analizzante ha con lui. Si tratta di una nozione del tutto discutibile, d'altra parte, perché che l'analista si metta a spiegare all'analizzante: "tu fai questo e questo per questo motivo..." non serve assolutamente a niente. L'analisi del transfert, nella misura in cui ciò ha un senso, coincide con l'interpretazione, cioè con l'atto stesso dello psicanalista.

R. FERIGOLLI: - In ogni caso mi sembra di capire che non c'è analisi se non di un soggetto che in qualche misura sia isterizzato.

Certamente, almeno è ciò che ho detto.

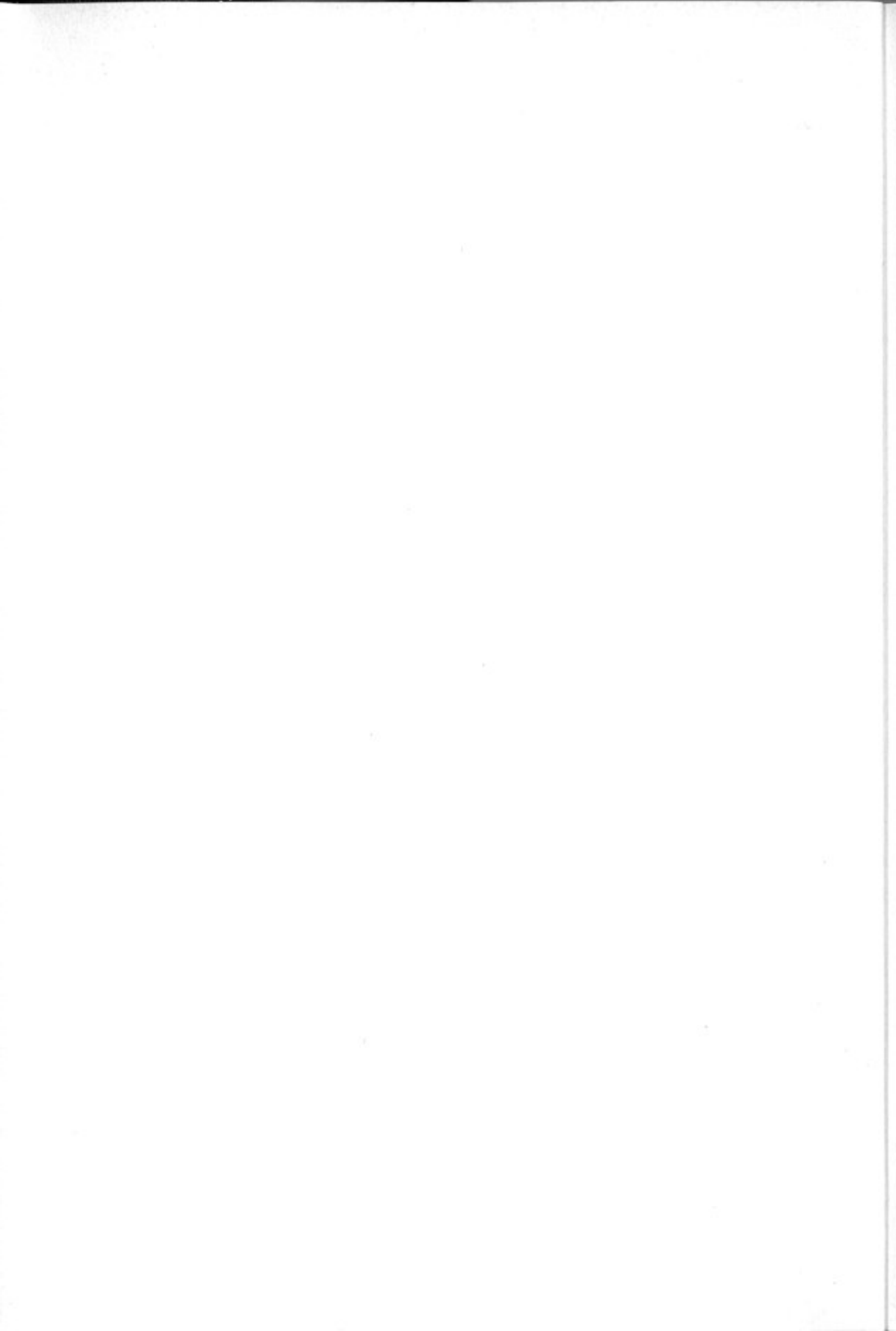
R. FERIGOLLI: - Forse non è un caso che Lacan non abbia direttamente messo in luce<sup>en</sup> "discorso dell'ossessivo", anche se in qualche maniera si è cercato di identificare il discorso dell'Università col discorso ossessivo.

Sì, certo, ci sono stati non so quanti balordi che, dopo che Lacan ha elaborato i quattro discorsi, hanno trovato il discorso dell'ossessivo, poi quello dello psicotico, poi quello del portalettere, qualcuno ne aveva trovati trentasei, qualcun altro cinquantotto, non so, dipendeva dai multipli, pochi avevano capito che ce n'erano quattro, perché non potevano essere che quattro.

A. Della VALLE: - Non ho capito la distinzione tra destituzione soggettiva e disessere.

Ciò che dicevo prima è che la destituzione soggettiva introduce all'essere dello psicanalista. Quando parlo dell'essere dello psicanalista intendo un essere che non si riferisce al soggetto che si fa supporto di questa funzione. Ciò che invece Lacan indica come disessere è piuttosto in rapporto a ciò che manca al soggetto per potersi insediare nella posizione dell'essere. Mi spiego meglio: per capire la questione dell'essere e del disessere in Lacan, bisogna vedere da dove viene fuori; viene fuori dall'analisi che compie del cogito ergo sum. Il disessere viene fuori semplicemente dal fatto che, se cogito ergo sum, c'è però una disgiunzione tra l'esse e il cogitare; non c'è una identità come suppone Cartesio, per il semplice motivo che non è nello stesso tempo che io cogito, penso di essere, e sono; per poter essere io devo non pensare, per poter pensare devo disessere; è detto in termini un po' schematici, ma forse può essere sufficiente per il momento.

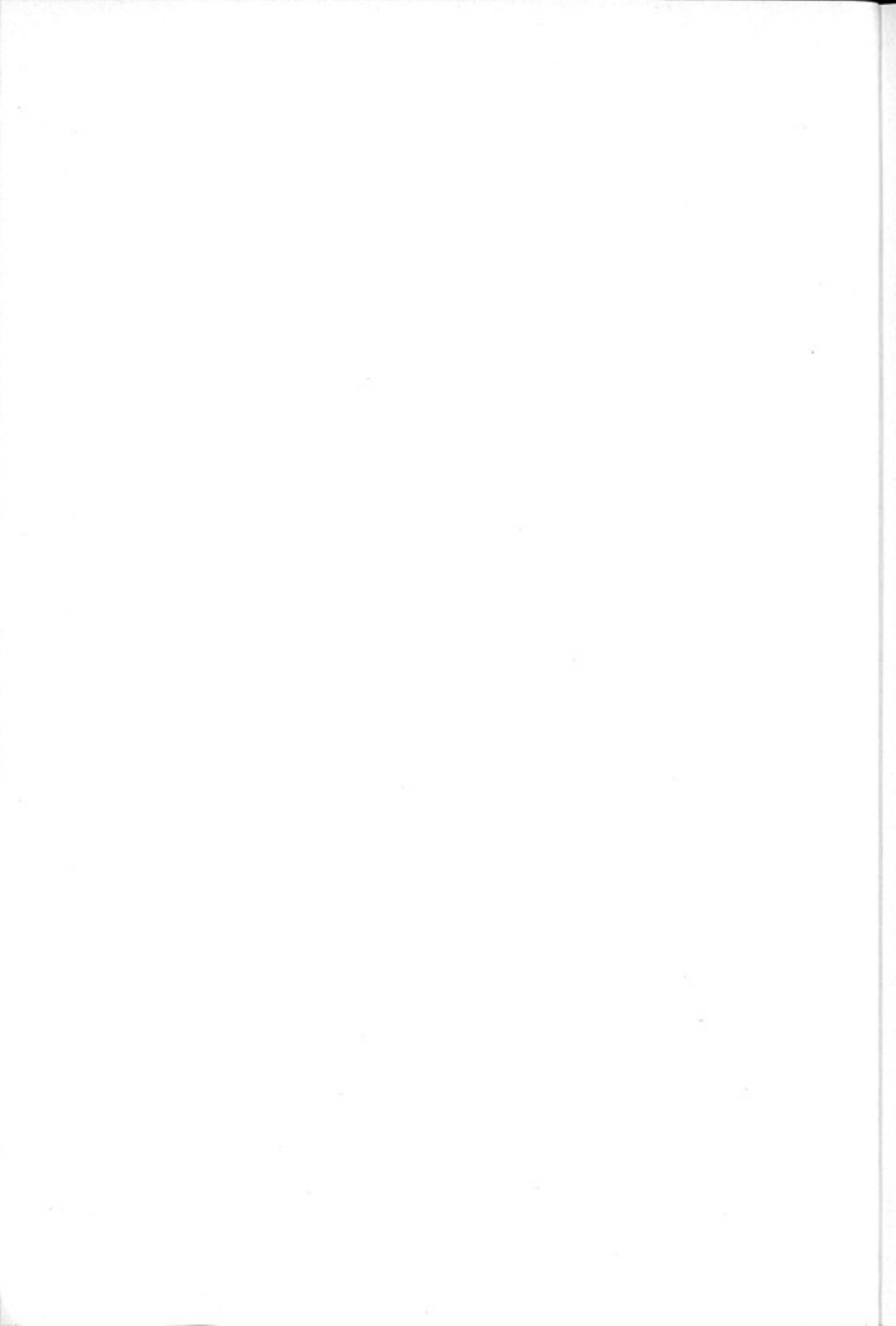
18 novembre 1982



1.

AMORE E TRASPERT





II.

Fra due amori

Dopo l'introduzione-programma della volta scorsa, cerchiamo questa sera di affrontare il nostro tema, a partire dal primo punto del nostro progetto di lavoro, quello riguardante la posizione che ha lo psicanalista nel transfert. Devo dire che ho esitato a lungo prima di decidere a partire da quale punto avrei scelto di presentarvi la questione, e questo anche perché ho affrontato questo tema molto di recente, in un testo che potrete trovare, sotto il titolo dell'Efficacia della psicanalisi, nel secondo numero di "Freudiana". Non amo ripetermi, e perciò volevo presentarvi la questione del transfert da un altro punto di vista, fiducioso - non so quanto a torto - che di questo testo voi abbiate già preso conoscenza. Ora, la questione del transfert include quella dell'amore, che in quel testo non avevo affrontato, mentre qui, in questo seminario, non può essere evitata.

L'amore è uno dei termini chiave della nostra tradizione di pensiero. Forse per questo Lacan, nel suo seminario sul transfert, ha sentito il bisogno di compiere una lettura del Simposio. Mi sono chiesto a lungo se lo avrei fatto anch'io. C'erano, per questo, argomenti pro e contra. Che lo avesse fatto Lacan era pro, ma anche contra. Questo seminario è abbastanza noto perché l'essenziale delle sue tesi sia generalmente conosciuto, ma, essendo inedito, non lo è abbastanza perché io potessi dare per scontata questa conoscenza. Devo dire che a farmi decidere affermativamente sono state soprattutto ragioni di carattere "personale", dal momento che questo testo di Platone è uno di quelli che hanno contato davvero per me, sicché non saprei proprio dirvi quanto volte l'ho letto, e senza mai riuscire, devo dire, ad esaurire la sua ricchezza. Il fatto è che questo testo arcinoto, che sta alla base di tutta la filosofia occidentale dell'amore - che è come dire di tutta la filosofia occidentale - è un enigma, anzi una sequela

di enigmi.

1.

Questo carattere enigmatico da che cosa proviene? Il Simposio non è certo un testo criptico - del resto quasi mai l'enigma ha un carattere criptico. Un enigma, per riprendere la definizione che ne dà Lacan da qualche parte, è un'enunciazione tale che non se ne ritrova l'enunciato. Nel Simposio l'enunciazione e l'enunciato - anzi gli enunciati - non concordano affatto. Il fatto è che, nella lettura, non si riesce a capire chiaramente da che parte stia chi scrive, il suo autore Platone. Platone si limita a riportare dei discorsi che gli sono noti indirettamente. Nel testo questa circostanza è sottolineata.

Qualcuno - il "compagno" - vuole sapere da Apollodoro il tenore dei discorsi di Socrate e dei suoi amici sull'amore. Apollodoro - che è colui che parla in tutto il dialogo, che è un "dialogo nel dialogo" - li conosce indirettamente, perché glieli ha raccontati Aristodemo, che era stato presente. Questa molteplicità di passaggi - Platone può essere il "compagno" che ascolta? Che vi compaia senza nome, se è di lui che si tratta, non è casuale - hanno una funzione precisa, quella di allontanare la scena su cui si svolge l'azione. La posizione di chi scrive è insomma qui nettamente passiva, è quella dell'ascoltatore.

Considerarla identica con quella di Socrate è una mera convenzione, che in questo caso nulla ci autorizza a sottoscrivere. E le parole di Socrate, qui più che mai nei dialoghi di Platone, non sono estrapolabili dalla situazione concreta, "drammatica", in cui vengono pronunciate. Sta in questa difficoltà di ritrovare il punto di enunciazione, la radice principale dell'enigmaticità del testo. E Socrate stesso è qui quanto mai enigmatico - geheimnisvoller Ironiker, come lo chiamava Nietzsche -: la nostra scommessa è che il suo enigma sia lo stesso di cui ci occupiamo, quello della posizione dello psicanalista. In questo possiamo dare per il momento come assodata la lettura fatta

di questo dialogo da Lacan. Torneremo comunque a lungo su questo punto. Ora, dice Lacan che questo dialogo - che veramente è piuttosto un polilogo, per usare un'espressione di Julia Kristeva - non è tanto sull'amore, quanto sul rapporto che c'è fra amore e transfert.

Il transfert che cos'è? Supporre che un altro sappia, secondo la formula del soggetto supposto sapere. Nel mio articolo l'aspetto di questa formulazione che rientra nella rubrica dell'oggetto a era rimasto in ombra: qui dovremo rilevarlo. Ammettendo per ipotesi ciò che ne dice Lacan; cioè che qui si parla del transfert, vediamo che cosa questo testo ce ne dice. Certo, si potrebbe obiettare, perché ricorrere a Platone, che non è stato certo uno psicanalista? Perché questo è per noi un vantaggio. Dal momento che si tratta d'individuare che cos'è il "desiderio dell'analista", è un vantaggio ritrovare questo desiderio nel dire di qualcuno che analista non è stato. Se infatti il desiderio dell'analista non avesse preceduto l'esistenza di un analista - di Freud - la psicanalisi non sarebbe mai potuta nascere.

Cerchiamo adesso di abordare il testo. Aristodemo dunque - racconta Apollodoro allo sconosciuto - incontra per caso Socrate, che lo invita ad andare con lui in casa di Agatone, poeta tragico, dove si festeggia la sua vittoria nei concorsi che si facevano allora in occasione di alcune festività in onore di Dioniso (teniamo conto del fatto che la Musa tragica aleggia su tutto il dialogo). Socrate si è ripulito e agghindato per l'occasione, come di solito non faceva, ma anche adesso non perde tempo, e utilizza il percorso per pensare, non si sa a che cosa. Che pensi però è certo, perché per strada resta indietro e giunto a destinazione, si ferma fuori dall'uscio, in piedi, con espressione meditabonda, mentre Aristodemo entra. Ecco uno che, quando pensa, si capisce subito. Non pensa a tavolino, né, come Nietzsche, camminando, ma fermo in piedi, come i cavalli quando dormono. Ora, perché soffermarci su questi dettagli? Perché sono essenziali all'intelligenza del testo - non c'è mai niente di superfluo, di "letterario", in Pla-

tone. Infatti quando Socrate si decide ad entrare (la cena è già iniziata da un pezzo), Agatone gli rivolge queste parole:

"Sdraiati qui, Socrate, presso di me, in modo che, toccando te, anch'io goda della recondita sapienza che si è accostata a te nel vestibolo. Tu l'hai trovata e la possiedi, evidentemente: se no, non ti saresti mosso". (175d)

Sembra solo una battuta di spirito - nemmeno molto riuscita - sicché non si capisce bene perché Socrate la prenda proprio alla lettera nella sua risposta ironica - nel senso socratico - e persino un po' acida, tanto da meritarsi da Agatone l'aggettivo ὑπερβίος, "superbo", ma è della ὑβρις che si tratta, cioè della colpa tragica per eccellenza. Sembra che Socrate non colga affatto lo scherzo, e chiama Agatone "uomo di teatro", in senso peggiorativo. Questo Socrate... sembra un moralista nel senso peggiore del termine. E il suo enigma è soprattutto questo. Non è un libero pensatore, tutt'altro, è uno che dice le preghiere al sorgere del sole. Ma poi viene condannato come corruttore. Il fatto è che l'episodio, in apparenza banale, in realtà ci dà la chiave per intendere tutto il dialogo, rendendo ragione di ciò che Lacan ce ne dice a proposito del transfert. In fin dei conti lo scherzo di Agatone era solo una dichiarazione d'amore.

Fermiamoci a riflettere su questo dettaglio. Socrate, secondo Agatone, ha trovato la sapienza e la possiede. E' questa che Agatone vuole, ama Socrate per il sapere che gli suppone, ed è proprio questo il segreto del transfert. Ora, questo sapere supposto al soggetto è contenuto in lui. Ci troviamo dinanzi ad un'anticipazione di ciò cui il dialogo tornerà solo verso la fine, cioè la funzione dell'ἄγλαμα, in cui Lacan ha visto una sorta di modello dell'oggetto a. Che Socrate precisi che questa sapienza non si trasmette per contagio sembra qui del tutto superfluo, ma non è detto a caso. Il problema è anche per noi come si trasmetta questo sapere. Vedete che siamo proprio nel vivo della questione dell'analisi. Sin da ora possiamo intanto estrarre dal testo alcuni dati essenziali:

- 1) L'amore è volersi appropriare di qualcosa che l'altro è supposto possedere,  $\lambda' \alpha \gamma \alpha \lambda \mu \alpha$ .
- 2) Questo qualcosa è un sapere.
- 3) Questo sapere ha la stoffa di un oggetto.  
Vedremo in seguito quali sviluppi prenderà la cosa.

2.

Fossiamo ora esaminare i discorsi che, dopo cena, ogni commensale (ma in realtà ne vengono riportati solo sei) pronuncerà in lode di Eros. Comincia Fedro, il tema del discorso del quale è: Eros come principio educativo, come valore etico da cui dipende tutta una serie di valori (coraggio, fedeltà, eroismo, virilità, sdegno per la morte), che sono propri dell'etica aristocratica e guerriera propria dell'ambiente sociale da cui provengono i personaggi che sono qui messi in scena. Si tratta di una specie di cavalleria alla maniera antica. L'elemento guerresco si sposa volentieri con un'etica dell'amore e lo stesso accadrà nel medioevo con l'amore cortese. Effettivamente la cosa si spiega facilmente. Il guerriero è il Padrone di Hegel, colui che occupa il posto che occupa per aver saputo guardare in faccia la morte. Per costui l'amore non può essere solo accasarsi - cosa che peraltro fa - e questo spiega perché questi ideali amorosi guerrieri sono sempre, diciamo, extraconiugali: nel medioevo il ruolo di oggetto d'amore è svolto dalla castellana, in Grecia dai fanciulli.

Il discorso di Fedro ha per noi questo d'essenziale, che l'eros vi è considerato come un'emanazione diretta dell'etica cavalleresca. E in realtà, quello che disse Omero, che

in alcuni eroi il dio ispira la furia guerriera, è ciò che Eros offre agli amanti, un dono sorto da lui stesso. Il morire per un altro, di più, solo gli amanti lo vogliono (179b).

Al centro dell'esperienza eroica ed erotica Fedro mette l'entusiasmo (nel senso originario del termine), una situazione estatica, di

potenziamento delle facoltà normali dell'individuo, che rischia la vita pur di non perdere l'appuntamento con qualcosa che conta più di essa stessa, e il cui ruolo è svolto qui dall'amato, cioè dall'altro in quanto occupa una certa posizione d'ideale. Ora, una vita senza questo riferimento ideale non sarebbe più vera vita, perché non sarebbe più una vita da padroni ma da schiavi. Bisogna dunque rischiare la morte pur di mantenersi in contatto con questo punto di riferimento che fa di una vita una "vera" vita, cioè una vita che non è più naturale, ma "umana". Si tratta dunque di due vite: quella naturale, assimilata a una specie di morte, perché è vita da schiavi, mera sopravvivenza, e quella del padrone, che si trova ad essere, per il solo fatto di essere messa in pericolo, trasvalutata. Ma, come ci sono due vite, così ci saranno due morti: quella naturale, che può essere pure rischiesta, ma per evitarne una seconda, quella che sarebbe la vera morte, la rinuncia, da parte del soggetto, al suo desiderio. Vedremo che necessariamente, come ci sono due vite e due morti, ci saranno due amori. Questo concetto lo formulerà chiaramente il discorso successivo, quello di Pausania.

Ma già in Fedro una distinzione comincia ad operarsi all'interno della sfera erotica. Infatti, per l'amante e l'amato, non tutti i meriti saranno uguali. Le loro due posizioni sono nettamente distinte. Questo dipende certo in qualche misura dal costume greco, con la rigida gerarchizzazione dei ruoli che lo caratterizza, quello dell'*ἔραστῆς* l'amante, e quello dell'*ἐρώμενος*, l'amato. Ma qui non è solo una questione di ruoli sociali. Si tratta di vedere chi dei due è più in alto in una scala di valori etici. Ora, senza dubbio "più divino, in realtà, è l'amante che l'amato" (180b), perché è "entusiasta", cioè "posseduto dal dio". Ma proprio per questo sarà eticamente più alto il gesto dell'amato che sacrifica la propria vita per l'amante: perciò è più meritevole di lode Achille, che era l'amato di Patroclo, che sacrifica la propria vita per vendicare l'amico, di Alceste, che era invece l'amante del marito Admeto.

Si tratta di rapporti piuttosto difficili da concepire per noi. Dalla parte dell'amato, infatti, non si sospetta, in linea di principio il desiderio, ma solo gratitudine, o per meglio dire bellezza ( $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ) e "pudore", ovvero  $\alpha\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\varsigma$ , termine sul quale avremo modo di tornare, perché è centrale in tutta la concezione greca dell'amore e dell'etica. L'amante è più divino dell'amato, perché ciò che l'amato possiede, la  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ , lo possiede senza saperne nulla. A lui quindi di sapersi mettere, attraverso il desiderio dell'amante, all'altezza della propria  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ . Di qui l'aspetto profondamente etico dei rapporti fra l'amante e l'amato. Ma questa distinzione in due dell'amore, che il discorso di Fedro propone, acquista tutto il suo peso solo nel discorso successivo.

### 3.

Questa duplicità di Eros è chiaramente tematizzata da Pausania. Benché il Simposio sia polilogico, nulla vi è lasciato al caso, e un solo filo si dipana attraverso tutti i discorsi, anche se diversi fra loro e spesso contraddittori. E' per questo che non è facile rispondere alla domanda: da che parte sta il soggetto dell'enunciazione? Platone, abbiamo visto, sta fuori di tutti questi discorsi -- compreso quello di Socrate --: infatti non aveva affermato, nella Lettera VII, che non aveva mai scritto di ciò che veramente gli stava a cuore? Con Pausania, la duplicità di Eros dà luogo a due forme di eros ben distinte: ci sono due Eros come ci sono due Afrodite, quella Urania, "celeste", e quella Pandemia, "volgare". La distinzione si fa su tre livelli: l'eros volgare

- 1) predilige l'amore per le donne, perché
- 2) è amore dei corpi, non delle anime, e quindi
- 3) riguarda l'atto in sé, non il modo in cui viene compiuto.

Le caratteristiche dell'amore "uranio" si ricavano per negazione da queste tre. Ora, questa triplice distinzione merita qualche parola di commento, perché per noi moderni è tutt'altro che scontata.



Prima di tutto chiediamoci: come si spiega questo privilegio dell'amore per i ragazzi, che solo grossolanamente potremmo chiamare "omosessuale"? Pausania, che sa quel che dice, risponde: perché non si tratta di amare dei corpi, ma delle anime, e le anime dei ragazzi sono più "amabili" di quelle delle donne: si tratta, per il guerriero, di amare in un altro il principio della propria azione. Non è quindi che, come si dice, per liquidare la questione, a quei tempi la cosa fosse "normale". Anche l'amore per i ragazzi - Pausania lo dice chiaramente - può essere "pandemio", "perverso", potremmo dire noi (ma secondo un'ottica tutta diversa: "perverso" è per Pausania, anche quello per le donne). E' per questo che questo privilegio dell'amore per i ragazzi imbarazza noi contemporanei, perché non si riesce a ridurlo in chiave di patologia. E in effetti questo elemento fondamentale in tutta la cultura greca diventa comprensibile solo a partire da una considerazione etica.

ἔραμαι δὲ τοῦ σὺνῆβάρ  
 χερῶν γὰρ ἦν ἰσχυρῶς.

Questi due versi di Anacreonte condensano assai bene questo concetto dell'amore per i ragazzi. Possiamo tradurli così: "Voglio fare l'amore con te (σὺνῆβάρ è un terminus technicus che indica l'amore fisico per un ragazzo), perché il tuo ethos è bello (cioè pieno di χερῶν)".

In ogni caso, se non vogliamo inoltrarci in una questione complicatissima - tanto varrebbe fare un corso sulla civiltà greca - conviene qui attenerci alla considerazione un po' pilatesca di Lacan, che a questo proposito conclude: tanto meglio, questo ci consentirà d'isolare la funzione dell'amante e quella dell'amato nella loro purezza, perché non si tratta di sesso. Del resto, nessun ricorso ad una nozione di "perversione" ci aiuterebbe a capirci di più, nemmeno la vaga considerazione sociologica suddetta (fatta propria, curiosamente, dallo stesso Proust) su una supposta normalità, in quel tempo, di questo genere di rapporti, che invece normali non erano affatto considerati, al di fuori di una cerchia molto ristretta.

Ripeto, una chiarificazione può venire solo da una considerazione etica (la stessa nozione di "perversione" è morale prima che patologica, e anche nella patologia resterebbe priva di qualsiasi consistenza al di fuori di una considerazione etica). Si tratta di una questione di ethos, come dice Anacreonte, e non di uno qualsiasi. Questo ethos è prima di tutto antitirannico, il che non vuol dire affatto che sia democratico. L'etica di cui si tratta nel Simposio è esclusivamente aristocratica. L'elogio del tirannicidio da parte di Armodio e Aristogitone era un vero luogo comune degli "scoli" ("brindisi" potremmo dire) delle feste aristocratiche. L'episodio era divenuto così popolare e di conseguenza era stato così deformato, che Tucidide sentì il bisogno di mettere i puntini sulle i. E' comunque notevole che Atene difendesse questa tradizione, sino ad elevare ai due tirannicidi una statua sull'Acropoli. Del resto, Pausania fa di questo costume una caratteristica greca, qualcosa che distingue i greci allo stesso titolo della ginnastica e della filosofia: ne fa insomma un aspetto della libertà greca. Ma ciò parla in nome della libertà, non della democrazia: questa libertà è quella degli ἀριστοί, non quella del popolo. I greci sapevano bene come sia proprio in nome della libertà del popolo ad autorizzarsi la tirannide. Ora, che cosa caratterizza questa etica che abbiamo definito "aristocratica"? E' a partire da questa domanda che dovremo riprendere il filo del nostro argomentare la prossima volta.

G. TASCA: - Potremmo dire che la famosa frase di Lacan: "non c'è rapporto sessuale" sia una ripresa, un ritorno ad una concezione greca del "rapporto sessuale".

Non sarei così ottimista sulla non reciprocità di cui si tratta qui; questa non reciprocità non implica la consapevolezza del fatto che "non c'è rapporto sessuale". Anzi direi che potrebbe essere vero il contrario. Questa non reciprocità è qualche cosa di molto difficilmente concepibile per noi, ma che si giustifica sulla base di alcune minime considerazioni sull'organizzazione sociale di una società come

era quella della Grecia classica ed ancor più della Grecia arcaica, che era una società da cui, ad esempio, le donne erano del tutto escluse, nel senso che non avevano nessuna voce in capitolo negli eventi pubblici. Questa non reciprocità si basa semplicemente sulla netta distinzione dei ruoli.

G. TASCA: - Mi pare che ci fosse proprio un'impossibilità, da come l'ha descritta Lei, della "reciprocità".

Sì, anche perché è chiaro che le cose non stavano precisamente così nella pratica, diciamo che questa non reciprocità era una sorta di ideale di rapporto. Questo tipo di rapporto implicava che la persona amata, che fosse un fanciullo o una donna poco importa a questo livello, nel momento in cui provasse piacere, o traesse un tornaconto, da un rapporto sessuale, non fosse assolutamente più in grado di sostenere il suo ruolo, diciamo, morale, perché è evidente che se traeva del piacere da questo rapporto aveva già avuto la propria ricompensa. Ciò non significa tuttavia che per questo "non ci fosse rapporto sessuale", non mi sembra questo il punto, tanto è vero che al limite l'amato che traesse un tornaconto dal suo rapporto con l'ἄδελφός (potreste leggere a questo proposito l'orazione Contro Timarco di Eschine), un tornaconto finanziario o di semplice godimento, si troverebbe nella posizione della prostituzione; ciò che farebbe, lo farebbe per ricavarne un vantaggio, in altri termini uscirebbe dalla concezione aristocratica per entrare, uscendo dalla logica dell'eguaglianza, nella logica dell'equivalenza, cioè nella logica mercantile.

A. DAVANZO: - Mi chiedevo se non si potrebbe formulare diversamente una frase che hai detto, perché secondo me rischia di porre la questione in maniera un po' troppo idilliaca: quella per cui si tratterebbe di questioni in cui, in quanto è in funzione l'amore, non è in funzione il sesso. In realtà il sesso c'entra eccome, c'entra non in quanto sesso anatomico però c'entra in quanto differenza sessuale, perché è di questo che si tratta per Alcibiade.

Questa frase non è mia ma di Lacan, citata più o meno letteralmente, ma questo non modifica di molto la questione. Ha la verità che ha, cioè è chiaro che si tratta di un'affermazione limite. Tuttavia l'esempio di Alcibiade che tu tiravi in ballo, lo vorrei riprendere, anche se questo mi costringe ad anticipare sul seguito, per ritornare un attimo sulla questione che poneva prima Gino Tasca. Quando Alcibiade fa tutta quella scena di seduzione con Socrate, perché lo fa? Perché vuole avere quella famosa sapienza di cui si tratta all'inizio del dialogo; non è che Alcibiade desideri sessualmente Socrate, per lo meno non c'è nel testo alcun elemento per poterlo sostenere; che lo ami sì, ma non c'è assolutamente alcun elemento, ripeto, per poter sostenere che abbia del desiderio sessuale nei confronti del Socrate in questione.

A. DAVANZO: - In quello che racconta sì però!

Certo, <sup>in</sup> tutta la scena della seduzione, in cui Alcibiade invita Socrate a casa sua, se lo mette a letto, ecc. ecc., certamente c'è qualcosa di sessuale, ma il desiderio sessuale non va mica da Alcibiade a Socrate. Alcibiade suppone che debba andare necessariamente da Socrate a lui, allora propone una specie di baratto: io ti dò ciò che possiedo, cioè la mia giovinezza ecc., tu mi dai questo tuo sapere. E' a questo punto, come vedremo, che Socrate dice di no. In altri termini, la questione del transfert tra Alcibiade e Socrate non va nel senso, come si crede banalmente, che Alcibiade avrebbe del transfert per Socrate, e perciò lo desidererebbe. Lo ama, ma ciò non comporta che ci sia del desiderio sessuale nei suoi confronti, comporta piuttosto che supponga che Socrate abbia del desiderio sessuale nei suoi confronti. Cosa che del resto può capitare in analisi; ci sono situazioni in cui la questione del transfert si presenta in questo modo: l'analizzante amerebbe l'analista, ma perché l'analista è supposto desiderare l'analizzante.

A. DAVANZO: - Infatti quello che a me veniva in mente (è per questo che ho insistito sulla presenza del desiderio sessuale) è l'esempio che fa

Lacan di quella signora che voleva convincerlo di avere il seno più bello di tutta Parigi.

La questione che tu poni è una questione scabrosa, non solo per l'argomento, ma per la difficoltà; per portare un po' di luce nella questione bisogna partire dalla funzione dell'oggetto a. Sessualità o non sessualità, è intorno all'oggetto a che la cosa ruota; allora non è indifferente che l'oggetto sia il seno della signora o che sia il sapere. La funzione è sicuramente la stessa, non credo tuttavia che nel caso in cui quest'oggetto sia il sapere di Socrate, potremmo cavarcela dicendo che avremmo a che fare con una sublimazione. In questo modo mi pare che mancheremmo l'essenziale. Bisognerà fare il ragionamento inverso, notando come amore e sessualità, amore e desiderio sessuale sicuramente sono disgiunti, al punto che possono essere perfino opposti. E' quello che dice Freud, se volete, nell'articolo sulla Più comune degradazione della vita amorosa, in cui mostra come spesso e volentieri le due cose possono scindersi.

R. MORO: - Una questione laterale forse a quello che era il filo conduttore di questa sera; pensavo a quello che diceva lei sul comune pregiudizio che la sapienza che esce dalla bocca di Socrate sia proprio di Socrate, o contenuta in Socrate, nella testa, nel cuore o in qualche altra frattaglia. D'accordo che non è contenuta in Socrate, Socrate sarà semplicemente il suo portavoce, sta di fatto però che di Socrate ce n'è uno e che Socrate non è un tizio qualsiasi. Allora mi veniva in mente qualcosa che lei aveva detto a Modena qualche anno fa: il giudizio per cui ci sarebbero degli imbecilli e degli intelligenti nei confronti del significante non sta in piedi, di fronte al significante siamo tutti degli imbecilli; però c'è imbecille ed imbecille, a questo punto. Allora che cosa fa sì che Socrate sia un portavoce privilegiato di questa sapienza?

Diciamo che è l'errore del transfert. Tutto il movimento socratico consiste nel mostrare al soggetto che è lui ad avere questo sapere.

R. MORO: - La domanda potrebbe essere questa: come mai ci si sbaglia così facilmente?

La questione non è affatto semplice, proprio perché risponderci com-

porterebbe che io stessi qui a fare adesso una vera e propria teoria della nevrosi; questo errore è l'errore della nevrosi, quindi in definitiva l'errore di tutti, in quanto implica ciò che vi dicevo giovedì scorso, cioè l'emergenza del soggetto a livello del discorso. E' in quanto la funzione del soggetto si delinea come una funzione portante, di agente, all'interno del discorso, che si sviluppa ciò che si chiama una nevrosi, che non è qualcosa di patologico nel senso medico, è proprio il segnale dell'emergenza della funzione del soggetto. Ci si sbaglia così facilmente perché c'è del vero in questa rivendicazione isterica a livello della funzione del soggetto, c'è del vero per il fatto stesso che il soggetto è pur sempre portato ad esistere nel momento stesso in cui viene nominato; nel momento in cui viene nominato esiste e nel momento in cui esiste può agire; ci si sbaglia così facilmente perché quest'errore non è altro che la conseguenza di una verità che rappresenta pur sempre una conquista, per così dire. L'isteria, in un certo senso, è un progresso rispetto al discorso del padrone. Il limite del discorso del padrone è quello di portare il padrone stesso, lo vedremo la prossima volta, nell'imbecillità. Basta che voi facciate un piccolo giro tra le vostre conoscenze per accorgervi che chiunque si trovi in quella posizione è fatalmente esposto all'imbecillità. Questo è vero a livello storico e a livello di certe classi sociali. Perché l'aristocrazia fatalmente, ad un certo punto, cessa di avere la propria funzione dirigente? Si troveranno sempre dei servi per fare le scarpe ai propri padroni, ci sarà sempre una rivoluzione francese. La posizione del padrone è altrettanto impossibile di quella dell'analista, anche se per motivi opposti.

R. MORO: - Quando lei faceva questa distinzione tra ἐραστὴς ed ἐρωμένος mi passava per la testa la formulazione ben nota: "amor che a nullo amato amar perdona", che sembra esattamente l'opposto.

"Amor che a nullo amato amar persona" è la formulazione precisa dell'obbligo che l'ἐρώμενος contrae nei confronti dell'ἐραστής. Cioè

non può evitare di amare. Ma si parla di amore qui, non di desiderio sessuale; non può evitare di amare proprio perché l'amore lo sollecita, diciamo così, nel vivo della sua eticità.

R. MORO: - Ma di amare che cosa? Non certamente l'ἔρασις.

Eh no! proprio lui, e chi altri? E' chiaro che attraverso l'ἔρασις ama qualcosa d'altro, questo è del tutto evidente, ma questo è vero sempre nell'amore, anche l'ἔρασις nell'ἑρότιος ama qualcosa d'altro.

25 novembre 1982

### III.

#### L'erotico e il patologico.

Che cosa caratterizza l'etica aristocratica, che è il presupposto stesso del dialogo che abbiamo iniziato a commentare (del Simposio)? Per caratterizzarla non trovo di meglio da fare che riportare questa citazione sulla quale ci eravamo già soffermati (da un libro di Louis Gernet) che dice, dando una definizione dell' $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$ : "Sentimento di obbligo nei confronti di un partner che si è già costituito un "vantaggio" con un dono gratuito; e la controprestazione, a scadenza indeterminata non è una equivalente nel senso mercantile, ma emana da una generosità che non ha il diritto di calcolare". Il brano ci consente di situare il termine centrale, benché non esplicito in tutto il Simposio, di  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  in riferimento alle nozioni e di equivalenza e all'altra cui fa riferimento, che le fa da contraltare, di uguaglianza.

#### 1.

L'elemento discriminante che passa fra la morale mercantile e quella aristocratica (del servo e del padrone per dirla hegelianamente), cioè fra il diritto dell'equivalenza e quello dell'uguaglianza, consiste nel fatto, che nell'etica aristocratica è prevalente questa funzione dell' $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  che esclude ogni carattere di equivalenza, dunque ogni tipo di rapporto di scambio. Esiste un'azione che ne richiede un'altra, ma questa non si dà in alcun modo come un equivalente della prima. Questi termini d'eguaglianza ed equivalenza li traggio dalla riflessione di un autore di notevole importanza anche per Lacan per la lettura che egli ne ha fatto, Kojève, in un testo uscito di recente, ma scritto negli anni della guerra, che isola i due concetti di equivalenza e di uguaglianza per definire la posizione del servo e del padrone. Riprendendo, dunque, l'analisi hegeliana dei rapporti servo-padrone, Kojève



precisa questo: nel momento in cui il servo rinuncia alla propria libertà per conservare la vita, egli stabilisce un rapporto di equivalenza fra la rinuncia alla libertà e la conservazione della vita. Ne deriva ciò che egli chiama "diritto dell'equivalenza". Per quanto concerne il padrone, paradossalmente, dice Kojève, il suo diritto è quello dell'eguaglianza, perché è questo il presupposto di base per poter ingaggiare quella lotta mortale che consente la distinzione fra il servo e il padrone.

Tutto questo possiamo inserirlo facilmente in ciò che è stato detto a proposito del discorso del padrone, che è fondamentalmente quello normale nel senso definito già prima. Entrambe le posizioni, quella del servo e quella del padrone, si inseriscono all'interno di un solo discorso: l'obbligo cui si riferiva Gernet nel passo citato prima è in realtà ciò che lega il soggetto ( $\beta$ ) del nostro schema, a quel significante padrone ( $S_1$ ) a cui il soggetto barrato deve la sua stessa sussistenza. La libertà del padrone comincia là dove finisce la propria soggezione al significante che lo rappresenta.

Non ci deve sorprendere di trovare nel Simposio un decisivo punto d'ancoraggio a livello del discorso del padrone. Del resto, l'etica occidentale, da Platone fino a Kant, è determinata da questo riferimento alla padronanza. In definitiva l'etica kantiana, benché sia così diversa dalla posizione platonica, è ancora quella del Simposio. La Critica della ragione pratica non è altro che una riscrittura del Simposio, sebbene la cosa possa sembrarci sorprendente. Per dimostrarve lo vorrei leggervi un brano sorprendente di Froust, in cui questo è detto in termini molto chiari, con parole messe in bocca ad un filosofo, Bricot, in una situazione su cui poi ritorneremo:

"Il dovere morale è meno chiaramente imperativo di quanto insegnino le nostre etiche. Che caffè teosofici e birrerie kantiane ne prendano atto, ignoriamo deplorevolmente la natura del bene. Io stesso che, senza alcun vanto, ho commentato

in tutta innocenza per i miei allievi la filosofia di Kant, non trovo alcuna indicazione precisa per il caso di casuistica mondana dinanzi al quale mi trovo, in quella Critica della ragione pratica in cui il grande spretato del protestantesimo platonizzò, alla moda d'Alemagna, per una Germania preistoricamente sentimentale e aulica, per ogni evenienza utile con un misticismo pomeraniano. E' ancora il Simposio, ma messo in scena a Königsberg, indigesto e casto, con crauti e senza gigolò".

L'umorismo di questo brano di Proust è un fatto di pensiero. Mi sembrava doveroso fare questa citazione perché vedremo che la situazione in cui queste affermazioni vengono fatte è molto istruttiva attorno alla questione che ci stiamo ponendo, quella di che cosa caratterizzi la morale aristocratica. Brichot dice queste parole al Narratore della Recherche durante la soirée di Madame Verdurin, quando la patronne, questa donna ricca e snob che gestisce dispoticamente il suo salotto, chiede a Brichot, professore di filosofia presso l'Università della Sorbona, di trarre in disparte il barone di Charlus per permettere di vendicarsi di un torto che il suddetto le avrebbe fatto, invitando alla sua soirée tutta la nobiltà parigina, che aveva snobbato la padrona di casa, senza neanche degnarla di una parola. Per vendicarsi di questo affronto, prega Brichot di trarre in disparte il barone, mentre lei si incarica di mettere in guardia il suo protetto, Morel,  $\xi \rho \acute{o} \mu \epsilon \nu \nu \delta$  del barone, dal frequentare Charlus. Questa è la "situazione di casuistica mondana" per cui, per dirla con Proust, il filosofo non trova indicazioni in Kant. Egli, certo, si rende conto di stare per commettere un tradimento ai danni della vittima ma - "ceci dit, il n'hésita pas à la commettre". In altri termini, il filosofo di cui si tratta è un buon filosofo non solo nel riconoscere con sicuro intuito il Simposio nella Critica della ragione pratica, ma anche nel mettersi dalla parte del più forte. Questo brano di Proust sembra dire che l'etica Kantiana, che è ancora quella del Simposio, mostra da qualche parte

una falla, una inconcludenza nelle mani del filosofo.

La questione per noi è di vedere se per caso la psicanalisi è in grado di risolvere questa falla dell'etica filosofica, che consiste nel fatto che la massima kantiana, come abbiamo già visto, si fonda su un'operazione di universalizzazione (in quanto deve essere valida universalmente), ma si scontra inevitabilmente nel fatto che ogni operazione di universalizzazione comporta, prescrive la presenza di almeno una eccezione. Non possiamo ad esempio pronunciare un giudizio universale come quello di Leibniz: "Tutto ciò che <sup>è</sup> ha una causa", ("nihil est sine ratione" nella formulazione di Leibniz), senza che qualcosa in questo "tutto" faccia buco per il fatto stesso che tutto ha una causa; perché se "tutto" ha una causa, il tutto in quanto tale si troverà a non averne alcuna. Ora, è precisamente su questa circostanza (che del resto non è sfuggita a Kant, tant'è vero che proprio su questo egli ha costituito la sua etica) che si fonda la scoperta analitica del fatto che non c'è rapporto sessuale.

Che l'etica kantiana sia omologa a quella del Simposio non significa che siano la stessa cosa. In altri termini, che nel Simposio manchino i crauti e ci siano invece i gigolò, non può essere semplicemente un caso. Siamo tuttavia ancora indietro nella nostra lettura del Simposio per poter concludere su questo argomento. Atteniamoci piuttosto alla situazione di casuistica mondana cui facevamo riferimento a proposito di Proust. E' evidente che la Verdurin, nel compiere il complotto alle spalle del povero Charlus, non ha dubbi riguardo all'atto che sta compiendo, atto che le appare non solo giustificato ma del tutto meritorio. La Verdurin non può aver dubbi, perché la sua etica non è quella aristocratica di cui parla il Simposio (non è un caso che sia stata snobbata dagli aristocratici amici di Charlus). Ciò non toglie che il fatto che il barone segua alla lettera la propria impostazione aristocratica, non gli evita di essere ciò che è: un personaggio profondamente comico, benché in certi momenti tragicamente comico. Sia la Verdurin che Charlus possono essere considerati personaggi essenzialmente comi-

ci, ma in modi del tutto antitetici. Per quanto riguarda il barone, è del tutto evidente che la comicità del suo personaggio deriva da un atteggiamento che possiamo definire donchisciottesco. Egli, nel seguire ciò che la propria etica gli fa scintillare sotto gli occhi, dimentica su che cosa va a sbattere.

Ciò significa che, quando ci troviamo nel discorso del padrone, sia che ci troviamo dalla parte del padrone, sia che ci troviamo dalla parte del servo, eticamente siamo in una impasse. L'impasse è segnalato da Proust, ma è del tutto evidente che è ben presente in Platone. Platone è un modo in cui questa impasse tenta di pensarsi, e senza via di uscita. Voglio dire che, benché le nostre simpatie non possano fare a meno di pendere di più dalla parte dell'etica aristocratica che da quella dell'etica della Verdurin, non possiamo tuttavia non osservare che, spinta sino in fondo, cioè senza le necessarie attenzioni alle condizioni reali, cioè al reale stesso che la determina, la posizione aristocratica confina con la follia di Don Chisciotte.

La follia, considerata per secoli come un fatto comico, soprattutto quando era l'etica aristocratica quella dominante, con l'avvento della borghesia è diventata un fatto che, se non è giunto ad essere tragico, è per lo meno triste. La follia non è mai altro che il delirio della libertà di Don Chisciotte e senza dubbio c'è sempre qualcosa di nobile in ogni forma di follia, ma questa nobiltà non impedisce alla follia stessa di segnalare, di mettere in evidenza quel tanto di "troppo umano" e quindi di ridicolo che c'è nella rivendicazione da parte di un soggetto di una libertà che egli non può ottenere se non al prezzo della sconfessione del fatto di essere determinato dal significativo.

E' nel vivo di questa impasse che l'esperienza della psicanalisi ci pone: c'è un'altra uscita diversa da quella nevrotica e da quella psicotica al dilemma in cui l'esperienza etica pone il soggetto? Il problema della psicanalisi può ridursi a questa domanda: tutta la clinica e la nosografia psic analitiche dovrebbero potersi dedurre da una

eventuale risposta a questa domanda. Già con la sua stessa esistenza la psicanalisi dovrebbe dimostrare che questa possibilità esiste. Il tema di questo seminario, quando parlo della "posizione dello psicanalista" è precisamente questo. Detto in termini forse più malleabili: c'è un'uscita dalla nevrosi, e dunque una fine dell'analisi, che non sia la rinuncia al desiderio? Che la risposta sia positiva è del tutto sottinteso, ma il fatto che noi lo sappiamo bene non ci esime dalla necessità di dimostrarlo. Insomma, se il percorso di un'analisi consiste nel portare il soggetto al riconoscimento del fatto che "non c'è rapporto sessuale", forse questo deve suggerirgli di smettere di pensarci? O di accomodarsi kantianamente in una normalità che non può essere altro che quella del padrone? O, detto in altri termini, l'etica che la psicanalisi promuove, o meglio è, è qualcosa di diverso da una etica da Don Chisciotte o da un'etica di bottegai?

2.

Mi sembrava doveroso fare questa digressione dal nostro commento al Simposio per situare il discorso di Pausania, il primo della serie, al suo giusto posto, per dare a questo testo lo sfondo necessario per intendermela portata di senso.

Senza dubbio, il rapporto che il Simposio ha con questo problema è del tutto privilegiato. Infatti la compagnia messa in scena nel dialogo è in un rapporto particolarmente felice nei riguardi di questo problema: quello di essere vergine riguardo alla conoscenza delle conseguenze che la cosa poteva avere. Non è un caso che questo dialogo sia ambientato pochi anni prima che quell'Alcibiade che interviene nel dialogo avesse un ruolo così importante in quella spedizione a Siracusa che avrebbe segnato il tramonto di Atene. Platone, mentre scrive, sa che ciò che accade nel Simposio è ormai un fatto del passato. La compagnia di amici che si riunisce in casa di Agatone per festeggiare la sua vittoria crede che sia ancora sostenibile una netta distinzione

del diritto aristocratico e di quello borghese. In realtà questa antitesi non è mai stata sostenibile in quanto tale. E' evidente che Platone lo sa, non si comprenderebbe altrimenti il perché della Repubblica e delle Leggi. Si sente che questa stessa classe aristocratica che qui celebra i propri misteri sarebbe stata la stessa che avrebbe portato Atene alla disfatta nella guerra del Peloponneso, la stessa che avrebbe portato ai trenta tiranni e alla cicuta di Socrate.

Avevamo distinto all'interno del discorso di Pausania due filoni ben differenziati, da una parte l'amore volgare, dall'altra quello celeste. In che modo possiamo tradurli nei nostri termini? Distinguere due amori era conseguente alla distinzione di due vite e quindi di due morti, distinzione che scaturisce dalla scelta etica del padrone, dal duello mortale da cui è definita la sua posizione. Se distinguiamo due amori, come due morti, come due vite, è per dire che l'etica di cui andiamo alla ricerca deve stare tra i due, deve quindi essere tragica. Ma l'etica aristocratica possiamo identificarla immediatamente con questa etica tragica?

Se per un verso è sicuro che la posizione dell'etica dell'equivalenza, cioè la posizione del servo, non sarà mai tragica, ciò non significa che quella del padrone lo sia necessariamente. Lo è quando il padrone si dispone a perdere la propria vita naturale per salvare la propria vita essenziale. Ma vediamo bene che nel momento in cui la lotta mortale viene ingaggiata non c'è ancora un padrone e non c'è ancora un servo; sarà soltanto quando uno dei due si sarà arreso che le due funzioni potranno essere distinte. Un attimo prima che ciò accada il padrone non è ancora tale e di conseguenza non sarà neppure un personaggio tragico, per il semplice fatto che, se ingaggia la sfida, spera tuttavia nella vittoria. Un attimo dopo, quando quest'ultima sarà conseguita, la sua posizione non sarà più tragica, perché proprio quando la vittoria è conseguita il problema che gli si pone è quello di come conservare ciò che ha guadagnato. Insomma se c'è una tragedia nella lotta mortale, è quella di non riuscire mai a mettere le mani su qual-

cosa che sia veramente tragico. E il rischio della commedia è annidato già al momento stesso della sfida mortale.

La storia non fa altro che dimostrarci che l'aristocrazia finisce sempre, quando non si borghesizza, col ricadere in un vizio che la definisce come classe sociale: quello della stupidità. Perché la stupidità sia il rischio dell'aristocrazia lo dimostra Proust. Il padrone ha bisogno allora del filosofo, per salvarsi da questa stupidità.

Per ritornare ora alla questione dei due amori distinti da Pausania, possiamo supporre ad esempio che l'Afrodite Pandemia creda che "ci sia rapporto sessuale" mentre quella Urania sarebbe andata oltre questa credenza? L'Afrodite Urania consisterebbe nel fatto di constatare che questo rapporto non c'è e nel rinunciarvi? Non dimentichiamo che da questa seconda Afrodite dipende quello che da allora in poi si chiama l' "amor platonico". Se volessimo dare un po' di lustro a questo concetto ormai consueto dell'amor platonico, dovremmo piuttosto interpretarlo diversamente, supponendo che consista nel sapere che rapporto sessuale non c'è e tuttavia nel non rinunciarvi. Ma anche qui si ripresenta la stessa duplicità di cui si parlava prima. Anche qui vi sono due modi di non rinunciarvi: uno è sicuramente fare "come se" ce ne fosse, e questo, all'insegna di ciò che Freud chiama la Verleugnung, è l'atteggiamento feticistico che caratterizza la perversione. Un'altra possibilità è quella di non rinunciarvi pur riconoscendo che il rapporto sessuale non c'è. Questa seconda ipotesi, è in definitiva il problema verso cui ci stiamo dirigendo, il terzo punto dei quattro elencati alla fine del primo seminario di quest'anno, la questione di che cosa accade o dovrebbe accadere alla fine di un'analisi. Non posso che aprire delle strade sperando che per lo meno alcune di queste ci porteranno a destinazione.

3.

Seguiamo intanto il filo del nostro testo. Conclusa la lettura

del discorso di Pausania, passiamo a quello successivo, di Erissimaco. Per il fatto stesso di essere un medico, egli nel proprio discorso amplia e riprende la duplice distinzione che aveva fatto Pausania nel proprio discorso. Erissimaco parla da fisiologo, nel senso antico del termine, e fa di quei due amori di cui aveva parlato Pausania in termini più sociologici qualcosa dell'ordine di quei principi (come per esempio l'amore e l'odio di cui parla Empedocle); ne fa due principi della ψύσις. Vi aggiunge di suo, in quanto medico, una sorta di codicillo che fa risalire a questi due principi ciò che risulta dalla sua esperienza, cioè la malattia e la salute. Ne deriva una definizione della medicina come "scienza degli atteggiamenti amorosi del corpo rispetto al riempirsi e al vuotarsi".

Il discorso di Erissimaco dal nostro punto di vista è uno dei più poveri di contenuto fra quelli del Simposio: tutto si riassume in quello che abbiamo detto. Tuttavia questo discorso occupa nell'argomentazione del dialogo un posto strategico estremamente importante perché si richiama al tema della ψύσις, quindi alla cosiddetta filosofia presocratica, che entra in scena così all'interno del Simposio. Con questo discorso l'Eros non è più un discorso umano, ma una faccenda universale che riguarda la ψύσις in quanto tale; diviene dunque un problema cosmologico. Ciò è evidentemente uno dei fili conduttori del discorso di Platone.

Un altro, non meno importante, effetto dell'intervento di Erissimaco è che tutta la questione dell'amore viene agganciata, attraverso la mediazione del suo discorso di medico, a ciò che possiamo chiamare la sfera del patologico. Tutto ciò era sicuramente già implicito in Pausania, ma viene sviluppato solo qui. E' veramente incredibile la bravura con cui Platone riesce, pur salvaguardando la singolarità di ogni discorso, ad estrarre poi un unico filo conduttore da tanti interventi così diversi.

In base a che cosa si stabilisce questo rapporto tra la questione erotica e quella del patologico? Che cosa aggiunge alla questione del-



la patologia questo riferimento all'Eros? Questo legame fra i due discorsi non è un legame accidentale; è un legame saldissimo che fa del discorso medico una delle possibili incarnazioni del discorso d'amore, e questo non è meno vero oggi di quanto non lo fosse un tempo. Bisogna dire che Erissimaco, da bravo medico, qui si mostra di spirito abbastanza tollerante. Dice: "Bisogna prestare attenzione per quanto è lecito all'uno e all'altro amore". Questa posizione di conciliazione è del tutto tipica del discorso medico, poiché pone al di fuori della propria sfera di competenza, ogni volta, la questione etica fondamentale. In altri termini, questo "per quanto è lecito" è un inciso che Erissimaco si guarda bene dal porre in discussione.

E' proprio a questo punto debole dell'argomentazione che è stata svolta sin qui, a questo punto debole dato dal fatto che non viene messo in nessun modo in discussione che cosa sia lecito e da che cosa non lo sia, è a questo vuoto di fondazione che il discorso di Socrate sul Bene cercherà di ovviare mettendo questa nozione di Bene a capo della sua argomentazione. E' evidente che ciò accadrà con un orientamento ben preciso, venendo a prendere posto all'interno della questione stessa del patologico, che costituisce il secondo strato di discorso all'interno del Simposio. Questa nozione di Bene verrà inevitabilmente modellandosi sullo schema che Erissimaco propone, cioè il Bene prenderà a modello inevitabilmente la nozione di piacere, diventando così un piacere definito dal fatto di essere un benessere.

Non è un caso che tanta fortuna abbia avuto, nella teoria di molti analisti, quella distinzione in apparenza banale che propone Melanie Klein quando parla dell'oggetto buono e dell'oggetto cattivo.

L'oggetto buono è il Bene socratico, evidentemente all'interno di una impostazione eudemonistica del problema etico, che ha limiti notevoli per il fatto che questo Bene, modellandosi sul benessere, cercherà e non potrà che cercare ovunque si possa pensare di trovarlo un fondamento alla propria definizione. E a trovarlo sarà solo Kant che, distinguendosi in questo dalla tradizione platonica, ristabilirà il ca-

rattere incondizionato dell'atto etico, anche se questo non gli impedirà di risputare fuori tutti i valori già confezionati del prêt-à-porter filosofico e giuridico.

Benché non dica molto di più di questo, il discorso di Erissimaco apre un'area di riflessione, ma anche di mistificazione, del tutto essenziale per intendere il discorso del Simposio. Che la cosa ci riguardi direttamente, lo si può cogliere pensando a come lo stesso Freud ricondurrà, dopo Charcot, il sintomo, cioè il patologico non solo in senso kantiano, alla sfera erotica. Quando Freud compie questo passo, quando, prima di lui, Charcot aveva dimostrato che alla base di ogni fatto isterico c'era un problema sessuale, questi medici non facevano altro che rilevare ciò che era implicito sin dall'alba dei tempi nella concezione stessa della medicina. In altri termini, il contrasto fra l'affermazione di Freud sull'etiologia sessuale della nevrosi e il discorso medico è solo apparente. In realtà, che il sintomo avesse in sé qualcosa di sessuale i medici lo avevano sempre saputo.

P. MARTINI: - Lei ha detto che l'etica kantiana, nel suo tentativo di universalizzazione, conferma la presenza di almeno un'eccezione e che su questa circostanza si fonda la scoperta analitica che non c'è rapporto sessuale.

Non mi sono dilungato in effetti su questo punto, visto che ne avevo già trattato l'anno scorso. Per cogliere il senso di questo passaggio un po' brusco che ho fatto compiere ai livelli di discorso dobbiamo partire dal rapporto che c'è fra l'enunciato e l'enunciazione, perché è a questo livello che si pone la questione. La questione si pone non soltanto per la psicanalisi, ma essenzialmente anche per la filosofia. Direi che il problema di questa discordanza fra l'universalizzazione a livello dell'enunciato e, per dirlo con un termine appropriato, l'esistenzializzazione a livello dell'enunciazione, si trova formulata ogni volta che è in questione la domanda filosofica di base. E' per questo che, benché il discorso filosofico e quello analitico siano distinti, c'è tuttavia qualcosa che la psicanalisi non può fare a meno di

trarre, di riprendere dalla filosofia: in definitiva la questione filosofica di base, la quale si trova formulata da Platone e Aristotele in termini assai simili, laddove entrambi dicono che la filosofia scaturisce dalla meraviglia del fatto che qualcosa sia.

In realtà tutta la filosofia nella sua forma radicale, come metafisica, non è altro che un tentativo di dare una risposta alla domanda che sorge da questa meraviglia. Inutile dire che più di duemila anni di filosofia non sono serviti a dare la risposta definitiva a questa domanda.

Quando dicevo che su questo punto non c'è contraddizione tra filosofia e psicanalisi, è perché la filosofia e la psicanalisi non fanno altro che articolare la questione che è alla base di ogni fantasmatica. La "domanda filosofica di base" è la domanda del bambino che si chiede "da dove vengono i bambini". Scendiamo terra terra, e poniamoci la stessa domanda, quella che Freud chiamava "l'enigma della Sfinge". Che cosa chiede questa domanda? E' facile capirlo, basta pensare alle risposte che si possono dare, nessuna delle quali sarà una risposta precisa. Spiegare al bambino che "i bambini vengono dalla pancia della mamma" non risponderebbe alla questione del soggetto. La domanda in realtà è un tentativo di cogliere in un enunciato il punto stesso della enunciazione. Il soggetto che si pone la domanda vorrebbe poter cogliere in un enunciato ciò che per definizione non può che sfuggirgli e cioè la posizione d'un soggetto della enunciazione. Al livello della metafisica, in che modo viene tentata la risposta a questa domanda? La risposta è impostata in base a un concetto di fondo della metafisica, quello di essere. La "questione filosofica di base" è, per questo motivo, quella che c'è dietro ad ogni fantasma. Ogni fantasma altro non è che una teoria che tenta di rispondere a questa domanda; pura metafisica, insomma, se la metafisica fosse sempre altrettanto pura.

Ora, il problema di un fondamento è stato impostato ad un altro livello per la prima volta con Cartesio, quando ha fatto emergere la que-

stione dell'essere come questione del soggetto. Il destino della metafisica è quello in cui emerge il soggetto come luogo del fondamento. Allora non dobbiamo dimenticare che, se possiamo parlare dell'inconscio, lo possiamo fare solo sullo sfondo di tutto ciò. Ma la "questione filosofica fondamentale" cui la psicanalisi in quanto tale non può dirsi estranea, in realtà, è una questione etica. E' questo il punto. La "questione filosofica fondamentale" richiede una spiegazione, cioè deve ricondurre qualche cosa a qualche cosa d'altro. Ora, in questa relazione causale, ciò che conterebbe, in effetti, sarebbe di giungere al primo anello della serie causale. E' del tutto evidente che questo primo anello non sarà raggiunto mai, perché all'interno dell'enunciato possiamo continuare a porre infinitamente la questione della causa prima, che però non si pone a livello dell'enunciato, per il fatto stesso che c'è l'enunciazione. L'evento dell'enunciazione fa da limite all'enunciato, fa sì che l'enunciato non possa mai esaurire la verità di ciò che enuncia.

Con ciò risaliamo al problema ontologico della metafisica a quello del rapporto fra enunciato ed enunciazione. E' nel fatto stesso di pronunciare una qualunque parola che questa differenza si pone per il soggetto in modo radicale, nella misura in cui il fatto stesso di pronunciarla pone il soggetto al di fuori da ciò che viene enunciato. Ora, perché ciò ha a che fare con la questione del perché "non c'è rapporto sessuale"? Perché, se prendiamo la serie infinita dei significanti (in cui siamo a livello ontico, cioè a livello dell'ente), la possiamo continuare indefinitamente, ma ci sarà sempre almeno un significante che mancherà nella serie, ma che dovremo supporre perché la catena venga detta. Nella catena  $S_1, S_2, S_3, S_n$ , che significante sarà? Sarà un significante in diretto rapporto col soggetto, perché è il soggetto a enunciare l'enunciato in questa serie.

Questo significante ha nella teoria analitica un posto privilegiato, viene chiamato fallo. Il fallo per definizione è il significante che definisce il soggetto, e per questo motivo non ha un suo enuncia-

to. Il fallo è un significante particolare rispetto agli altri significanti. E', per così dire, un significante di cui non si ritroverà mai l'enunciato, poiché è il significante stesso dell'enunciazione. Le circostanze hanno fatto sì che per il genere umano un organo particolare, con una particolare funzione fisiologica, si sia rivestito di questa significazione fallica.

Ma se proprio quell'organo ha un ruolo del tutto determinante, in quanto oggetto del desiderio, nella determinazione del desiderio stesso, ciò non è dovuto alla fisiologia, ma a questo rapporto del tutto asimmetrico fra enunciazione ed enunciato. In altri termini, laddove si pone la questione di quale sia il posto "da dove vengono i bambini", si pone la questione di quale sia il posto che spetta al soggetto dell'enunciazione nell'enunciato. La risposta, che non è affatto tale, ma è un enigma, è il fallo, e il carattere sessuale di questo significante è dato dal fatto che questo significante è un significante limite e che, se non ci fosse questo elemento limite (in senso matematico) non si capirebbe da che cosa dovrebbe venire ciò che chiamiamo il desiderio in quanto sessuale. In altri termini, la sessualità si ridurrebbe a essere un bisogno come tutti gli altri. E' perchè a livello del desiderio, in quanto strutturato dal significante fallico, il soggetto va alla ricerca di qualche cosa che riguarda la sua stessa posizione, che il desiderio umano non può essere articolato se non nella serie dei significanti.

Che cosa avrebbero da desiderare un uomo o una donna se non ci fosse il miraggio sempre presente di occludere la falla, di colmare il buco che apre il fatto stesso d'esistere? Il fatto è che ognuno di noi ha un posto del tutto privilegiato, che è quello di non potersi mai scambiare con un altro soggetto. Ognuno di noi è condannato per tutta la vita ad essere se stesso, il che non vuole dire molto, perché questo essere se stesso è un buco all'interno dell'essente. In realtà è una cosa semplicissima, è una cosa semplicissima per spiegare la quale non bastano tutte le parole di questo mondo. Tant'è vero che gli uomini,

da quando esistono, non fanno altro che parlare di questo punto d'evanescenza, senza essere stati mai capaci di coglierlo. Se lo cogliessero, smetterebbero forse di parlare.

Nella Critica della ragione pratica, Kant cerca di chiudere questa falla che si era aperta nella Critica della ragione pura, dove la cosa è del tutto evidente. Tutta la "Dialettica trascendentale" della Critica della ragione pura consiste nel pensiero del fatto che questa falla non si può chiudere. Tuttavia il tentativo che Kant compie nella Critica della ragione pratica non è un tentativo del tutto insensato, visto che ha all'attivo un punto che dopo di lui non si può più misconoscere nella ricerca etica, in quanto ha mostrato che l'esperienza etica in quanto tale è l'unica cosa che in qualche modo provenga al soggetto in quanto soggetto dell'enunciato dal fatto che questo soggetto in quanto tale, oltre che essere il soggetto dell'enunciato, è tuttavia, in quanto "ragione" - dice - identico a quella "Cosa in sé" dalla cui conoscenza invece il soggetto è escluso. Con ciò non si è fatto un grande passo avanti, perché una volta detto che l'inconscio è il soggetto in quanto "Cosa in sé", il soggetto di questa "Cosa in sé" ne sa quanto prima, cioè assolutamente niente.

Il punto importante, in quello che dice Kant, è che l'imperativo etico in quanto tale proviene dal soggetto in quanto cosa, e cioè dal soggetto in quanto soggetto trascendentale, non in quanto soggetto dell'enunciato. E' per questo che inevitabilmente ci si incontra con Kant quando si pone il problema dell'etica. Il fatto poi che Kant ritiri fuori dal cappello tutta l'etica tradizionale, dipende probabilmente dal suo identificare con un determinato concetto di Ragione il soggetto in quanto cosa in sé. Su questo punto, semmai, la psicanalisi è più spinoziana che kantiana, in quanto il soggetto nella sua essenza appare all'esperienza analitica determinato più dal desiderio che non dalla Ragione. Ed è su questo punto che l'etica della psicanalisi si distingue da quella kantiana.

J.C.IGLESIAS: - Vorrei dire qualcosa di preciso che non ha niente di

preciso: c'è un modo di avvicinarsi al buco di cui parlava?

Direi di no, per il semplice fatto che non c'è nessun bisogno di avvicinarsi: il buco si apre ogni volta e in ogni luogo in cui il soggetto si pone in quanto soggetto dell'enunciazione. Per rendere la cosa con una immagine, sapete la storiella del barone di Munchausen che, essendo caduto nella palude, per tirarsene fuori cercava di sollevarsi per i capelli. E', né più né meno, l'immagine di ciò di cui si tratta. Nel momento in cui compie questo gesto in apparenza da folle, il suddetto barone sa benissimo che c'è una distinzione tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto dell'enunciato. Il barone di Munchausen in quanto soggetto immerso nella palude e che quindi può essere tratto fuori da essa, è il soggetto dell'enunciato; il barone di Munchausen che cerca di tirarsi fuori dalla palude è quello dell'enunciazione. Il problema è che tra questi due soggetti esiste inevitabilmente una scissione, per cui il soggetto non riuscirà mai a tirarsi fuori dalla palude sollevandosi per i capelli. Il punto di desiderio sarebbe, per così dire, di riuscirci. Se questo fosse possibile, allora sarebbe risolto il problema, e la risposta sarebbe trovata.

2 dicembre 1982.

#### IV.

##### Il corpo e il suo reale.

Qualcuno ha trovato che nel commento che ho fatto la volta scorsa del discorso di Erissimaco io sia andato un po' troppo in fretta. Effettivamente non nego che è proprio così, non lo nego perché la lettura che sto cercando di fare del Simposio non pretende di essere esautiva di tutto ciò che vi si può trovare. Se questo testo ci interessa in questa sede è da un punto di vista ben preciso, quello che abbiamo già cercato altre volte di delineare, quello di che rapporto ci sia tra l'amore e il transfert o, per un altro verso, tra l'etica e il desiderio.

Che cosa comporta il fatto che un'etica non possa che costruirsi sulla base del desiderio? Comporta prima di tutto, direi, il fatto che l'etica sarebbe un'illusione se con il termine "desiderio" intendessimo esclusivamente ciò che l'anno scorso abbiamo indicato con l'espressione "desiderio come illusione". Bisogna che ci sia dunque, da qualche parte, un reale del desiderio ed è precisamente questo reale l'unico che possa fare da fondamento nella costruzione di un'etica.

##### 1.

Ora, quando parliamo di desiderio, di che desiderio si tratta? Per prendere le cose, come sempre cerco di fare, al livello minimo della loro evidenza, teniamo conto del fatto che, benché si articoli sempre nelle strutture simboliche, il desiderio anche in quanto sessuale, quindi nella sua manifestazione più manifesta ed evidente, ha nel corpo la propria fonte. Se ho esitato un attimo prima di pronunciare la parola "corpo", è perché questa è una di quelle parole che, a furia di essere dette e ridette, sono diventate impronunciabili.

Bisogna dunque che, per non dare adito a nessun malinteso terminologico, cerchiamo di intenderci su che cosa indichiamo quando pronunciamo



questa parola. Naturalmente in psicanalisi, quando si parla del corpo, è sempre a livello dell'immaginario che ci si riferisce: il soggetto non accede all'idea di avere un corpo se non attraverso la mediazione di una immagine di questo corpo; di qui tutte le vicissitudini cui quest'idea, di avercelo appunto, è sottoposta, nell'esperienza clinica, per esempio. Ma quando diciamo che il desiderio affonda le proprie radici nel corpo, è a questo che ci riferiamo? Ad un primo livello certamente sì, ma a questo livello è precisamente del desiderio come illusione che parliamo.

Tuttavia non dobbiamo riconoscere che nel desiderio c'è qualcosa che parla di un suo reale? Per esempio il fatto che ogni desiderio viene avvertito come inestinguibile per un verso, e come inevitabile dall'altro? Non c'è, in altri termini, un impossibile nel desiderio stesso, nel desiderio e nelle sue manifestazioni anche più evidenti? Come potrebbe dunque il desiderio, di cui Spinoza diceva che è l'essenza stessa dell'uomo, come potrebbe il desiderio che ci fa fare tutto ciò che facciamo, non avere un suo fondamento nel reale? Se dunque l'anno scorso ci siamo occupati soprattutto del desiderio come illusione e quindi del desiderio "patologico", se volete, nel senso kantiano del termine, cioè del desiderio in quanto suscitato da un oggetto, ciò di cui si tratta quest'anno è di individuare invece il suo reale, per rintracciare eventualmente, se ve ne è una, la sua verità. Con ciò non intendo dire che il desiderio, in quanto patologico, non sarebbe di competenza di un'etica, in realtà capita proprio il contrario: se per esempio il discorso di Erissimaco, di cui abbiamo parlato la volta scorsa, è al proprio posto all'interno del Simposio, è proprio perché la questione stessa del patologico rientra nella sfera della problematica etica.

Qualcuno con cui ho avuto occasione di parlare ultimamente, Giorgio Agamben, di cui forse avete letto qualcosa, mi diceva per esempio questo: d'accordo che l'etica contemporanea si è cercato di costituirla a partire dalla problematica del tragico, ma in realtà, diceva, ciò che mi interessa è di vedere quali sono i rapporti tra l'etica e il comico.

Del resto, sottolineava giustamente, la parola stessa "etica" ha una matrice a livello del comico, cioè del teatro comico; gli ἥθη (ἦθος è la parola da cui deriva appunto "etica") non sono in realtà che i "caratteri", e questi caratteri sono essenzialmente di competenza della commedia.

Questa osservazione di Agamben mi sembrava del tutto pertinente: in realtà non potremmo costruire un'etica se prescindessimo dalla questione del comico, se prescindessimo insomma dalla questione dei caratteri. Se voi leggeste per esempio un testo, che corrisponde a questo titolo I caratteri (si tratta, come saprete, di un testo di Teofrasto, naturalista allievo di Aristotele) troverete che l'autore vi fa una sorta di catalogazione dei caratteri, naturalmente in chiave comica, in cui troverete, per esempio, il curioso, l'avaro, l'innamorato. Il comico è di pertinenza di un'etica nella misura in cui concerne il generale, ed è per questo che la patologia, se vogliamo sino al livello della nosologia, o addirittura della nosografia, rientra pienamente nella problematica etica. Se noi volessimo costruire, o per lo meno ricostruire una nosografia psicanalitica (non perché ne manchi una beninteso, ma andrebbe fondata probabilmente su basi più solide) non potremmo farlo se non a partire dalla questione etica: ciò comporterebbe tuttavia che, per compiere questa operazione, dovremmo rovesciare i termini soliti in cui tutta la faccenda è stata impostata anche grazie all'introdursi del discorso scientifico. Cioè dovremmo non partire dal generale, perché il generale, in quanto un soggetto se ne faccia supporto, è propriamente il comico (qualunque carattere è di per sé comico, ed è per questo che l'esperienza della psicanalisi è comica dall'inizio alla fine). Ma, per ritrovare il bandolo della matassa etica, non è probabilmente da questo che bisogna partire, ma dal capo opposto, cioè non dal generale ma dal singolare. Ed è per questo, se mi consentite, che ho preposto ad un eventuale studio della patologia, più propriamente clinico o nosografico, la questione della posizione dello psicanalista. E' soltanto a partire dalla posizione dello psicanalista che

la psicopatologia può apparire come qualcosa di diverso da una congerie di luoghi comuni, e il discorso psicopatologico rischia in continuazione, ancora oggi, di apparire come una congerie di luoghi comuni.

Chiusa, per il momento, questa parentesi, vediamo che la questione del fondamento nel reale del desiderio, e di conseguenza la questione stessa dell'etica, in un reale che non è un reale qualunque ma che è precisamente un reale del corpo, è la questione che, nel Simposio, viene toccata nel discorso successivo a quello che abbiamo commentato la volta scorsa, e cioè nel discorso di Aristofane.

2.

Nel nostro commento al Simposio è precisamente il discorso di Aristofane a permetterci di muovere i primi passi in questa direzione. Di che cosa si tratta nel discorso di Aristofane? Si tratta, direi, né più né meno che del fondamento nel reale del desiderio, cioè della pulsione.

Tutta la questione del taglio che viene articolata in questo testo e che costituisce uno dei momenti più alti, più importanti dell'intero Simposio, riguarda precisamente la pulsione, benché evidentemente questo termine non compaia nel testo di Platone. Il problema che possiamo cominciare ad affrontare a partire da qui (non sto adesso a riasservi che cosa dice Aristofane in questo discorso, perché la cosa è arcinota, o per lo meno dovrebbe esserlo), il problema che questo testo ci permette di impostare, è questo: se il reale non manca di nulla, potremo dedurre che non ci sia un reale della mancanza? Quando prima parlavo della questione del corpo, chiedendo se possiamo chiudere la partita dicendo che ci muoviamo a livello dell'immaginario oppure no, intendevo porre precisamente questo problema.

Se non c'è un reale della mancanza, allora quando parliamo del corpo ci riferiamo esclusivamente a qualcosa di immaginario. Cerchiamo dunque di impostare i termini minimi che ci permettano di affrontare il problema. Naturalmente quando diciamo "il reale non manca di nulla",

intendiamo per esempio che nessun essere vivente manca di qualcosa: il fatto che abbia dei bisogni non depona a favore di una sua mancanza; infatti, dal punto di vista del reale, che un determinato essere sia vivente oppure no non fa assolutamente nessuna differenza. La vita, insomma, non è una faccenda del reale. Allo stesso modo possiamo dire che tutta la questione del sesso ruota attorno al problema della mancanza, perché è per questo in definitiva che gli essere umani si danno tanto da fare per quanto riguarda la questione sessuale; suppongono evidentemente che, a quel livello lì, manchi loro qualcosa. Allora anche a questo livello non c'è assolutamente nulla che deponga a favore di una mancanza nel reale. Non c'è nessuna donna né nessun uomo che nel reale manchi di alcunché: la stessa mancanza per eccellenza, la stessa mancanza cui ci si riferisce sempre quando si parla del fallo, del fallo come significante della mancanza, per riprendere la formula, questa stessa mancanza cui il fallo si riferisce non si dice del reale, si dice piuttosto del simbolico e nel simbolico: è nel linguaggio che si introduce questa mancanza che possiamo mettere a capo della questione della differenza dei sessi.

E tuttavia non ci sarebbe simbolico se il simbolico non affondasse le proprie radici da qualche parte nel reale: il punto è che il reale, sì, non manca di nulla, tuttavia non è un continuum, non è "tutto pieno" come l'essere di cui parlava Parmenide.

Senza di ciò, senza questa discontinuità cui il reale può dar luogo, non esisterebbe il linguaggio e di conseguenza non esisterebbe il soggetto. E' un problema che non è nuovo, questo del fatto che il reale non è un continuum; si tratta di un problema che non è nuovo perché molto prima di noi lo hanno affrontato i teologi, quando ad un certo punto si sono chiesti che cosa avesse spinto Dio a creare il mondo. Se Dio non mancava di nulla, che bisogno aveva di creare qualcosa? Nel reale, dunque, non troviamo delle mancanze, eppure troviamo delle discontinuità, eppure per un altro verso possiamo dire che l'esperienza della mancanza è, per tutti gli esseri parlanti, quanto di più reale si impone all'espe-

rienza. E questo non solo per via del linguaggio ma anche per via del fatto che ci sia qualcosa di vivente. L'esperienza della mancanza si impone dunque, benché in un senso completamente diverso, non solo a partire dal fatto che c'è il linguaggio, ma anche nell'esperienza più brutta del bisogno. L'esperienza della mancanza, in altri termini, non è una esperienza esclusivamente umana, benché per gli esseri parlanti acquisti un senso del tutto diverso, ma s'impone anche a livello di ciò che chiamiamo "natura". La cosa potremmo spingerla tanto oltre che persino in quella sorta di reale ultimo che la scienza ci permetta di intravedere quando parla della struttura atomica, potremmo trovar traccia della mancanza. Cerchiamo di intenderci in che senso. Beninteso un atomo, che nella sua corona esterna di elettroni abbia dei posti vuoti, non manca assolutamente di nulla. Esistono tuttavia degli atomi stabili, quelli delle sostanze giustamente dette inerti, e degli atomi che invece in questa corona esterna di elettroni hanno delle valenze disponibili, come si dice in chimica, hanno cioè dei posti vuoti che possono venire colmati da elettroni di atomi diversi: da due atomi viene fuori così la molecola. Se non ci fossero questi posti vuoti, persino nell'atomo, non ci sarebbe assolutamente nulla di ciò che chiamiamo universo, di ciò che curiosamente chiamiamo "universo" anche se non sappiamo affatto verso che cosa sia.

Il reale dunque non manca di nulla, eppure, a cose fatte, possiamo rintracciarvi, possiamo leggervi delle mancanze che, in realtà, non sono affatto delle mancanze, ma sono semplicemente delle discontinuità, sono dei posti vuoti, come dicevo a proposito degli elettroni. Inoltre l'esperienza della mancanza è per noi cosa di tutti i giorni: l'importanza del tutto eccezionale di questo mito narrato da Aristofane è proprio questa, di dispiegarci sotto gli occhi questa esperienza e di farlo in termini che sono, come vedremo, fortemente polemici, rispetto a tutta una serie di posizioni che sono assolutamente tradizionali o che forse al tempo in cui Platone scriveva non erano ancora tradizionali, ma

che sicuramente lo sarebbero diventate. Ed è del tutto singolare che, fra tutti i vari discorsi che sono fatti nel Simposio, Socrate farà un riferimento polemico soltanto a questo. Socrate ad un certo punto parlerà di che cosa intende lui per Eros, dicendo, lo ricorderete: "io non so niente di intero, di metà, se non a partire dal fatto che c'è un bene". Non sarà dunque un caso se fra tutti i discorsi che vengono fatti in questo testo, Socrate polemizza proprio con questo: ancora più notevole è il fatto che, quando Socrate finisce di parlare, Aristofane vorrebbe replicare, vorrebbe rispondere a questa critica fattagli da Socrate, ma l'ingresso della comitiva guidata da Alcibiade gli toglie la parola, sicché non sapremo mai quale sarebbe stata la sua risposta se Platone, con questo gesto del tutto, per così dire, autoritario, non gli avesse tolto la parola, a meno che, come sempre accade quando c'è una censura, ciò che censura<sup>non</sup> finisca con il dire ciò che viene censurato, a meno che, ripeto, l'ingresso in scena di Alcibiade non sia identico alla risposta censurata di Aristofane. Ma su queste cose ritorneremo più avanti dopo che avremo considerato il discorso di Socrate.

Veniamo dunque a considerare più da vicino il discorso di Aristofane: questo discorso (è del tutto evidente) viene da un luogo completamente diverso rispetto ai precedenti. Se nel discorso di Pedro, in quello di Pausania, in quello di Erissimaco, nonostante le differenze, c'era una certa contiguità, anche come impostazione dei vari discorsi, qui c'è qualche cosa di completamente diverso, anche nel tono del discorso. Non che non ci sia una continuità: abbiamo visto che, in questi tre primi discorsi, era la questione della divisione che si era fatta avanti ed è proprio la questione della divisione che viene affrontata ed approfondita da Aristofane. Ma questa divisione in Aristofane non si fa più tra un alto e un basso, tra un amore celeste ed un amore volgare, si fa semplicemente tra un corpo e l'altro. Probabilmente è per questo che, fra tutti i discorsi, quello di Aristofane è quello che è più vicino alla sensibilità moderna. C'è qualcosa, per così dire, tra grosse vir-

golette, di più "materialistico", ma c'è anche qualcosa di più antico rispetto allo stesso platonismo. Sta di fatto che il mito che egli narra, questo mito della divisione degli uomini originari, è molto simile nella sua struttura e in certi dettagli narrativi a tanti altri miti. Possiamo citare dei miti babilonesi, ma persino il mito biblico della creazione della donna da una costa, cioè da una metà, più che da una costola, come tradizionalmente si traduce, di Adamo, è molto simile a questo.

Tuttavia, nonostante questa somiglianza superficiale con i miti cui mi riferivo adesso, il discorso di Aristofane, il mito di Aristofane, si distingue per alcuni tratti che lo differenziano nettamente dal discorso teologico o teosofico dei Babilonesi e degli Ebrei: se ne differenzia prima di tutto perché è, per usare un termine che gli antichi stessi, se non addirittura lo stesso Aristofane, usavano per definire il teatro di Aristofane, è un discorso *σπουδαγέλοιος*, che sarebbe come dire semiserio o insomma serio e comico nello stesso tempo. Se ne distingue inoltre perché ci dà una versione dell'origine, non solo del sesso, della duplicità dei sessi, ma anche delle varianti, diciamo così, cui questa duplicità dei sessi può dar luogo.

E' probabile del resto che queste due caratteristiche che distinguono il mito di Aristofane dagli altri miti analoghi, prevalentemente orientali, non siano senza qualche rapporto reciproco e c'è veramente da chiedersi dove cavolo Platone sia andato a pescare l'antiplatonismo che è così evidente in questo testo. Personalmente mi piacerebbe pensare che Platone sia riuscito a trarre la cosa davvero da qualche trastullo aristofanESCO. Lo stile di questo discorso insomma è diabolicamente simile allo stile di Aristofane, all'Aristofane delle Nuvole delle Rane ecc. Nelle Nuvole, per esempio, l'Aristofane di cui questo testo ci dà testimonianza è molto simile, nel suo antisocratismo, a quello che viene messo in scena nel Simposio. E forse, per giungere a capire la questione, si tratterà per noi di partire proprio dalle Nuvole, testo che leggeremo insieme, per vedere dove questo ci porterà. Del resto,

che ci sia davvero o no qualche cosa di aristofanesco in questo discorso che Platone introduce qui, è del tutto secondario; nonostante la sua polemica antiteatrale, Platone, come sappiamo, è un uomo di teatro. E questa sua diabolica abilità nella parodia ce lo avvicina ancora una volta, per esempio, a Proust, il cui nome abbiamo già avuto occasione di fare in questa sede, e che era, come saprete, un parodista incredibilmente abile.

Quali sono dunque le conseguenze di queste due caratteristiche del mito di Aristofane, sul testo? Prima di tutto questa: che in questo testo il discorso sul sesso non è più un discorso di competenza sacerdotale, non è più un discorso sacro, ma diventa un discorso, per così dire, laico, senza che ciò tolga nulla alla passione che Aristofane ci mette; di questa passione tutto il testo trabocca effettivamente. C'è per esempio quel momento in cui il dio chiede agli amanti, al momento della loro unione: "Che cosa vorreste?" E loro rispondono: "Vorremmo fare uno". In questo "fare uno" (stavo per dire Aristofane, è facile dimenticare che in realtà chi scrive è Platone) Platone rintraccia veramente il marchio, il segno del desiderio sessuale al culmine della sua più violenta, più imponente manifestazione. Si tratta di un tratto che pochissimi hanno saputo ritrovare, a questo livello di purezza e di evidenza; gli unici nomi che potrei fare sono quelli di Lucrezio in un passo del De rerum natura o di Giordano Bruno negli Eroici furori. La seconda conseguenza è che il sesso stesso non è più nulla di naturale: insomma la mancanza attorno a cui il fatto sessuale ruota non è affatto una mancanza naturale, ma è qualche cosa di violento e come tale viene definita, sentita e descritta nel testo. E proprio per questo, proprio per il fatto stesso che la "sexione" cioè il sesso e il taglio insieme, è definito qui in quanto tale come qualcosa di violento, è proprio per questo, ripeto, che il discorso di Aristofane è la cosa più antiplatonica che sia mai stata scritta. Ripeto, torno a sottolineare che è davvero curioso che la cosa più antiplatonica che sia mai stata scritta l'abbia scritta Platone. Ed è qualche



cosa di assolutamente antiplatonico perché, se la mancanza non è naturale ma è frutto di un taglio, cioè di un atto di violenza, tutto il discorso platonico su ciò che, nell'eros, sarebbe "secondo natura" o "contro natura", viene a svuotarsi immediatamente. Insomma, ciò che Aristofane dice è che è il sesso in quanto tale che è contro natura, in quanto per l'appunto procede da un taglio: questo taglio in cui naturalmente, con il senno di poi, non facciamo fatica a scorgere la questione del bordo cioè di ciò che resta del taglio, cioè di ciò che definisce la zona erogena come fonte della pulsione, questo taglio dunque non è nulla di naturale, è piuttosto il resto dell'intervento di un dio. Il sesso insomma è la traccia, la  $\sigma\tau\epsilon\gamma\mu\acute{\alpha}$ , ciò che resta sul corpo del contatto del dio. Ciò che tuttavia accumuna il mito di Aristofane ai vari miti che citavo prima, quelli babilonesi e quello biblico, è che anche qui c'è un rapporto tra il taglio da una parte ed una punizione dall'altra.

### 3.

Anche qui si tratta di una colpa. Sapete com'è la cosa: questi uomini doppi erano troppo ambiziosi, volevano scalare il cielo e allora vengono puniti in questo modo. Ricordare l'episodio del mito di Babele è molto ovvio. Solo che anche qui c'è una differenza: i rapporti sono invertiti, per esempio, rispetto al mito biblico: mentre nel mito biblico la divisione precede la colpa (è infatti Eva che porge, ad un certo punto, il famoso pomo ad Adamo), qui la colpa precede la divisione, cioè la divisione stessa è la punizione. E' già un minimo elemento su cui interrogarsi e mi pare che si veda qui che la forma, per lo meno logicamente originaria, non è certo quella ebraica.

Ma qual è la colpa di cui si tratta, nel mito di Aristofane come nel mito biblico? Questa colpa è, in realtà, identica in entrambi. Di questa colpa ricorderete che l'anno scorso abbiamo parlato in termini che la identificavano in qualche modo all'angoscia stessa, all'angoscia in quanto atteggiamento dinanzi all'inabituale. Il mito del paradiso

in quanto il mito del paradiso è sempre il mito del paradiso perduto, trova in questo la sua verità.

Non si tratta qui di un mito dell'età dell'oro, cioè non è il mito di una mancanza della mancanza. Il mito della mancanza della mancanza è un mito molto recente, è un mito ottocentesco, al massimo un mito rousseauiano. Il mito del paradiso è piuttosto un mito dello stupore dell'esistente posto dinanzi al fatto stesso dell'esistere. Se leggete la Bibbia, per esempio quel capitoletto della Genesi dove si parla di queste cose, vi accorgete che il famoso serpente, il famoso demonio tentatore, in realtà procede da questo stupore di Eva posta dinanzi al fatto di esistere.

Ora, se il mito del paradiso è il mito dello stupore dell'esistente, il mito della colpa originaria è il mito dello stupore dell'esistente in quanto posto davanti al fatto stesso di esistere. Insomma, il mito del paradiso e quello della colpa non sono che le due facce della stessa medaglia: posto l'uno, non può che porsi anche l'altro; il paradiso non può pensarsi che come perduto.

La colpa originaria sta tutta in questo "posto davanti" dell'esistente a se stesso, sta tutto in questo rappresentarsi di un soggetto quanto alla sua rappresentazione. Insomma la colpa è la coscienza stessa, il che spiega il legame che non dobbiamo mai ignorare tra coscienza e senso di colpa, Bewusstsein e Gewiss, termini tedeschi che si traducono entrambi con "coscienza". La coscienza, il con-sapere, è né più né meno che la colpa ed è per questo che non c'è altra coscienza che la coscienza della colpa. Posto dinanzi al fatto di esistere, dunque, l'esistente è colpevole. Nemmeno la forma aristofanesca del mito ci dà ragione di questa coincidenza logica del taglio e della colpa. Potremmo dire noi: non è la colpa a produrre il taglio, come dice Aristofane, né tanto meno il taglio a produrre la colpa, come dice la Genesi; benché il mito di Aristofane sia più esplicito al riguardo, taglio e colpa coincidono perché il taglio non è altro che la divisione del soggetto, divisione che tuttavia (e, rispetto a questo punto, direi che

la psicanalisi ci consente di fare un passo avanti, e ci sono voluti più di due millenni per fare questo piccolo passo) non è una divisione da un altro, in quanto credere questo è precisamente la illusione del desiderio, ma è la divisione da un Altro, con la A maiuscola, cioè la divisione che definisce il soggetto stesso. Rappresentarsi come soggetto: è da questo atto, che sembrerebbe richiedere come sua premessa la esistenza di un soggetto, che invece deriva l'esistenza di un soggetto, senza che si possa, come al solito, dire mai che cosa viene prima e che cosa viene dopo.

Con ciò possiamo forse agganciare più da vicino la questione del corpo di cui parlavo all'inizio. Se c'è un reale del corpo, questo reale non può essere altro che quello della divisione del soggetto. Insomma, il reale del corpo sta nel fatto di far presente al soggetto la propria divisione. E la cosa è un fatto di esperienza molto comune, perché è a livello del corpo che il soggetto avverte che qualcosa non va; questo in qualunque tipo di sintomatologia. E' questo il reale del corpo ed è per questo che Platone ad un certo punto penserà il corpo come carcere, secondo il ben noto gioco di parole  $\sigma\omega\mu\alpha - \sigma\eta\mu\alpha$  "corpo/sepulcro".

Il corpo insomma è ciò da cui non si può uscire ed è proprio per questo che presentifica al soggetto la propria divisione. E' per questo che non mi pare che tutta la questione del corpo possa liquidarsi restando al livello dell'immaginario. Non mi pare possibile perché il corpo non è semplicemente, come risulta dall'esperienza del discorso isterico, qualcosa che si "ha", cioè il sacco, questo corpo che non è fatto d'altro che di immagini, ma è anche qualcosa che "ci" ha. Insomma Aristofane questo lo dice chiaramente, il corpo è  $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\lambda\epsilon\tau\epsilon\iota$ , il corpo è simbolo, il corpo è un altro nome del linguaggio, è un altro nome per dire che c'è un reale, per il soggetto, che gli<sup>si</sup> impone, un reale da cui non c'è possibilità di uscita. Perciò la passione che vive in questo mito non è la passione dell'ignoranza, non è la passione dell'illusione del desiderio, del "fare uno"; benché se ne parli in tutto il te-

sto. Al di là del mito del desiderio, questo mito articola per noi il desiderio nel suo reale. E benché con nostalgia ci prospetti questa eventualità dell'unione dei corpi, appunto del "fare uno", ci dice esplicitamente dinanzi a quale compito, dinanzi a quale impossibile questa eventualità ci metta con il solo pensarla. Compito - ed è questa la bruciante realtà del desiderio - impossibile e tuttavia inevitabile, perché quand'anche il dio di cui parla il mito ci ponesse in condizione di soddisfare questo desiderio di fusione con l'altro (ciò Aristofane non lo dice ma possiamo aggiungerlo facilmente), questo non toglierebbe affatto l'Altro in quanto tale, ed è per questo che questo mito non è affatto un mito tragico, ma un mito esplicitamente comico, benché serio. Insomma, nella comicità di questo mito di saltimbanchi (questi uomini originari che si muovono sulle braccia e sulle gambe, è chiaro che sono dei saltimbanchi) brucia la passione dell'essere, e non è un caso che Aristofane si serva, per descrivere questi uomini originari, degli stessi termini di cui si serviva Parmenide per descrivere l'essere quando lo definisce ὅλον "tutto intero", στρογγύλον

"rotondo". Questo mito, che dunque è un mito filosofico, significa in definitiva che l'essere, l'essere della metafisica, è un saltimbanchino; ma da questo essere, in quanto soggetti, siamo separati e l'amore, se riuscissimo a viverlo come di rado si presenta nell'esperienza umana, sarebbe una esperienza tragica, ma solo al colmo della sua felicità, sarebbe insomma una tragica felicità, come dire qualcosa come una felicità dilacerante. Del resto è verso qualcosa di questo genere che il discorso di Aristofane ci permette di avvicinarci. E ci resterà da vedere se, e fino a che punto, potremo pensare, forse con qualche presunzione, che l'esperienza di una analisi possa avvicinarci al concetto di questa tragica felicità.

4.

Il compito che ci viene proposto è di distinguere che cosa nel de-

siderio è illusione e che cosa, in questa stessa illusione, costituisce un reale. E' questo il problema dell'amore: il reale dell'amore non è altro che questa tendenza (Trieb, pulsione, direbbe Freud) a fare uno. Ma questo "fare uno" dobbiamo intenderlo nel senso di tentare di porre riparo alla divisione costitutiva del soggetto.

Tuttavia sappiamo che non c'è riparazione alla divisione del soggetto, visto che essa ci divide non da un altro qualunque ma dall'Altro in quanto tale. Il desiderio in quanto metonimico acquista la sua spinta da questa relazione (se vogliamo usare un termine che può apparire qui un tantino déplacé, un tantino spostato, ma vedremo dopo perché lo uso) da questa relazione con ciò che chiamerei qui la dimensione dell'infinito che è insita nel desiderio stesso. Benché dunque sembri accreditare le illusioni del desiderio, lo stile stesso del racconto di Aristofane lo smentisce e lo smentisce proprio per quei due punti che lo caratterizzano e che dicevo prima: lo *σπουδαιόλογος* e la questione del taglio.

Per farvi sentire meglio che cosa intendo quando rispolvero questa parola "infinito" per avvicinarvi al reale del desiderio, volevo questa sera ancora una volta fare riferimento a Proust. E non è un caso, ripeto, che mi sia capitato di fare questo accostamento tra il Simposio e la Recherche, benché sia un caso che ultimamente abbia riletto qua e là la Recherche. E d'altra parte ci terremmo molto al di sotto del vero se considerassimo Proust semplicemente come un romanziere. In realtà se dovessimo intendere il termine "psico-analisi" proprio alla lettera, questo termine sarebbe quanto mai inadatto all'esperienza freudiana, e sarebbe molto più adatto, invece, all'esperienza proustiana; in Proust c'è veramente l'analisi, in senso chimico, se volete, di ciò che definiamo come psichico. Della psicologia parliamo solitamente molto male: ci sono tuttavia degli psicologi (e ce ne fossero così) che ci fanno intendere effettivamente qualcosa di importante; Proust è certamente uno di questi. Voglio dire con questo che, dalla lettura di Proust, molte cose ci vengono insegnate, proprio per l'accanimento con cui egli

riesce a smontare, con una sorta di intelligenza botanica, il meccanismo delle illusioni umane.

E allora perché questo discorso su Proust? Perché c'è ancora una volta un brano di Proust che vi volevo leggere e commentare. C'è un punto, nella storia che ci viene narrata, in cui al colmo della passione del narratore per Albertine, troviamo due pagine che mi sembrano assolutamente da leggere in questa sede.

La storia di questo amore è solo un momento nel fiume della Recherche, ma è un momento importante perché schiude al Narratore l'esperienza del Tempo perduto. Prima di questa, l'amore è l'ultima illusione, quella che egli dovrà attraversare per giungere all'essenza dell'Opera, al Tempo. Alla fine di Du côté des Guermantes, il Narratore sta per lasciare Albertine, di cui è ormai stanco: l'amore sembra non avere per lui più nessuna attrattiva. Ma, un attimo prima di comunicare alla ragazza la sua decisione, Albertine gli rivela per puro caso di aver frequentato a lungo M<sup>lle</sup> Vinteuil e la sua amica. Questi due personaggi sono, sin dal primo volume della Recherche, una delle incarnazioni del Male, di Gomorra: in Du côté de chez Swann, il Narratore assiste, dalla finestra, alla scena in cui le due giovani donne oltraggiano il ritratto di Vinteuil. Improvvisamente, sapere che Albertine le ha conosciute, gli conferma i suoi sospetti sulle abitudini "saffiche" di lei e questo gli impedisce di lasciarla: Albertine gli appare nuovamente un oggetto che gli sfugge, e ciò basta a riaccendere il suo desiderio. La porta allora con sé a Parigi, dove la reclude nel suo appartamento, allo scopo di sottrarla alla sue amicizie femminili. Sembra che tutto il suo amore si riassuma in questo sforzo di sottrarre Albertine a questo genere di rapporti. Ora, perché la cosa lo interessa tanto? Perché è qualcosa da cui, in quanto soggetto di sesso maschile, è escluso per definizione: il regno di Gomorra è un luogo per lui definitivamente inaccessibile. E' per questo che si accanisce tanto a trattenerne Albertine presso di sé, sino a farne la Frigioniera. Questo accanimento a tenere l'Altro prigioniero è l'essenza stessa dell'amore: l'amo-

re è l'antropofagia che ci consentiamo. Ma non si tiene l'Altro prigioniero, perché è più vero il contrario, è l'Altro che ci tiene prigionieri. E' proprio al colmo della passione del Narratore per Albertine che troviamo queste parole:

"A volte, negli occhi di Albertine, nell'improvviso infiammarsi della sua carnagione, sentivo come un lampo di calore passare furtivamente in regioni per me più inaccessibili del cielo e in cui evolvevano i ricordi, a me sconosciuti, di Albertine. Allora quella bellezza che, pensando agli anni successivi a quello in cui avevo conosciuto Albertine, sia sulla spiaggia di Balbec, sia a Parigi, le avevo trovata da poco, e che consisteva nel fatto che la mia amica si sviluppava su tanti piani e conteneva tanti giorni trascorsi, quella bellezza acquistava per me qualcosa di dilacerante. Sì, potevo prendere Albertine sulle ginocchia, tenere la sua testa nelle mani, potevo accarezzarla, passare a lungo le mie mani su di lei, ma, come se avessi maneggiato una pietra che rinchiude la salsedine degli oceani immemoriali o il raggio di una stella, sentivo che toccavo soltanto l'involucro (l'enveloppe) chiuso di un essere che dall'interno accedeva all'infinito. Quanto soffrivo di questa posizione cui ci ha ridotti la dimenticanza della natura che, istituendo la divisione dei corpi, non ha pensato a rendere possibile la compenetrazione delle anime! E mi rendevo conto che Albertine non era neppure per me (ché, se il suo corpo era in potere del mio, il suo pensiero sfuggiva alla presa del mio pensiero) la meravigliosa prigioniera di cui avevo creduto di arricchire la mia dimora, pur nascondendovi così perfettamente la sua presenza, anche a coloro che venivano a trovarmi e che non la sospettavano in fondo al corridoio nella camera vicina, come quel personaggio di cui tutti ignora-

vano che teneva rinchiusa in una bottiglia la Principessa della Cina; invitandomi in una forma pressante, crudele e senza scampo, alla ricerca del passato, essa era piuttosto come una grande dea del Tempo."

Tutto l'accanimento del Narratore consiste nel tentativo di tener fermo l'oggetto, ma l'oggetto stesso non è che un'enveloppe, e così come i campanili di Martinville sembravano contenere qualcosa che invitavano a prendere, l'oggetto non conta<sup>ha</sup> per ciò che racchiude. Come involucro, è puro semblant, che, dentro, contiene l' $\delta\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$ . Vedete che siamo in pieno Simposio. Ma l'oggetto a che cos'è? Ciò che, se riuscissimo davvero a possederlo, ci darebbe un'uscita da noi stessi, ed un accesso a ciò che Proust chiama, poco più avanti, la vie des autres. L' $\delta\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$  è quindi sì un resto, uno scarto, il resto dato dall'operazione di produzione del soggetto, ma questo resto (questo tesoro: si vedano i fantasmi infantili dell'oggetto interno così bene esplorati da Melanie Klein) è un accesso all'infinito, e questo infinito è fatto di tempo. Non è tanto dallo spazio che siamo, come soggetti, esclusi, benché questa sia la prima veste che assume per il soggetto il problema dell'esclusione (così per il Narratore che in principio si sente escluso dai salotti dell'aristocrazia).

L'Altro è il tempo perduto, cioè il Tempo tout-court. Visto che il tempo è la dimensione più propria del soggetto (della sua esperienza interna, avrebbe detto Kant), esso non è solo ciò che può permettere alla mia esperienza di confluire con quella degli altri, ma anche ciò che mi esclude radicalmente da questa, e quindi dalla mia. Sta qui il segreto della famosa memoria involontaria di Proust; il compito che si impone il Narratore è quello di ritrovare il tempo perduto, quindi "se stesso": un compito impossibile, certo, perché non c'è accesso al tempo perduto come al pensiero degli altri, ma la cui soluzione sarà l'Opera.

Questo ha qualche rapporto con la nostra esperienza? Qui basti osservare che ciò ci schiude la verità dell'amore, l'amore come compito



e tico. E questo amore che cos'è? Propriamente eros, desiderio, desiderio anche fisico, perché non abbiamo che il corpo degli altri e la loro vita che possa consentirci di accorgercene. Così, poco più avanti, il Narratore fa, del tutto di sfuggita, una scoperta che appare, per noi, preziosissima e che, direi, ci rivela il segreto del Simposio. Prima di leggere questo secondo passo, teniamo conto del fatto che a non è semplicemente ciò che viene chiamato, nella struttura del fantasma, a tappare un buco (questo è vero, ma solo dalla parte dell'illusione), ma anche ciò che rappresenta, che presentifica per il soggetto questo infinito del desiderio che è l'infinito della sua divisione: l'infinito non dobbiamo pensarlo come un tutto, ma come l'impossibile a pensare. L'infinito è il limite, non l'illimitato. Scrive Proust:

"D'altronde il nostro torto non è di apprezzare l'intelligenza e la gentilezza di una donna che amiamo, per quanto modeste queste possano essere. Il nostro torto è di restare indifferenti all'intelligenza e alla gentilezza delle altre. La menzogna ricomincia a causare la nostra indignazione e la bontà la riconoscenza che dovrebbero sempre suscitare in noi solo quando vengono da una donna che amiamo, e il desiderio fisico ha questo meraviglioso potere di restituire il suo pregio all'intelligenza e delle basi solide alla vita morale".

Questo brano dall'apparenza così modesta, ci mette in mano, dicevo, il bandolo del Simposio. Ma che cosa mi sembra così importante in questo brano? L'affermazione che il desiderio è alla base della vita morale non è una novità, soprattutto non è estranea allo stesso Freud. Ma Freud non l'ha mai detto così bene e, in fin dei conti, Freud mette il desiderio alla base di molte altre cose. In termini freudiani, ciò di cui parla Proust in questo brano ha un nome preciso: Überschätzung, sopravvalutazione, dell'oggetto sessuale. Ma mentre Freud è più incline a vedere la sopravvalutazione come un'immeritata esagerazione del valore dell'oggetto (ricordate come sostenesse di trovare ben poco, ne-

gli uomini, da amare), Proust trova che è piuttosto vero il contrario, che è quando non amiamo che sottovalutiamo. Forse, questo si spiega col fatto che Freud ha dalla sua l'esperienza dell'isterico, mentre Proust ha la passione del perverso. Ma questa osservazione non esaurisce il problema, finché rimane clinica. E' indubbio che è Proust a mettere l'oggetto ("le donne che non amiamo") al suo giusto posto. L'innamoramento è per lui indiscutibilmente l'unico stato in cui tolleriamo il reale del nostro rapporto con l'Altro, reale che l'abitudine ci nasconde. Non bisogna sottovalutare la capacità dell'abitudine (Proust insiste molto su questo) di smussare e ottundere il reale: essa è l'habitus che ci viene dalla ripetizione e, senza abitudini, non ci sarebbe linguaggio. Ma il reale noi non lo percepiamo che quando un'abitudine s'interrompe (l'anno scorso ve l'avevo mostrato grazie alla collaborazione di Martina, l'oca di Lorenz): cioè o nell'angoscia o nell'amore (cose molto vicine). Ora, non c'è che l'innamoramento, dice Proust, a consentirci di pensare l'Altro: per quanto modeste siano le sue doti, esse sono sempre abbastanza miracolose perché ci sia di che meravigliarsene. Non si sospetta il reale che nella meraviglia ( $\delta\alpha\tilde{\nu}\mu\alpha$ ): di qui il privilegio che Platone e Aristotele le accordano quanto alla sua capacità di volerci far sapere. Ma questa presunta sopravvalutazione è né più né meno che ciò che noi dobbiamo all'Altro. Rigorosamente, dovremmo sempre amare, se questo non ci costasse troppo caro.

In questa affermazione di Proust c'è - se mi consentite questo termine - qualcosa di francescano, con questa differenza: che per Francesco d'Assisi ogni creatura è lodevole in quanto procede da Dio, che è, nell'esperienza religiosa, il solo nome dell'Altro, mentre per Proust, come per ogni poeta, ogni cosa, in quanto Cosa, è meritevole della nostra meraviglia, del nostro sradicamento, cioè del nostro amore. Riconosciamo che questa è una descrizione precisa di ciò che noi chiamiamo santità, e che si può essere santi senza essere religiosi.

Per un analista - e qui bisogna ammettere che non siamo usciti

nemmeno per un attimo dal terreno del nostro seminario - si tratta di essere santo senza essere religioso e neanche innamorato. Come ciò sia possibile è quel che cercheremo di mostrare verso la fine del nostro commento al Simposio.

16 dicembre 1982.

## V.

### Socrate, Aristofane e le nuvole.

Dopo due settimane di interruzione, riprendiamo il filo del nostro commento al Simposio dal punto dove l'avevamo lasciato, cioè dal discorso di Aristofane. Certamente la volta scorsa non abbiamo detto tutto ciò che c'era da dire, soprattutto non abbiamo parlato di quella che mi sembra la cosa fondamentale, cioè il rapporto Socrate-Aristofane all'interno del dialogo, ma su quest'ultimo punto ritorneremo fra poco.

#### 1.

Preferisco invece, per il momento, seguire il filo del discorso o, per meglio dire, il filo dei discorsi che si svolgono all'interno del dialogo. Al discorso di Aristofane segue, come sapete, quello di Agatone (che è, in questa occasione, l'ospite della comitiva), discorso che occupa una posizione strategica all'interno del dialogo, cioè fa da cerniera fra la prima parte, che abbiamo commentato sin qui e che culmina col mito degli uomini originari di Aristofane, e la seconda parte, in cui domina incontrastata la figura di Socrate.

Più che un discorso importante teoricamente, questo di Agatone è un discorso di una certa importanza strategica, dicevo, perché ha questa funzione di snodo e prepara per opposizione il discorso di Socrate: sarà infatti innestandosi su ciò che dirà Agatone che Socrate inizierà il suo discorso. Detto questo, tutto il discorso di Agatone ruota attorno ad un principio abbastanza semplice, e cioè che il simile cerca il simile, e perciò Eros, che è causa di tutto ciò che è bello, dev'essere a sua volta più bello di tutto: questo, in sintesi, il succo del discorso di Agatone che, ripeto, più che per il suo contenuto si distingue per la forma particolarmente ricercata, trattandosi di un poeta, e di un poeta, per di più, che, come lui, era aggiornato sulle novità del-

la moda del tempo, in particolare quelle della sofistica. Agatone funziona qui come pretesto, da parte di Socrate, per un attacco, appunto, alla sofistica: lo stile del discorso, come si potrebbe vedere leggendo il testo nell'originale, è uno stile gorgiano, cioè particolarmente ricercato, lambiccato, e proprio contro questo Socrate eserciterà la sua ironia. Infatti, quando tocca a lui parlare, prima di iniziare il vero e proprio discorso, Socrate applica alla situazione il suo metodo dialogico, ponendo alcune domande ad Agatone e costringendolo ad ammettere tutto il contrario, in pratica, di ciò che aveva in precedenza detto: se aveva sostenuto che Eros, essendo il principio di tutto ciò che è bello e buono, doveva essere bello e buono a sua volta, Socrate lo costringe ad ammettere che, se Eros è desiderio, il desiderio è sempre desiderio di qualche cosa, e che quindi di ciò che desidera chi desidera qualcosa deve necessariamente mancare. Ciò naturalmente demolisce pezzo per pezzo tutto il discorso di Agatone. Dietro Agatone, ciò che è in questione è la sofistica e Gorgia in primo luogo.

Ciò che importa, in ogni caso, sottolineare in questo punto per noi, è che Socrate, attraverso questo gioco di botta e risposta con Agatone, mette in rilievo (e noi dobbiamo qui metterla in rilievo a nostra volta) precisamente la struttura del fantasma, cioè quella struttura in cui il soggetto, barrato per via del linguaggio, si mette in rapporto con un qualcosa che lo sostiene, l'oggetto in quanto oggetto a, l'oggetto come ciò che gli mancherebbe. E' a questa introduzione, che ha una funzione imprescindibile nell'economia del discorso di Socrate, che segue il discorso vero e proprio, l'elogio di Eros, che, a sua volta, avrà una struttura dialogica (ma si tratta di un dialogo riportato: Socrate non fa che riportare un dialogo da lui avuto tempo prima, almeno così egli dice, con una tal Diotima, sacerdotessa non meglio identificata, che gli espone la propria teoria sul dio Eros). A Diotima Socrate attribuisce la propria teoria per cui Eros, essendo desiderio di ciò che è bello ed eccellente, a sua propria volta non potrà essere né bello né eccellente, proprio perché è desiderio di questo.

Se ne deve dedurre allora, dice Socrate (o Diotima), che Eros essendo desiderio di ciò che è bello, e non possedendo ciò che desidera, dovrebbe esserne il contrario, cioè brutto, ignobile e così via? Certamente no, dice Diotima, fra il bello e il brutto c'è qualcosa di mezzo, c'è una terza strada che tuttavia non è semplicemente la media aritmetica dei due contrari. C'è una terza posizione che non è la mediocrità ma è caratterizzata da qualcos'altro. Il punto nodale è quello di mettere in rilievo la concezione di questa terzità, di questa terza posizione. Bisogna proprio metterlo in rilievo perché ciò che è in questione qui è la sostanza stessa della dialettica socratica, e naturalmente della dialettica in generale.

Va da sé che il rapporto tra l'introduzione del metodo dialettico e il fatto che Socrate sottolinei la questione della mancanza, cioè la funzione del fantasma, va da sé che questi due fatti non sono casuali: cadono insieme per il semplice motivo che, quando si parla di dialettica, è sempre della dialettica del desiderio che si parla. C'è un legame molto stretto tra la struttura del fantasma e la dialettica.

Cosa distingue dunque questa terza posizione che ci sarebbe tra i due opposti? Per spiegare che non è semplicemente una posizione intermedia, Diotima ricorre ad un esempio, certamente non scelto a caso, ma che ha tutto il suo peso in questo contesto, cioè tira in ballo la nozione di sapere: l'esempio non è casuale perché la questione del sapere è sin dall'inizio al centro della problematica del Simposio ed è strettamente collegata a quella dell'oggetto. L'esempio scelto da Diotima va dunque nello stesso senso della nostra indagine sul soggetto supposto sapere, cioè di ciò di cui si parla effettivamente nel dialogo. Dice Diotima: Eros non è né bello né brutto, ma allo stesso modo in cui c'è una terza via tra il sapiente e l'ignorante: tra sapere e non sapere c'è una terza posizione, e precisamente quella del filosofo, colui che ama il sapere; lo ama, quindi questo sapere gli manca, tuttavia il filosofo ha, a suo modo, un certo sapere; il suo non sapere<sup>non</sup> è semplicemente identico all'ignoranza. Naturalmente, dato che si tratta di dia-

lettica, è la questione della negatività, o della negazione, che si profila all'orizzonte, e getta la sua ombra su tutta l'argomentazione di Diotima. Il lavoro del negativo, per dirla con un termine dalle assonanze hegeliane, cioè il sapere della mancanza, da che cosa procede? Dice Diotima, tra il sapere e l'ignoranza c'è una via di mezzo, quella filosofica, cioè quella dell'opinione vera, della ἀληθείης δόξα

Vale la pena di soffermarci su questo punto, anche perché sappiamo quale funzione faccia svolgere Lacan a questa nozione della opinione vera. La doxa, l'opinione, non è propriamente un sapere, è prima di tutto un apparire, un credere; è un sapere sì, ma un sapere che manca di ciò che definirebbe il sapere vero, la scienza, cioè l'episteme, cioè la verifica. Un'opinione di per sé non è né vera né falsa sino alla prova che la dimostrerà vera o falsa; l'opinione vera è dunque quella opinione che è stata verificata, ma la verità dell'opinione vera proviene ovviamente dalla verifica, dal riempimento che il reale potrà, o no, operare dell'enunciato, attraverso le ripetizioni in cui consiste, nella misura in cui il reale è qualcosa che ritorna allo stesso posto. La verifica, in definitiva, che sia sperimentale o deduttiva, non consiste in nient'altro che nella messa all'opera di questo reale.

La doxa invece non è né vera né falsa, può essere riempita di verità, e divenire così opinione vera, e tuttavia l'opinione vera, benché vera, sarà ancora diversa dalla scienza, sarà ancora distinta dall'episteme. L'episteme è piuttosto la conoscenza, indubbiamente vera perché, potremmo dire, con un termine non certo platonico, è una conoscenza a priori. L'opinione vera si trova dunque ad essere occasionalmente riempita di verità, e "occasionalmente" significa, per noi, con riguardo alle condizioni dell'enunciazione dell'enunciato che esprime la doxa stessa, con riguardo, cioè, alle condizioni temporali dell'enunciazione. Ciò che dunque chiamavo prima il lavoro del negativo non è altro che il lavoro del tempo, ma solo perché il negativo, la negazione e il tempo procedono dallo stesso luogo; nel Simposio non lo troviamo detto per-

ché i greci non tematizzano il linguaggio come oggetto di un sapere, se non in alcune occasioni, per esempio nel Cratilo, (è molto significativo il fatto che solo molto di recente il linguaggio sia divenuto oggetto di una scienza, benché sia sempre stato oggetto di una riflessione). Che la linguistica sia nata effettivamente, cioè in termini di una scienza possibile, solo all'inizio di questo secolo, più o meno negli stessi anni in cui sorgeva la psicanalisi, non è un fatto casuale, è indizio sicuramente di qualche cosa.

Platone dunque non lo dice, ma è del tutto evidente che il lavoro del negativo, cioè il discorso della mancanza che Socrate fa a proposito di Eros, e il tempo, cioè ciò che può permettere di verificare l'opinione vera, procedono entrambi dal linguaggio. La cosa è lì, tra le righe, e nemmeno troppo tra le righe: basta notare come Diotima faccia svolgere ad Eros, come demone, come  $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ , qualcosa che opera una mediazione tra il divino e l'umano e che svolge dunque la stessa funzione terza che ha l'opinione vera nei confronti del sapere e dell'ignoranza, come insomma gli faccia svolgere la funzione stessa del significante. Del resto, il testo lo dice chiaramente quando definisce Eros traduttore,  $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu\epsilon\tilde{\nu}\zeta$ : di fatto - dice Diotima - sono di competenza del demone Eros tutte quelle cose che fungono come mediazione, messa in rapporto, elemento terzo fra la sfera del divino e la sfera dell'umano: i riti, i sacrifici, la mantica e così via; tutto ciò significa solo questo: che il posto di questo  $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$  è precisamente quello del significante, e solo all'interno del piano simbolico si può cogliere la funzione del fantasma, che è quella che il discorso socratico su Eros mette in risalto.

Ma se è la struttura stessa del discorso che viene messa qui in questione, dal momento che tra  $\beta$  e  $\alpha$  vengono interposti - almeno due significanti necessari perché si dia linguaggio, (abbiamo dunque i quattro termini fondamentali perché si possa instaurare il discorso), ciò dimostra che fra la realtà di cui si parla nel Simposio, cioè quella



dell'amore, e la struttura stessa del discorso, c'è un nesso essenziale che è, se volete, quello che indica Lacan quando dice che "l'amore è segno che si cambia di discorso". Ogni discorso implica, in altri termini, l'amore, come suo correlato essenziale, in quanto tra i due poli del fantasma,  $\$$  e  $\underline{a}$ , il soggetto e l'oggetto, interpone quegli almeno due significanti che possono consentire l'instaurarsi del linguaggio e quindi del discorso. Se però "l'amore è segno che si cambia di discorso", è verso il discorso del padrone che pende la bilancia del discorso di Diotima, dato che come abbiamo visto nel primo seminario di quest'anno il discorso del padrone è quello che più immediatamente esprime il rapporto soggetto-oggetto, soggetto-significante.

La concezione di Diotima, Socrate, Platone (e qui sicuramente possiamo prendere insieme le due prime dramatis personae e Platone, perché la concezione espressa da Socrate attraverso la bocca di Diotima è, come risulta dagli altri testi platonici, quella di Platone) è essenzialmente padronale, e quindi anche servile, dal momento che nel discorso del padrone sono incluse entrambe le posizioni, quella del padrone e quella del servo, come si tende spesso a dimenticare<sup>34</sup> e abbiamo visto che tra il padrone e il servo interviene qui a proposito il filosofo, per sopperire alla stupidità da cui la posizione del padrone è minacciata sin dall'inizio, cioè sin dal momento in cui il padrone si instaura in quanto padrone. La concezione espressa qui è dunque una concezione filosofica nel senso forte del termine, ovvero nel senso in qualche modo dispregiativo che il termine "filosofico" ha assunto nel nostro tempo.

Se dico che la concezione espressa da Socrate è una concezione padronale è perché è evidente che tutta la questione dell'amore viene tradotta nei termini di ciò che si possiede o di ciò che manca. "Chi ama le cose belle che cosa ama?" chiede Socrate, e risponde: "che esse diventino sue"; quindi è in termini di proprietà che viene imposta tutta la faccenda. Si tratta di una decisione che orienterà non solo tutta la filosofia, ma tutta la filosofia in quanto procedente da

una istanza etica. L'eudemonismo di Socrate trova qui il suo atto di nascita, e l'etica, che ne sarà in gran parte determinata, sarà attraversata dal paradosso che ne deriva, cioè dal fatto che l'etica, che nasce sotto il segno di Eros, del desiderio, sarà un'etica che cercherà sempre, in tutte le sue più diverse manifestazioni, di ridurre, di escludere il desiderio, e questo è il tratto distintivo ma anche l'impasse dell'etica filosofica, per la quale non possiamo fare a meno di provare un certo sospetto, se non addirittura una certa ripugnanza. Tuttavia, le deduzioni, i passaggi logici, la ragione che porta<sup>iv</sup> Socrate alla instaurazione di un'etica che mira alla riduzione se non alla espulsione del desiderio, sono dei passaggi logici assolutamente ferrei, una volta che si sia partiti dal presupposto di Socrate, e cioè che non si desidera se non ciò che manca. Interpretare il desiderio a partire da una mancanza non può portare che ad un'etica che miri a escludere il desiderio in nome della padronanza, e difatti nel discorso di Socrate il concetto della mancanza si traduce subito nel suo opposto, in quello che sarà il concetto-chiave di tutta l'etica filosofica, il concetto del Bene, dell'*Ἄγαθόν*, che interviene qui a proposito per far entrare il discorso della mancanza nelle coordinate di sapere e di possesso che Diotima assegna al suo discorso su Eros. Il Bene ne risulta quindi definito come ciò che tiene luogo dell'oggetto; ma tenendone luogo modifica radicalmente la idea stessa dell'oggetto di desiderio. E' tuttavia innegabile che da qualche parte, in questa logica, sia pur stringatissima, dev'esserci qualche falla, qualcosa che non funziona; è evidente che in tutto il discorso di Socrate ciò che manca in modo del tutto appariscente è precisamente ciò che nel discorso di Aristofane era stato invece promosso in prima linea, cioè il corpo. Nel discorso di Diotima non troverete, dall'inizio alla fine, nemmeno la minima traccia del fatto che il desiderio, che Eros, insomma, ha le proprie radici nel corpo, come dire del fatto che è il corpo a fare le spese di questa riduzione dell'oggetto causa di desiderio al bene, per il fatto di venire rimosso pro-

prio come significante. Beninteso, quando parlo di corpo, lo faccio nel senso che spiegavo la volta scorsa, cioè non come di qualcosa di immaginario, ma come di ciò che fa da limite al soggetto, e in definitiva, per dirla con una formula che spero di aver sufficientemente reso esplicita la volta scorsa, come dell'impossibile che c'è per il soggetto a coincidere con se stesso. In altri termini, ne parlo come di un qualcosa che è per struttura identico al linguaggio: rispetto al soggetto il corpo è, con tutta evidenza, come il linguaggio, l'Altro, ed è proprio questo Altro che viene cancellato, messo sotto la barra, nel discorso di Socrate.

2.

Non sto dicendo qui delle grosse novità, si tratta di un'operazione che definisce una tradizione filosofica che va da Platone sino all'idealismo, si tratta di una operazione che a partire da una certa esplorazione della metafisica viene detta meta-fisica, appunto, operazione che il pensiero contemporaneo, almeno dopo Nietzsche, non ha mancato a più riprese di denunciare; si tratta, tuttavia, di una operazione che ha una sua logica, che è, né più né meno, quella del discorso del padrone. Queste cose non le dico in termini moralistici, per denunciare qualcosa, ma piuttosto per mettere in rilievo che questa logica, che porta alla cancellazione del corpo dalla sfera del desiderio, procede né più né meno che dal discorso del padrone, in ciò che lo definisce in quanto tale, cioè nel rilievo che il discorso del padrone dà alla funzione del significante. La famosa metafisica, in definitiva, non dipende che da una particolare messa in funzione del significante secondo la legge stessa del significante. Del resto, potremmo giungervi anche per altre strade, per esempio: dato che il significante, come ho cercato di dimostrare nel seminario di due anni fa, è caratterizzato dal fatto di sostituire un movimento, che non possiamo definire se non come movimento corporeo, il colmo della messa in funzione del significante coinciderà necessariamente con la rimozione del corpo; non sto

dicendo che delle banalità.

Ma, dunque, che cosa non va nel discorso di Socrate, qual è il gioco di prestigio o, per dirla in termini hegeliani, qual è l'astuzia della ragione grazie a cui Socrate instaura, nel suo elogio di Eros, ciò che, per brevità, possiamo chiamare "metafisica"? Fra virgolette, perché la questione andrebbe evidentemente discriminata. Qual è il punto su cui si sorvola, e non si può che sorvolare, per giungere all'instaurazione della metafisica e dell'etica eudemonistica, che dovrebbe puntare al colmamento della mancanza e di conseguenza alla riduzione del desiderio? E' precisamente ciò che ci vorrà la psicanalisi ad indicare e, tutto sommato, la grossa e direi l'unica novità introdotta dalla psicanalisi, rispetto a ciò che la filosofia aveva elucubrato nel corso di circa due millenni e mezzo, è semplicemente ciò su cui Socrate sorvola. Solo la psicanalisi si accorge che quello che chiamavo il colmo della messa in funzione del significante è un colmo del tutto impossibile, che questo colmamento non può compiersi.

Cerco di spiegarmi: perché l'operazione metafisica potesse essere un'operazione riuscita, perché dunque il desiderio fosse qualcosa di abolibile, bisognerebbe che ci fosse quel significante che completasse la serie dei significanti, che cioè consentisse di stabilire un insieme di tutti i significanti. Capita invece, e Lacan vi insiste abbondantemente, che nel luogo dell'Altro, nella formula lacaniana, ovvero, in termini saussuriani, nel "tesoro dei significanti", c'è sempre un significante che manca, e cioè manca quel significante che permetterebbe di trovare nell'Altro la garanzia della sua verità. Il fatto che il rapporto con l'Altro abbia per il soggetto sempre un valore traumatico, come l'esperienza della psicanalisi dimostra, dipende precisamente (e ripeto che Lacan insiste su questo punto) dal fatto che l'Altro non potrà mai fornire questo significante che garantisca la totalizzazione dei significanti, cioè la verità dell'Altro. E questo significante manca perché nessun soggetto potrà mai sapere se l'Altro mente oppure no;

non c'è, sull'Altro, una garanzia, ed è per questo che il rapporto con l'Altro è, per il soggetto, traumatico per definizione. Che cosa è, dunque, questo significante che manca? Non lo diciamo subito, lasciamo la cosa in sospenso: vi ritorneremo in seguito perché vedremo, più avanti, che proprio questo significante per ora indeterminato determinerà invece il seguito del dialogo, e determinerà, per noi, la questione stessa del desiderio.

Ma torniamo al discorso di Diotima: avendo esordito, con Socrate, con la sottolineatura della mancanza, il discorso, che tende al superamento della stessa mancanza, non può che trasferire questa mancanza dal livello in cui essa si presenta all'esperienza, della psicanalisi in primo luogo, cioè dal livello del corpo, al livello morale, e per questo Platone mette in bocca a Socrate una critica indiretta, ma del tutto evidente, al discorso di Aristofane, anzi fa pronunciare questa critica a Diotima, la quale infatti dice così:

"Certo, viene sostenuta una teoria secondo cui sono coloro che cercano la metà di loro stessi quelli che amano" (il riferimento ad Aristofane è chiaro) "ma la mia teoria afferma che l'amore non si rivolge né alla metà né all'intero, a meno che non si tratti in qualche modo, amico mio, di una cosa che è buona. In effetti, gli uomini sono disposti a farsi amputare piedi e mani quando ritengono che queste parti di loro stessi siano troppo in cattivo stato; non è invero a ciò che fa parte di lui stesso, io credo, che ciascuno si attacca, fuorché non sia il bene a esser chiamato proprio e appartenente a noi stessi, e il male, invece, estraneo, che anzi null'altro, se non il bene, è ciò che amano gli uomini, oppure ti sembra che amino qualcos'altro?"

Mi sembra un brano da sottolineare fortemente, e vediamo subito per quale motivo. Partiamo per esempio da questa immagine che, come per caso, cade qui, questa metafora dell'amputazione: non è per fa-

re della psicologia a poco prezzo che possiamo dire che tutto ciò ruota proprio attorno alla questione della castrazione. Possiamo infatti a questo punto sciogliere la reticenza di prima, dicendo che cos'è questo significante che manca nel luogo dell'Altro: non può che essere quel significante che completerebbe la catena, cioè il significante fallico. L'operazione, sottilissima ma subdola, che compie qui Diotima, è quella di capovolgere i dati della questione, cioè di spiegare l'amputazione a partire dall'idea del bene, mentre è a partire dalla constatazione dell'amputazione (salvo intenderci sul peso da dare a questo termine) che proviene l'idea di un bene. Insomma, è del tutto evidente che qui Diotima falsifica i dati dell'esperienza, e la cosa è tanto evidente che c'è da chiedersi se sia possibile che Platone e/o Socrate non se ne rendessero conto, che ad essi sfuggisse questa vera e propria mistificazione.

C'è qualcosa qui su cui dobbiamo quest'anno veramente fermarci a riflettere, perché ne va della sostanza e dell'essenza più riposta della logica cui cerco di introdurvi in questo seminario. Cominciamo col chiederci: in che senso dico che si tratta di una falsificazione? Senza dubbio nel senso genetico, nel senso cronologico, non logicamente; logicamente, è sicuramente valido il discorso di Diotima; in altri termini, rispetto al linguaggio, il concetto del Bene, cioè del nome della mancanza, è primo rispetto a quello della mancanza stessa. E' rispetto al reale che la cosa procede al contrario. Come dire dunque che, come avevamo constatato in precedenza, è in nome del linguaggio che il corpo viene rimosso e che dunque il linguaggio stesso, in quanto Altro, viene posto sotto la barra, ed è precisamente questo il perno attorno a cui ruota tutto il dialogo, che per questo costituisce una pietra fondamentale, di paragone, se volete, per tutta la riflessione etica da allora in poi.

Del fatto che Platone si rendesse perfettamente conto che la questione ruotava attorno a questo punto vi sono indizi più che certi nel dialogo stesso: per esempio, il fatto che Aristofane e Socrate sono i

due personaggi che si distinguono: Aristofane è l'ultimo ad addormentarsi (Socrate addirittura non si addormenta affatto e la mattina dopo va al suo luogo abituale) e del resto il sonno lo coglie nel momento in cui Socrate cerca di convincere lui e Agatone che il poeta tragico e il poeta comico sono la stessa cosa, cioè che il poeta deve essere al tempo stesso tragico e comico. Tutta la questione ruota dunque attorno al rapporto tra Socrate e Aristofane, e per capirne di più mi sembra indispensabile aprire qui una parentesi attorno al rapporto tra questi due personaggi.

3.

Come possiamo saperne di più di quel che ne dice Platone? Raccogliamo alcuni dati che mi sembrano di qualche rilievo perché ci aiutano ad inserire il Simposio in un certo contesto, anche storico: in base ad una notizia dataci da Ateneo possiamo situare con sicurezza il momento in cui il dialogo si svolge, possiamo cioè datarne l'azione fittizia, dato che Agatone venne incoronato come poeta tragico nel 416 a.C.. E' dunque del tutto preciso che il Simposio ci presenti un Alcibiade che è tuttora in auge, che non è ancora partito per la spedizione di Siracusa, che doveva avere per lui e per Atene quegli effetti disastrosi che sappiamo. Del 423, quindi sette anni prima del Simposio, è invece un testo di Aristofane, Le Nuvole, la famosa commedia in cui mette alla berlina Socrate: quindi il fatto che i due costituiscano i due poli del dialogo non è casuale, dal momento che i precedenti, effettivi, ci sono. Mettendo in scena questo confronto Platone non poteva ignorare la possibilità che i suoi lettori ne sapessero qualcosa, forse più di quanto ne sappiamo noi, sui loro effettivi rapporti. Anche tenendo conto del fatto che noi siamo inevitabilmente portati ad esagerare l'importanza dei documenti che ci restano, dato che la maggior parte dei documenti dell'epoca sono perduti, è chiaro che qualche rapporto si può stabilire tra i due testi, il Simposio e Le Nuvole. Tra l'altro, il Simposio sembra che sia stato scritto tra il 385 e il

378, fra trenta e quarant'anni dopo l'azione, fra trentasette e quarantasette anni dopo le Nuvole.

Se cerchiamo di leggere l'uno a fianco dell'altro Simposio e Nuvole, in superficie possiamo ricavarne molto poco, se non l'elemento, del tutto insufficiente, che in entrambi Aristofane attacca Socrate, benché qui sia più vero il contrario dato che, quando Aristofane vuole replicare al discorso di Socrate, gli viene impedito di farlo. Ma questo è un po' poco. Inoltre dobbiamo tener conto del carattere del tutto scherzoso della commedia antica, in cui venivano ferocemente messi alla berlina personaggi pubblici che d'altronde potevano venir perfettamente rispettati, senza che ciò portasse grandi conseguenze nei rapporti personali. Del resto, i rapporti tra Socrate e Aristofane come vengono descritti nel Simposio sono amichevoli, benché si intuisca un certo dissidio di fondo. Se non tenessimo conto del fatto che gli scherzi della commedia antica non influivano granché sui rapporti personali, saremmo costretti a supporre, come qualche sprovveduto ha supposto, che la responsabilità della condanna di Socrate possa farsi risalire allo stesso Aristofane, dal momento che i capi di accusa furono molto simili alle stesse accuse che gli sono rivolte nelle Nuvole.

Questo poco che possiamo mettere insieme confrontando i due testi si riduce ulteriormente se vediamo quanto siano dissimiglianti i ritratti di Socrate che ne emergono, al punto che potremmo pensare che si tratti di due persone diverse se certi dettagli fisionomici o comportamentali non denunciassero che si tratta della stessa persona. Non sembrerebbero dunque esserci ragioni per tirare in ballo le Nuvole, e di fatto non mi risulta che una lettura parallela dei due testi sia stata compiuta in termini molto calzanti. Tuttavia, contro gli elementi che sembrano smentire l'importanza di questo tentativo, altri elementi mi inducono a tentare la strada di questa lettura parallela. Sono due, e il primo è che Aristofane è chiamato in causa nel Simposio non come un nome qualsiasi ma con un riferimento molto preciso e addirittura parodistico al suo stile poetico. Il mito che egli racconta è co-



si simile, nella sua organizzazione e nel suo modo di procedere, nella sua poetica, insomma, a certe invenzioni di Aristofane in altri testi come Gli uccelli, Le nuvole o Le rane, che se non si tratta di una citazione si tratta certamente di un pastiche che Platone fa in base allo stile di Aristofane, che dunque interviene proprio in quanto quel poeta, quel personaggio; il suo posto nel Simposio non può quindi essere casuale né arbitrario.

Il secondo motivo è che, benché Socrate vi appaia come uno stereotipo per un verso del sofista e per un verso del fisiologo, entrambe cose molto lontane dall'immagine che noi siamo solito farci a partire da quella tramandataci da Platone, c'è qualcosa nelle Nuvole che tocca molto da vicino l'essenza di ciò di cui si tratta nel Simposio, cioè il rapporto tra linguaggio e desiderio. Mi sembrano dunque due motivi sufficienti per cercare di fare in breve una lettura di quest'opera di Aristofane. Vedremo poi se, nel punto in cui ci siamo fermati nella lettura del Simposio, potremo trarre dalle Nuvole qualche frutto per il suo proseguimento. Vi posso anticipare che questa ipotesi mi sembra confermata, dal momento che la commedia ruota attorno alla questione della paternità, come punto nodale del rapporto tra il soggetto e la legge; infatti quando torneremo al Simposio basterà che voltiamo pagina per vedere che nel discorso di Diotima si introdurrà un termine nuovo, quello della procreazione, termine certo non senza rapporto con la questione, appunto, della paternità.

Vediamo dunque brevemente cosa succede in questa commedia. Protagonista è un tal Strepsiade, un contadino inurbato che ha sposato una ateniese aristocratica e chic che lo ha mandato alla rovina, con le sue manie di lusso e moda. Il figlio, in particolare, ha riempito suo padre di debiti, perché per essere all'altezza dei parenti nobili passa tutto il suo tempo alle scuderie, alle corse dei cavalli, cosa di moda per l'Atene-bene, in cui i cavalli erano degli status-symbol come adesso potrebbero essere le auto da corsa. Alcibiade, per esempio, che è il prototipo del personaggio à la page del suo tempo, aveva ad-

dirittura un allevamento di cavalli.

Mentre il figlio passa il suo tempo in queste attività sportive, suo padre non riesce a dormire perché non sa come fare a pagare i debiti e rimpiange la cara vecchia vita dei campi in cui tutto era tanto più semplice. Alla fine, voltati e rivoltati nel letto, ha finalmente un'idea per riuscire a non pagare i suoi debiti: pensa di mandare il figlio Fidippide a scuola da Socrate, o meglio nel pensatoio, come lo chiama lui, cioè nel luogo in cui Socrate e i suoi allievi tengono scuola, dove abitano uomini che, dice Strepsiade, "se uno li paghi gli insegnano ad avere la meglio con le parole, a ragione o a torto". Si tratta di un riferimento che sembra più calzante per la sofistica che per Socrate, ma è a Socrate che viene attribuito ciò.

Strepsiade sveglia Fidippide e gli comunica la sua trovata, ma il figlio non ne vuol sapere niente di andare a mescolarsi con quei tipi "dalla faccia smunta", come dice lui; Strepsiade decide che se suo figlio non ne vuol sapere andrà lui stesso, benché vecchiotto, ad imparare da Socrate il discorso ingiusto che ha la meglio sul discorso giusto, e al far del giorno si reca nel pensatoio, che è proprio lì di fronte, dove uno dei discepoli lo introduce nella sala principale, dove si trova Socrate, meditando, che per meditare sulle cose celesti si fa appendere ad un cesto in modo da non toccare terra. A differenza delle cose sofistiche o da fisiologo, come l'interesse per le stelle o gli insetti o per le cose strane, che gli vengono attribuite, questo tratto di Socrate appeso nella cesta è realmente molto socratico, o almeno molto platonico. Il Socrate presentato nelle Nuvole è insomma un misto di fisiologo ionico, di sofista siciliano e di Socrate autentico, come in questo tratto della cesta; persino Michelstaedter, quando inventa una specie di mito platonico per criticare il platonismo, rappresenta Platone e tutta la scuola appesi ad un pallone aerostatico. Tutto ciò, assieme alla caratterizzazione di questi personaggi trasandati e dalla faccia smunta, significa abbastanza bene quella specie di disprezzo, di incuria del corpo che a Fidippide, gio-

vane sportivo e atletico, rende insopportabili Socrate e i suoi allievi.

Strepsiade, che vuole andare a scuola nel pensatoio, deve essere ora iniziato ad un culto, quello introdotto da Socrate (l'accusa scherzosa diventerà tragicamente seria alcuni anni più tardi): le nuove divinità sono appunto le nuvole, che danno il titolo alla commedia. Queste nuvole sono le nuove dee in cui bisogna credere, gli dicono, perché sono esse a far piovere, mentre Strepsiade, poverino, credeva ancora che a far piovere fosse Zeus. Zeus ormai non regna più, è stato sostituito da Vortice,  $\Delta\acute{\iota}\nu\eta$ , che agita le nuvole e fa piovere. Questa messa in scena, del tutto surreale (le nuvole ad un certo punto entrano in scena, perché sono il coro) merita attenzione perché, guarda caso, sarà dell'esempio di queste nuvole aristofanesche che Lacan si servirà in Lituraterre per rendere immaginabile la genesi del significante da ciò che chiama il semblant; è - dice Lacan - all'interno di questa materia in sospensione che piove l'effetto di significante quando questa diventa satura; tutto ciò, compreso il vortice, il tourbillon, potremmo dire con un termine lacaniano, mettiamolo pure in conto di quelle strutture dissipative di cui vi ho parlato, ahimé quattro anni fa, per vedere ciò di cui si tratta qui, e precisamente ciò che altre volte abbiamo individuato come la genesi del simbolico dal reale.

Comunque vadano le cose, Socrate è considerato nelle Nuvole un seppellitore del divino, un laicizzatore. Ma da quale posto, nelle Nuvole, Aristofane gli lancia questa accusa? Non è che lui sia quello che oggi si chiamerebbe un baciapile, non è che sia un tradizionalista, tanto è vero che il corifeo, rivolgendosi agli spettatori, in quella parte della commedia che si chiama la parabasi di cui Aristofane si serve per presentare la sua poetica, esprime delle concezioni della commedia stessa che non sono certo tradizionaliste, ma anzi molto innovatrici. Dice per esempio il corifeo: " e guardate poi come essa la commedia è casta per natura. Anzitutto essa è venuta qui senza es-

sersi cucito davanti un coso pendulo di cuoio, rosso in punta e grosso", cioè il fallo di cuoio che gli attori usavano indossare nelle rappresentazioni comiche. Aristofane rinuncia a queste tradizioni e cerca non un comico esteriore, osceno, ma una comicità intellettuale del tutto in linea con quello *σπουδαιολογία* di cui abbiamo già parlato. Non perché manca il coso di cuoio la sua commedia sarà meno commedia, cioè meno fallica. E' come se il pensiero che sta alla base della commedia sostituisse questo aspetto fallico della commedia stessa; tutto ciò per farvi notare come Aristofane sia allo stesso tempo vicino a Socrate, nelle sue posizioni innovatrici rispetto alla tradizione arcaica, e lontano da lui. Non possiamo tuttavia, per i motivi che vi dicevo prima, pretendere di individuare dalle Nuvole quale fosse non la opinione vera ma la vera opinione di Aristofane nei confronti di Socrate. Sta di fatto che noi tutti ridiamo di più proprio di ciò che amiamo, e lo scherzo su Socrate ha tutta l'aria di essere anche uno scherzo su Aristofane su se stesso.

Del resto egli non poteva ignorare di aver falsificato qualcosa in Socrate, quel tanto che era necessario per farne un personaggio comico, cioè un tipo. La commedia, del resto, mette in scena sempre il generale, mai l'individuale: l'avaro, l'innamorato, il padre rimbambito ecc. E' in quanto tipo di filosofo che Socrate è ridicolo nelle Nuvole, non certo in quanto Socrate.

Detto questo, torniamo a Strepsiade che, con le sottigliezze e le sofisticherie che cercano di insegnargli al pensatoio, non se la cava troppo bene: è vecchio, ormai troppo rimbambito per poter imparare; stavolta riesce però a convincere Fidippide a prendere il suo posto nel pensatoio. Socrate lo affida direttamente alle cure dei due discorsi, che compaiono come due personaggi, chiusi in due gabbie distinte come due galli da combattimento, e che da queste due gabbie si contendono l'educazione di Fidippide. I due discorsi, nominiamoli, sono il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto; nell'alterco in cui si contendono la educazione del giovane, il Discorso Giusto, per convincerlo a seguire

la sua strada, dipinge a Fidippide l'educazione all'antica, quella dei combattenti di Maratona, quella che si riassume nella formula: "Tu devi essere l'immagine del pudore". E' una pagina davvero splendida, che varrebbe la pena di leggere se non fosse così tardi, splendida come sempre quando i greci si commuovevano sul buon tempo antico. Il Discorso Ingiusto a questo punto prende la parola per confutare l'altro e, per demolire ciò che l'altro sosteneva, ricorre al procedimento socratico, cioè la famosa dialettica; con domande e risposte cerca di mettere il Discorso Giusto in contraddizione con se stesso, e infatti ad un certo punto questo deve arrendersi e cedere le armi di fronte al Discorso Ingiusto, quando questo gli dimostra che non c'è niente di male, anzi c'è tutto da guadagnare ad essere un εὖρεὺς πρῶτος, ciò che la traduzione rende con "culaperto". La cosa procede così: da dove vengono tutti i personaggi politici? "Dai culaperti", non può che rispondere il Discorso Giusto, essendo giusto. E da dove vengono tutti i più importanti filosofi ed avvocati? tutti da lì. Dunque, Fidippide impara la lezione e si mette a scuola dal Discorso Ingiusto. Servendosi di ciò, Strepziade riesce a mandare a casa a mani vuote tutti i creditori, felicissimo di essersi liberato dai debiti grazie alle astuzie imparate dal figlio Fidippide. Sennonché, a tavola, invita il figlio a cantargli qualcosa di Simonide o di Eschilo, ma Fidippide gli dice che sono autori che ormai non si usano più; che sono dei vecchi barbogi, e invece gli vuole cantare qualcosa di Euripide: in questo battibecco sui poeti i due vengono alle mani. (Naturalmente non è un caso che ritorni qui un tema presente spesso in Aristofane, per esempio nelle Rane: quello della polemica antieuripidea, che è un po' l'altra faccia della polemica antisocratica. Euripide e Socrate, del resto, per Nietzsche, sarebbero stati gli affossatori dello spirito tragico, come dice nella Nascita della tragedia. E' in definitiva contro questo affossamento dello spirito tragico che si rivolge la polemica di Aristofane). Padre e figlio vengono dunque alle mani e naturalmente Strepziade ha la peggio e viene picchiato dal figlio che, non contento di averlo pic-

chiato, gli dimostra anche che è giusto che il figlio picchi il padre, con uno dei ragionamenti appresi nel pensatoio.

Tutto il testo ruota attorno a questo punto, cioè alla funzione della paternità come fondamento della legge della polis. Il discorso ingiusto, in definitiva, consiste nel negare proprio questa funzione, cioè nel negare il debito simbolico che il figlio ha nei confronti del padre: è questo il punto culminante dell'azione della commedia. Il Discorso Ingiusto, ἡ δὲ δίκαιος λόγος, affossatore dello spirito tragico, cioè il discorso moderno, consiste dunque nel fatto che il soggetto vi si rivendica autonomo rispetto a ciò che lo determina, la legge del signifiante, quindi rispetto al signifiante paterno che è il signifiante privilegiato in questo senso. Dinanzi alla ragione (socratica, dialettica) la relazione padre/figlio è una relazione del tutto estrinseca, in altri termini, dinanzi al tribunale della ragione, il debito simbolico evapora nella misura in cui il padre e il figlio non sono che due soggetti, in quanto tali uguali davanti alla legge; i rapporti tra i due sono reciproci, dice Fidippide, dunque è giusto che io picchi mio padre. E' a questo punto che Strepsiade si accorge di avere egli stesso provocato la sua rovina e, come reazione, incendia il pensatoio. Così finisce la commedia di Aristofane, di cui forse non è fuori luogo dire che non ebbe un gran successo: presentata due volte in due versioni diverse, non ottenne mai la vittoria nei concorsi.

Tutto ciò dimostra che ciò che Aristofane chiama il discorso ingiusto è né più né meno il discorso della dialettica, il discorso socratico, anche se le apparenze sofistiche sono di origine diversa da quelle socratiche. Al di là della macchietta comica e dei tratti esilaranti che Aristofane attribuisce a Socrate, la sostanza della sua polemica antisocratica è filosoficamente corretta, nella misura in cui la dialettica non porta ad altro che ad uno smontaggio della legge in quanto governata da ciò che chiamavo prima il debito simbolico, che non è tanto quello del figlio nei confronti del padre, quanto il debi-

to del soggetto nei confronti del significante.

Questo smontaggio della legge compiuto dalla dialettica socratica deriva sicuramente dal fatto che, da un piano mitico di intendere i rapporti del soggetto al significante, dal piano in cui era il significante a reggere la cosa, quindi dal piano del discorso del padrone, si è passati ad un piano in cui è piuttosto il soggetto a reggere le fila del gioco. Beninteso i greci non ebbero mai un concetto del soggetto analogo al nostro. In greco non esiste nemmeno la parola per esprimere questo concetto, ma la polemica socratica contro le δόξαι, le opinioni, le parvenze, contro i fantasmi, nel senso greco di ψαντάσματα, è fatta in nome dell'essere, dunque di un essere che si era già implicitamente determinato come subjectum, come apparirà evidente più tardi, con Aristotele. Nella crisi che la Grecia attraversa in questi anni, fra Eschilo e Euripide, crisi da cui proviene tutto ciò che è occidentale e che è ancora nostro, si determina un concetto della ragione che viene maturando come una rivendicazione, da parte del soggetto, della propria libertà dal significante.

A. Della VALLE: - Si potrebbe dire che, rispetto al Simposio, nelle Nuvole c'è, nei riguardi del significante, una sensibilità maggiore, o sarebbe una deformazione moderna? Voglio dire che vi si trova, e mi rifaccio alla traduzione di Paduano, una particolare attenzione nei riguardi della parola e dei giochi di parole, attenzione che nel Simposio non c'è. Certo non sapevo che Lacan avesse fatto una lettura delle Nuvole...

No, no, c'è solo un accenno in Lituraterre, solo un riferimento

A. Della VALLE: - C'è poi una domanda già fatta, a cui lei aveva promesso di rispondere, e su cui ho continuato ad interrogarmi, che riguardava l'isterizzazione del sintomo.

Per quanto riguarda la prima domanda, sicuramente in Aristofane non c'è una maggior sensibilità per il significante, perché al significante non c'è mica bisogno di essere sensibili, lo si usa oppure no. Sicuramente ci gioca di più...

A. Della VALLE: - Pensiamo solamente alla discussione in cui Strep-siade e madame decidono di chiamare il figlio Fidippide, come compromesso tra i nomi molto raffinati e difficili cui pensava la moglie e quelli più popolari che proponeva il marito.

Certamente, anche perché Aristofane è un comico, e questa è una delle risorse della comicità di tutti i tempi, benché questo aspetto della comicità nella commedia nuova venga poi completamente cancellato (i suoi mezzi saranno altri). Dunque non è solo questione di commedia o no, è anche questione di un funzionamento diverso che il significante ha nello stile in cui Aristofane si iscrive, che è certamente più escileo che eurupideo. Beninteso, Platone non ignora la questione del linguaggio, possiamo vedere facilmente qual è la sua posizione in proposito: è quella del Cratilo, di ridurre le relazioni tra i significanti a delle motivazioni estranee al significante, a motivazioni sostanziali, diciamo; da qui la famosissima questione se il linguaggio è arbitrario o no: la risposta di Platone è che non lo è. La cosa curiosa è che per dimostrare questa non arbitrarietà del linguaggio fa delle etimologie fantastiche e dei giochi di parole che sono altrettanti motti di spirito; il testo del Cratilo ne è pieno. Quanto alla seconda questione, non è che io me ne sia dimenticato, ma visto che dice di averci riflettuto, vuole dirci quali sono le sue conclusioni?

A. Della VALLE: - Mi sembra difficilmente dimostrabile che sia una via obbligata che in un'analisi il sintomo si isterizzi. Sulla base di che cosa, e perché, non lo capisco proprio.

Avrei preferito prepararmi un po' meglio su questa questione, perché è importante, comunque, diciamo due cose salvo riprenderla in seguito. Partiamo pure dall'analisi delle nevrosi, lasciando perdere psicosi e perversione; da che cosa viene il privilegio, rispetto alla struttura dell'analisi, dell'isteria rispetto alle altre nevrosi, e segnatamente nevrosi ossessiva e fobia? In realtà, isteria da conversione, fobia o isteria d'angoscia e nevrosi ossessiva sono tre declinazioni diverse di una stessa problematica; la nevrosi in qualche modo è sempre isterica, e in effetti in tutte le nevrosi ossessive si può giungere



ad un nucleo isterico. Se la nevrosi ossessiva, dice Freud, è un dialetto dell'isteria, la fobia è solo un'isteria un po' più rudimentale, nel senso che l'isteria da conversione costituisce una complicazione della struttura fobica. Detto questo, il privilegio dell'isteria, per cui mi son permesso di dire che, perché l'analisi si metta in funzione, bisogna che ci sia un'isterizzazione del soggetto, dipende dal privilegio che il posto del sapere occupa nel discorso isterico. La stessa formulazione del soggetto supposto sapere è una formulazione che trova solo nel discorso isterico la sua giusta significazione. Del resto, fra i famosi quattro discorsi, troviamo il discorso isterico, ma non quello ossessivo o quello fobico, e questo dipende precisamente dalla struttura del discorso stesso. Mi richiamo ora brevemente a quello che dicevo la prima sera di questo seminario, quando dicevo che in definitiva il discorso isterico consiste nella sottolineatura, al posto dell'agente, del soggetto in quanto tale. Che nel discorso isterico il soggetto rivendichi per sé il posto dell'agente comporta che il sapere che al soggetto in quanto tale non può che mancare - perché il soggetto non può che definirsi come estraneo, esterno al luogo del sapere, cioè all'Altro - viene messo in funzione certamente dalla parte dell'Altro, come nel discorso del padrone, ma nel luogo della produzione, sotto la barra. Bisogna tener presente lo schema con i suoi quattro posti. Che venga posto sotto la barra significa in definitiva che questo sapere, che è il sapere che l'isterico suppone all'Altro, in quanto soggetto supposto sapere, è in realtà il significato, diciamo così, del signifiant maftre, del significante padrone; in altri termini, ciò significa che l'instaurazione dell'Altro nel posto del padrone e l'instaurazione dell'Altro nel posto del soggetto supposto sapere, per quanto riguarda il discorso isterico, sono la stessa e medesima azione. Non è affatto così nel discorso del padrone, dove il sapere e il significante padrone sono sui due versanti opposti dello schema. Quest'azione di doppia instaurazione è precisamente la condizione perché ci sia transfert, dunque perché ci sia analisi. Al di fuo-

ri di questa condizione non c'è analisi perché non ci sono le condizioni perché ci sia transfert.

In definitiva, il transfert è una questione isterica. E' vero che il transfert nella nevrosi ossessiva è diverso da come si configura nella fobia o nell'isteria vera e propria, ma il transfert è di per sé un fatto isterico che comporta: 1) che l'Altro sia messo nel posto del padrone; 2) che l'Altro sia messo nel posto del soggetto supposto sapere; 3) che il soggetto si metta nel posto dell'insegnante.

Perché il paradosso del discorso isterico è che mentre suppone che l'Altro sappia, deve tuttavia insegnare, cioè fornire quel significante che manca all'Altro (e qui bisogna riandare a quello che dicevo prima). E' perché nell'Altro non ci sono tutti i significanti, perché nell'Altro manca un significante, quello che garantirebbe della sua verità, che l'isterico si pone nella situazione di insegnare all'Altro, cioè di fornirgli quel significante che gli manca, di essergli, cioè, necessario. E' questa la struttura del sintomo isterico che consiste, in definitiva, in un transfert: la verità del sintomo isterico è il transfert. Questo non solo in analisi, ma nell'isteria di per sé. Non sarebbe accaduto senno' ciò che è accaduto in effetti, e cioè che la psicoanalisi sia stata insegnata a Freud dalle brave isteriche che lo andavano a trovare. E' accaduto così perché costoro si erano messe nella situazione di insegnare all'Altro.

Quando dicevo, dunque, che, perché un'analisi parta bisogna che ci sia un'isterizzazione, intendevo dire semplicemente che l'analisi può partire soltanto nella misura in cui c'è del transfert. In questo senso, spingendo le cose al limite, potremmo dire che non c'è analisi se non dell'isteria: nevrosi ossessiva e fobia sono né più né meno che dei dialetti dell'isteria. Per quanto riguarda il rapporto tra il soggetto supposto sapere e il soggetto in quanto barrato, non c'è nessuna differenza fra queste tre forme di nevrosi.

La questione semmai si porrebbe per la clinica delle psicosi e delle perversioni: in che modo ci potrebbe essere un'analisi in questi ca-

si è tutto da discutere. Sapete che in un primo tempo Freud pensava che la psicanalisi funzionasse solo con le nevrosi. Affrontare questo punto però richiederebbe tutto un discorso che adesso non possiamo fare, perché dovremmo considerare la differenza di struttura fra nevrosi, psicosi e perversione.

6 gennaio 1983.

## VI.

### La fine del tragico.

Prima di tornare ancora una volta al testo del Simposio e per concludere la parentesi che era stata aperta la volta scorsa sul testo di Aristofane, vorrei riprendere ciò che accennavo verso la fine quando mi riferivo a quel momento particolarissimo della vicenda storica greca in cui si inserisce il Simposio, momento che, come dicevo, segna la fine della Grecia arcaica e dei suoi ideali, l'inizio di ciò che potremmo chiamare la modernità: momento che è contrassegnato sicuramente da una fase di progresso nella civilizzazione, prodotto da una sorta di isterizzazione che si compie nel discorso del padrone e di cui il principale sintomo, se non il principale responsabile, è sicuramente l'emergere della figura del filosofo. E' evidente che quando il filosofo riesce a mettere in testa al padrone l'amore del sapere, il mondo aristocratico, cioè il mondo arcaico, finisce, e con esso finisce lo spirito tragico; è per questo che Nietzsche identifica con le figure di Euripide e di Socrate la fine del mondo greco arcaico e quindi dello spirito tragico. Certamente non dobbiamo confondere l'aristocrazia con lo spirito tragico, perché non sono la stessa cosa e anche perché il discorso del padrone non è mai tragico, se non a partire dal momento in cui si trova in una impasse, insomma non è mai tragico se non nella visione del servo o del cittadino. Per ottenere lo spirito tragico dal discorso del padrone bisogna che il padrone abbia già ceduto in uno di questi due modi, e la cosa è del tutto evidente già dalla lettura di quella che credo sia la più antica delle tragedie che ci siano rimaste, cioè I Persiani di Eschilo.

#### 1.

Il carattere enigmatico che ha per noi il Simposio, il carattere enigmatico anche del confronto, che ne costituisce in qualche modo il centro, tra la figura di Socrate e quella di Aristofane, deriva dal

fatto che questi due personaggi non possono essere opposti in una maniera semplice, cioè dal fatto che entrambi, in modo diverso (benché Aristofane si ponga a paladino degli ideali arcaici), vivono il momento di quella riscossa del soggetto in cui possiamo individuare l'isterrizzazione con la quale appunto finisce l'età arcaica.

La critica che Aristofane rivolge a Socrate nelle Nuvole non è una critica da una posizione diversa, esterna a quella in cui si trova lo stesso Socrate. Ed è per questo che Socrate non è solo la caricatura che ne dà le Nuvole, ma anche questa figura decisamente forte che appare nel Simposio. Ed è per questo che il filosofo più antisocratico che ci sia mai stato, vale a dire Nietzsche, vide in Socrate non solo l'atterratore, il seppellitore dello spirito tragico, cioè colui che aprì le porte alla décadence, a tutto ciò che per Nietzsche era la malattia, a ciò che lui chiama la vittoria dei deboli sui forti; ci sono delle forti analogie tra ciò che scherzosamente dice Aristofane e ciò che seriamente dice Nietzsche attorno a Socrate, perciò Nietzsche vide in Socrate non solo tutto ciò ma anche ciò che lui chiama, precisamente nella introduzione alla Nascita della tragedia, un geheimnisvoller Ironiker, un "ironista pieno di enigmi"; sicché quella malattia che l'amore del sapere introduce nella educazione antica, quella sorta di degenerazione che il Discorso Giusto rimproverava al Discorso Ingiusto di avere introdotto, questa sorta di malattia che in realtà non è altro che una forma di spudoratezza, che non è altro che una "perversione" nel senso antico, nel senso etimologico del termine (ammesso che esista un altro senso del termine che non sia quello etico), questo concetto della malattia non si può togliere dall'amore del sapere, non si può togliere dal filosofo, senza togliere con ciò anche ciò che a Nietzsche appare come spirito tragico. Che cosa se ne deduce? Prima di tutto questo: che quella sorta di mondo beato che il Discorso Giusto descrive nella sua orazione, questa sorta di paradiso, è un paradiso perduto; se ne deduce, dicevo, che non ci sono se non paradisi perduti, cioè che non si pensa ad un paradiso se non a partire dal fatto

che questo appare come già perduto. Pensare tragicamente, dunque, significa pensare questa perdita come necessaria ed è forse per questo che il Simposio si conclude con la scena in cui Socrate, mentre tutti gli altri sono ormai addormentati o sono andati via, costringe Aristofane il comico e Agatone il tragico ad ammettere che il poeta tragico e il poeta comico sono lo stesso, il che è profondamente vero, anche se è effettivamente falso di solito (è raro che un poeta tragico sia anche un poeta comico: c'è solo Shakespeare che riesce ad essere entrambe le cose). Dicevo dunque che Nietzsche, colui che denunciò in Socrate il seppellitore dello spirito tragico, Nietzsche che vide nella ragione che Socrate introduce, la ragione dialettica, diciamo, proprio come vide Aristofane, la vittoria del Discorso Debole sul Discorso Forte, Nietzsche sapeva bene che cosa tuttavia doveva alla sua malattia e del resto lo dice chiaramente in più luoghi, soprattutto in quel libro sconvolgente che è Ecce homo. E' per questo, dicevo, che, ritornando diversi anni dopo, se non vado errato nell'85, ma dovrei verificare, sulla Nascita della tragedia, vi aggiunge quella incredibile prefazione in cui tutto il problema mi sembra compendiato in questa frase, sulla quale non riesco a smettere di riflettere, che dice così, in forma di domanda: "Gibt es vielleicht - eine Frage für Irrenärzte - Neurose der Gesundheit?" (C'è forse - una domanda per i medici dei folli - una nevrosi della salute?). Esiste, in altri termini, una malattia che non è indice di decadenza, ma indice di salute? Questi termini "malattia" e "salute" bisogna intenderli naturalmente con tutto il peso che hanno nel pensiero di Nietzsche; non sono certo dei termini medici.

Questa domanda Nietzsche la rivolge a quelli che egli chiama Irrenärzte. Una domanda per analisti, potremmo chiedere, con il senno di poi? Certamente non si pongono mai delle domande sinché non si ha in qualche modo in tasca la risposta. E' questa tuttavia una domanda a cui gli analisti abbiano mai provato a dare una risposta? E' una domanda che si sono mai posti? Che è come dire, hanno mai osato guarda-

re sino a questo punto dentro se stessi? Per dirla tutta e per dirla chiara, perché è in definitiva questo l'oggetto di questo seminario, non sono proprio gli psicanalisti un sintomo di quella che Nietzsche chiamava decadenza? Non sono insomma ciò che Lacan chiama "le rébut de la société"? Cioè non appartengono forse alla feccia, allo scarto? Perché, non è forse il vizio capitale degli psicanalisti proprio questa impudicizia in cui si riassume ciò che Nietzsche chiamava malattia? In fin dei conti, fare del mito di Edipo, del quale lo stesso Lacan riconosceva che non aveva il "complesso di Edipo", ciò che viene così chiamato da quando la psicanalisi ha inventato la faccenda, non significa forse dare il colpo di grazia a ciò che Nietzsche chiamava lo spirito tragico? Eppure senza i suoi atterratori, che ne sarebbe dello spirito tragico? Che ne sarebbe di Edipo oggi, senza gli psicanalisti? E' su questo punto veramente di enigma che vorrei cercare di condurvi quest'anno ed è questo il nodo, il vero e proprio nodo gordiano a cui mi riferivo quando all'inizio di questo seminario ponevo questa domanda: "Che ne è dello psicanalista come soggetto?" Questa espressione, dicevo quella sera, è un'espressione contraddittoria in termini. Ora possiamo forse capire meglio perché è così contraddittoria e perché è così inevitabilmente tale.

Tutto ciò è forse una anticipazione rispetto al percorso di questo seminario, eppure vedremo che la domanda ci si porrà ad ogni passo. Se qualcuno pensasse per esempio che interessarsi di psicanalisi possa essere un modo di promozione sociale, questo sarebbe proprio il colmo. Qualcuno tentò, anni or sono, di fare la sociologia della psicanalisi, tentativo che non ha portato da nessuna parte, perché a fare la sociologia della psicanalisi era un non analista. Se questa domanda se la possedessero degli analisti, ciò equivarrebbe per loro a chiedersi in definitiva proprio quella cosa enigmatica, segnata di continuo con <sup>un</sup> punto interrogativo, quella cosa verso cui Lacan puntava quando istituì la passé. La passé in definitiva non era altro che un tentativo che Lacan faceva per capirci qualcosa su come accade che a qualcuno salti in men-

te di mettersi a fare questo lavoro. Che ad un certo punto, dopo alcuni anni di questa esperienza, Lacan osservasse come aveva istituito questo marchingegno per avere delle testimonianze su questo fatto, e come di queste testimonianze non ne avesse avuta assolutamente nessuna, è cosa che naturalmente lascia da pensare.

Lungi da me l'intenzione di pensarci adesso, immediatamente voglio dire; dico queste cose semplicemente per darvi le coordinate in cui credo di dover inscrivere il lavoro che sto cercando di fare quest'anno.

2.

Detto questo, torniamo alla lettura del Simposio nel punto in cui l'avevamo interrotta, più o meno a metà del discorso di Socrate, cioè del discorso di Diotima. Eravamo arrivati precisamente al punto in cui Diotima era giunta a mettere, al centro della sua teoria di Eros, il concetto di bene. Proviamo a partire proprio da questo e vedremo immediatamente che non saremo usciti nemmeno di un passo, nemmeno di una virgola, da quel problema che vi proponevo in guisa di enigma con la citazione di Nietzsche che vi facevo prima. Poiché in definitiva questo concetto di bene, come possiamo prenderlo, come possiamo definirlo?

La cosa non è indifferente perché, naturalmente, all'interno di questo concetto, si inserisce tutta intera l'etica tradizionale; tutta l'etica, che non sia quella della psicanalisi, è inserita all'interno di questo concetto. Se consideriamo il discorso di Diotima, come cercheremo di fare adesso, vedremo come, attraverso una serie di quasi impercettibili ma decisive mistificazioni (uso questo termine nel senso etimologico, infatti tutto il discorso di Diotima è un discorso misterico), Diotima giunge a porre un'equivalenza del bene con ciò che uno desidera, il che è ben lungi dall'andare da sé. Questa identificazione dell'oggetto del desiderio e del bene è tanto lungi dall'andare da sé che, se vogliamo, tutta la questione dell'etica de-



riva proprio dal fatto che capita spesso che qualcuno desideri ciò che risulta essere per lui un male. Tale questione è al centro, naturalmente, dell'esperienza e della riflessione etica; se non ci fosse la possibilità di desiderare il male (ed è proprio qui, detto del tutto tra parentesi, che si inserisce l'esperienza della psicanalisi), non ci sarebbe assolutamente nessun bisogno di un'etica, perché ognuno desidererebbe automaticamente il bene. Dunque è tutt'altro che un fatto di esperienza che ognuno desideri il bene. La trovata di Socrate, la trovata su cui Socrate fonda quell'etica che possiamo definire eudemonistica, è questa: se accade che qualcuno desideri ciò che è il proprio male, è perché il soggetto (Socrate non dice "il soggetto" naturalmente, dice "l'uomo") non sa qual è il suo vero bene, perché può ingannarsi attorno a questo. Riconsideriamo dunque questa semplice frase, questa frase del tutto banale: l'uomo non sa qual è il suo vero bene. La massa di problemi che una tale frase mette in moto è tale che tutta l'etica filosofica è inscritta, in qualche modo, nella problematica che viene agitata da questa frase. Ciò che Socrate mette in moto in questo modo è dunque certamente il desiderio, ma, assieme al desiderio per spiegarsi come accade che possa desiderarsi ciò che è un male, vengono messi in moto il concetto del sapere e il concetto della verità, cosa che naturalmente non è indifferente.

Nel momento in cui poniamo la questione socratica, nel momento in cui ricordiamo questa ignoranza che definisce il soggetto circa ciò che è la verità del proprio bene, non poniamo semplicemente una questione filosofica, ma poniamo una questione che è nel cuore dell'esperienza dell'analisi, dell'esperienza quotidiana, direi, dell'analisi: esperienza che ruota sempre e precisamente attorno a questo problema, cioè al fatto che c'è un oggetto del desiderio, che c'è qualche cosa che viene desiderato, ma non necessariamente ciò che viene desiderato è per il soggetto ciò che sarebbe desiderabile. C'è, in altri termini, per il soggetto, una divaricazione assolutamente decisiva tra ciò che è desiderato e ciò che è desiderabile, fra l'oggetto del proprio desi-

derio e il bene, (o per lo meno l'idea che il soggetto può farsi di ciò che per lui sarebbe bene). Qualunque problema venga agitato in una analisi, questo problema ha come bordi da una parte il fatto che il soggetto desidera qualche cosa e non può fare a meno di desiderarlo, dall'altro il fatto che desidera di non desiderare questo qualcosa.

Tutta la problematica del sintomo oscilla fra questi due bordi, fra queste due rive del problema, con una divaricazione che affonda le proprie radici in qualche cosa che fa parte della struttura del desiderio stesso, in quanto strutturalmente comporta, come suo momento costitutivo ed essenziale, un momento di difesa dal desiderio, nella misura in cui ogni desiderio comporta, per lo stesso fatto di essere desiderio, un non voler desiderare. Quel paradosso di cui parlavo poco fa a proposito degli analisti, per esempio, non è altro che una conseguenza di questo paradosso che inerisce e che è costitutivo della dimensione stessa del desiderio. E' questo paradosso, né più né meno, che Socrate cerca di sciogliere, ponendo che, se l'uomo desidera qualche cosa che non è il bene, è perché si sbaglia, è perché ignora qualcosa. E naturalmente non è un caso che vediamo affiorare qui questa dimensione dell'ignoranza inerente al soggetto. Se c'è una possibilità di errore riguardo al desiderio è perché c'è una differenza, c'è una separazione tra il sapere e la verità del desiderio. E' perché insomma ci può essere un desiderio vero e un desiderio falso. Ma a questi tre termini, il desiderio, il sapere e la verità, nell'etica socratica se ne aggiunge un quarto, decisivo, cioè la felicità, che dà il nome all'etica eudemonistica. E' in questi quattro termini, nello spazio delimitato da questi quattro termini, che l'etica socratica si definisce.

E' evidente che il primo e il quarto, cioè il desiderio e la felicità, fanno coppia, nella concezione socratica, in quanto il desiderio viene definito come desiderio di felicità. Il sapere e la verità fanno coppia a loro volta, proprio nella divaricazione in cui si

danno. Eros dunque, per Socrate, è il movimento che parte dalla mancanza per giungere a che cosa? per giungere appunto alla felicità. Questa, in sintesi, la concezione che Diotima esprime nel Simposio.

In che misura possiamo dire che questa concezione dell'eros, che questa concezione del desiderio, ha dalla sua qualche verosimiglianza? In che misura possiamo dire che questa concezione per cui il desiderio è desiderio di felicità e cioè del bene, sia una concezione che trova nei fatti dell'esperienza, della nostra esperienza, quella della psicanalisi prima di tutto, qualche sostegno? Direi che basta un minimo sguardo a ciò che accade continuamente per accorgersi che tutto ciò costituisce una semplificazione talmente gigantesca, talmente monumentale, talmente tagliata a colpi di accetta che, direi, non può certo essere sfuggita a un personaggio come Socrate o a un personaggio come Platone. E tutto il gioco di prestigio da cui deriva questa concezione così netta, così priva di sfumature, così poco psicologica (nel senso nietzschiano del termine "psicologia") deriva da un vero e proprio gioco di prestigio che viene compiuto qui, per il fatto che Diotima, quindi Socrate, quindi Platone, non fa altro che compiere un errore logico molto semplice: gioca insomma sulla omonimia, perché, partendo dal fatto che il desiderio parte sempre da una mancanza, danno poi il nome di desiderio a ciò che deriva da tutte le mancanze, schiacciando in questo modo ciò che costituisce la dimensione propria del desiderio: il sessuale.

Eros infatti è un nome che non si applica, anche nell'esperienza linguistica greca, certamente a qualunque desiderio, ma che si applica precisamente soltanto al desiderio in quanto desiderio sessuale. Ed è proprio questo, come dicevo la volta scorsa, la dimensione del desiderio che viene del tutto misconosciuta. Naturalmente, non sto mica facendo un rimprovero a Platone e a Socrate: viene misconosciuta in modo talmente gigantesco, talmente appariscente che, direi, dobbiamo sicuramente trovarci qui, in quanto non possiamo certamente supporre l'idiozia di queste persone, dinanzi ad una questione che ci

viene posta in forma enigmatica. Ed è coerentemente con questa che chiamavo prima una mistificazione che la definizione del bene viene data in termini solo apparentemente tautologici come ciò che, quando sarà raggiunto, permetterà al soggetto di essere appunto felice, perché il bene e la felicità sono in realtà due facce della stessa medaglia. E qui il ragionamento socratico si arresta perché (cito):

"non occorre domandare ulteriormente a qual fine vuole essere felice chi lo vuole; piuttosto la risposta non ha seguito, a quanto pare".

In altri termini ci si troverebbe qui, con questo ragionamento sulla felicità, di fronte ad un fine ultimo del desiderare. Alla felicità viene dato insomma questo valore di evidenza ultima ed irriducibile.

Ed è propriamente qui ciò che chiamavo prima la mistificazione: infatti se ci chiedessimo come, in base a che cosa, gli uomini immaginano questo qualche cosa che chiamano felicità - poiché insomma non è precisamente qualcosa che faccia parte del campo di esperienza degli esseri umani (ed è per questo che non possono altro che immaginarla) questa felicità - non possono che immaginarla, dicevo, in base a qualche cosa della loro esperienza e cioè all'unica cosa che l'esperienza permette di concepire in questo senso, cioè in base all'esperienza del godimento. Ma basterebbe un minimo di psicologia, una psicologia del tutto elementare, già inscritta nella lingua, per vedere come l'esperienza stessa del godimento esclude per definizione quelle idee di possesso e di durevolezza che definiscono invece l'idea di felicità in quanto tale, di felicità in quanto darebbe un godimento assicurato e un godimento al di fuori del tempo.

Il concetto della felicità (poiché questo concetto, beninteso, esiste, e se esiste, benché non ci sia nessuna esperienza della felicità in quanto tale, tuttavia su qualche esperienza dovrà pur fondarsi) proviene dunque da una sorta di commistione, di copulazione di due concetti diversi, il concetto di godimento e il concetto dell'eterni-

tà. Concetti, beninteso, che si escludono a vicenda, ognuno dei quali esclude l'altro, stando ai dati dell'esperienza, concetti che sono divisi da qualche cosa che è dell'ordine del reale, cioè dell'impossibile; ed è, se mi consentite, proprio questo impossibile che c'è nel mettere insieme nell'esperienza queste due cose, precisamente questo reale che assicura un fondamento al concetto della felicità, per il fatto stesso che, attraverso il tratto di questo reale, si coglie nel segno di ciò cui il desiderio stesso senza dubbio tende, nel senso che, per l'appunto, tende a togliere, a cancellare questo impossibile. E vi sfido a trovare un caso, un esempio di un desiderio che sia effettivamente tale, che non contenga in sé questo elemento di impossibile. Tutto ciò basterebbe dunque a smentire l'illusione in cui consiste questa idea della felicità, sicché quando Diotima fa coincidere l'oggetto del desiderio e il bene, cioè la felicità, è del tutto evidente che ciò che la fa parlare non è altro che il desiderio stesso in quanto strutturato da una illusione di fondo, non è altro che il desiderio stesso in quanto il desiderio per definizione è qualcosa che, diciamo, si prende gioco, prende letteralmente in giro il soggetto. Lo prende in giro nel senso che ne fa letteralmente il giro. Ciò che ne risulta è che, a questo livello, ci troviamo precisamente dinanzi a qualche cosa che possiamo definire il limite del soggetto.

L'esperienza del desiderio è ciò che mette il soggetto a confronto con il suo limite, cioè con l'unica cosa che lo definisce, perché non c'è altra definizione per il soggetto se non questa: il soggetto è un limite fra qualche cosa d'altro. E la cosa è talmente evidente che è del tutto segnalata nel testo:

"Non è invero a ciò che fa parte di lui stesso - io credo - che ciascuno si attacca, fuorché non sia il bene ad essere chiamato proprio ed appartenente a noi stessi, ed il male, invece, estraneo".

Teniamo ben presente questa frase perché è centrale per intendere

la questione dell'oggetto del desiderio. Mi sembra del tutto evidente l'analogia (che è anche una profonda differenza) tra questa frase e l'affermazione che è alla base della teoria del principio di piacere (che è in qualche modo anche principio di desiderio, perché Lust, in tedesco, come lust in inglese, si riferisce sì al piacere, ma in qualche modo anche al desiderio); dicevo che in questa frase di Platone risulta evidente l'analogia con la posizione di Freud, che dice che è attraverso l'esperienza di un dispiacere che si forma l'idea di qualche cosa di esterno al soggetto. Il bene e il male corrispondono, in altri termini, in termini freudiani, al Lust e all'Unlust. Siamo qui nelle stesse coordinate concettuali sia nel Simposio che nei testi che Freud dedica a questo problema, che sono fondamentalmente due (che abbiamo già avuto modo di commentare) cioè Pulsioni e loro vicissitudini e Al di là del principio di piacere. Siamo nelle stesse coordinate, dicevo, ma Freud, rispetto al Simposio, rispetto a Platone, capovolge l'ordine di questa affermazione. In altri termini, per Freud non c'è prima qualche cosa di esterno e poi il desiderio di appropriarsene: insomma il bene non viene prima rispetto al limite del soggetto come per Platone, ma è precisamente il contrario.

Sappiamo la teoria di Freud, di un originario Lust-ich, di un io-piacere dal quale si staccerebbe, come Unlust, come dispiacere, qualche cosa che è dell'ordine dell'oggetto. E sappiamo anche da quale esperienza parta la formulazione freudiana della questione. E' una esperienza che si offre a tutti gli occhi, quella del bambino che a un certo punto getta via un certo oggetto. In questo gettar via qualche cosa c'è, come dire, il balbettio di ciò che diventerà, ad un certo punto, il registro del significante, il registro del simbolico (il riferimento al famoso gioco del rocchetto è quindi del tutto scontato). Che la Klein, a un certo punto, abbia poi parlato di "oggetti buoni" e "oggetti cattivi", ebbene, la cosa era del tutto inscritta nelle stesse coordinate che sono comuni a Platone e a Freud, e non costituisce tuttavia, mi pare, un grosso avanzamento rispetto alla posizio-

ne freudiana, costituisce se mai una sorta di rentrée filosofica nell'impostazione del problema. In realtà l'oggetto che viene espulso come cattivo, l'oggetto che viene gettato via, è precisamente lo stesso che, ad un certo punto, verrà desiderato come buono. Se non ci fosse l'esperienza del piacere non si costituirebbe mai quell'oggetto, appropriarsi del quale significherebbe, ad un certo punto, inaugurare l'esperienza di piacere. Che dunque l'oggetto buono e l'oggetto cattivo siano in realtà lo stesso oggetto, è questo il punto su cui dobbiamo interrogarci. E' questa una circostanza che dipende dal fatto che il piacere non sfugge ad una costituzione temporale, per il semplice motivo che un piacere, per esempio, che duri troppo a lungo diventa immediatamente un dispiacere, per il fatto che piacere e dispiacere si danno solo come elementi di una serie temporale. E bisogna dire che dalla frase di Platone che citavo prima alla frase di Freud che non ho citato ma che potreste andare a ritrovare, c'è effettivamente un avanzamento. Direi, che, rispetto all'etica, è l'unico avanzamento che si sia verificato in circa due millenni e mezzo. L'unica novità che si sia prodotta dopo Platone, rispetto all'etica, è quella introdotta appunto da Freud con questo capovolgimento delle coordinate della questione che dicevo prima.

3.

Chiediamoci dunque ciò che chiedevo in qualche modo prima: forse che Platone non sapeva questi semplicissimi dati di esperienza che c'è voluto Freud per raccogliere? Poteva forse ignorare questa cosa del tutto evidente che il possesso eterno, stando ai dati dell'esperienza degli essere umani, è una cosa del tutto inconcepibile, perché, se c'è una cosa che risulta dal desiderio e dal piacere degli esseri umani, è che un bene di cui ci fosse garantito il possesso, addirittura eterno poi, diventerebbe immediatamente non solo qualche cosa di indifferente, ma addirittura una maledizione?

Eppure è qualcosa, dicevo, nell'essenza del desiderio stesso a

supporre questo punto di coincidenza tra una durata senza tempo del tempo e l'esperienza del godimento. Si tratta, dicevo, di qualche cosa di talmente evidente che, nella proposizione socratica sull'identità del bene e della felicità con l'oggetto di desiderio, non può esserci, direi, che una netta decisione, non ci può essere che un partito preso e una decisione di alimentare l'illusione del desiderio con tutte le conseguenze che questo comporta, cioè di spostare al di là dell'esperienza, cioè al di fuori della terra, in quello che si chiamerà, a partire dal Fedro, il "luogo iperuranio" e cioè nel cesto per dirla con Aristofane, il compimento di questo impossibile. In fin dei conti, si trattava di una falsificazione del tutto innocente proprio perché così grossolana. Poteva ben essere una carta da giocare. Ma da giocare nell'interesse di che cosa, al servizio di che cosa? E' Freud, naturalmente che ci dà la risposta. Dico "naturalmente" perché è stato il primo che ha modificato i dati di questa proposizione. E' Freud che ci dà la risposta quando ci dice che è al servizio del principio di piacere che questa opera di falsificazione viene compiuta. Infatti di che si tratta? Si tratta né più né meno che di dire: "Ebbene, se non c'è rapporto sessuale nella vostra esperienza, prima o poi questo rapporto ce lo avrete". E questo termine di "rapporto sessuale" che introduco qui, non lo introduco al di fuori del testo, lo introduco perché ciò di cui parlo ha un nome ben preciso in questa svolta del testo, il nome della generazione. Difatti Platone parla di ciò che noi definiremmo come il sessuale, in termini che sono pressoché identici ai termini in cui Freud parla del Lustprinzip, del principio di piacere. Generazione, cioè procreazione, in che senso? Nel senso che si tratta per i soggetti implicati in questa faccenda, di continuare ad esistere, di far esistere il vivente al di là della sua stessa morte. Ed è questa, ricorderete, la questione stessa che pone Freud a proposito delle pulsioni sessuali, né più né meno. La sessualità è la volontà del vivente di continuare a vivere oltre la morte; sembra veramente di leggere Freud, quando leggiamo per esempio questa frase:



"la procreazione è ciò che di eterno e di immortale può toccare ad un mortale".

Sembra di leggere Freud quando parla della materia vivente.

"Difatti, continua Diotima, ciò che è vero per la generazione è vero anche per noi stessi".

E se leggiamo il passo successivo vediamo con precisione come si forma questa che chiamavo mistificazione e in base a quali punti. Leggo un brano:

"Assai più strano ancora di ciò, peraltro, è il fatto, anche a riguardo delle conoscenze, non solo che alcune nascono e altre invece periscono in noi, e che noi non siamo mai i medesimi neppure rispetto alle conoscenze, ma altresì che ogni singola conoscenza subisce la stessa cosa. Ciò che viene chiamato applicarsi, in realtà, sussiste in quanto una conoscenza se ne sia andata. Difatti, la dimenticanza è l'uscir fuori da una conoscenza, mentre l'applicazione, producendo per contro, in luogo del ricordo che è partito, uno che è fresco, salva la conoscenza, di modo che questa sembra essere la stessa. Tutto ciò che è mortale si presenta invero a questo modo, non già per il fatto di essere completamente identico per sempre, come avviene al divino, ma perché ciò che se ne va ed invecchia lascia dietro di sé qualcos'altro di giovane, simile a quello che esso stesso era".

Che cosa ci viene a fare questo discorso sulle conoscenze, sulla memoria, in questa svolta del testo? Si tratta di una analogia che serve a puntellare il discorso di Diotima. Dice Diotima:

"Nulla di ciò che è mortale, quindi vivente, si conserva identico a sé stesso".

Ciò che noi chiamiamo identità, per esempio tra le nostre conoscen-

ze, nel senso che ricordiamo oggi ciò che sapevamo ieri, non è altro che la sembianza di una identità. In realtà noi non siamo mai proprio gli stessi, in quanto dimentichiamo; tuttavia possiamo ricordare ripetendo, cioè ritraducendo le nostre conoscenze: così per esempio un'opera letteraria è sempre la stessa anche se i libri materiali, concreti, in cui viene conservata, sono sempre diversi. Noi ci consideriamo identici (cioè subjecta nel vero senso del termine, nel senso di ciò che sta sotto, che sostiene la trasformazione) perché continuiamo a sapere qualcosa e perché continuiamo a ricordare qualcosa: qui veramente Cartesio è proprio dietro l'angolo del discorso di Diotima. Tuttavia a che serve questo ragionamento? Serve a dimostrare, in base a questa analogia, che per l'appunto il desiderio del soggetto è questo: di continuare ad esistere, e questo desiderio della specie di continuare ad esistere in qualche modo attraverso i singoli individui è la molla, è ciò che dà la spinta al desiderio in quanto sessuale, in quanto desiderio che porta, dunque, alla generazione.

In questo discorso evidentemente c'è qualche cosa che per i Greci aveva una diversa consistenza di quella che ha per noi: nella misura in cui c'era, per i Greci di quel tempo, una qualche evidenza psicologica di questa volontà di procreazione, nel senso di continuazione della specie, dipendente proprio dalla struttura, non dico della società greca, ma delle classi dirigenti, cioè dell'aristocrazia greca. Sappiamo come, dal punto di vista dell'aristocrazia, la questione della discendenza sia, beninteso, sempre fondamentale. Nel discorso di Diotima però questo discorso aristocratico è, per così dire, democratizzato, cioè generalizzato agli umani in quanto tali. E ciò varrebbe solo, se, nell'esperienza dei singoli soggetti, fosse incluso qualche cosa che noi piuttosto possiamo rintracciare a livello dei protozoi, di quegli esseri che si riproducono per scissione, cioè qualche cosa che, in qualche modo, Freud evoca quando parla delle pulsioni sessuali, cioè questa sorta di spinta alla continuazione della vita nel tempo. E' del tutto evidente che applicare pari pari questo discorso all'esperienza

umana è, ancora una volta, una mistificazione ed è anche qualche cosa che non è certo dettato da quello spirito aristocratico che, senza dubbio, si indovina dietro la porta, perché questo spirito aristocratico è certamente travestito nei panni del prete che vengono assunti qui da Platone. Infatti, sostenere questo vuol dire ignorare semplicemente, rimuovere letteralmente il fatto che per ogni soggetto la morte non è mai un incidente sulla via della sopravvivenza della materia vivente, ma semplicemente il limite che costituisce il soggetto in quanto tale, un limite che per il soggetto non è oltrepassabile: il fatto insomma che lasciare dei figli non ha mai risparmiato nessuno dall'orrore dinanzi all'idea della morte. Ed è proprio a questo livello che si inserisce la questione del significante paterno a cui ci eravamo riferiti la volta scorsa e che evidentemente è sempre presente in tutto questo discorso.

Ma lasciamo la cosa un attimo da parte e torniamo a Platone per cercare di concludere questo discorso. Perché dicevo che c'è qualche cosa di pretesco in questa pretesa di Platone di modellare il desiderio in base a questa volontà di durare? Perché è del tutto evidente che qui Platone si pone uno scopo ben preciso come guaritore: egli vuole guarire semplicemente gli umani da questa sorta di paura della morte. Dimensione di guaritore che era ben presente, come saprete, in tutta la filosofia greca (persino in Epicuro la cosa è del tutto evidente). Alla rimozione del sesso, dunque, si accompagna, in questo discorso, la rimozione della morte. In definitiva si tratta di due modalità diverse di rimozione di ciò che per il soggetto costituisce un limite. E alla fine il discorso di Diotima diventerà esplicitamente e francamente religioso: l'oggetto del desiderio, cioè il bello, verrà man mano disincarnato, non saranno più i singoli corpi ad essere belli, ma la bellezza in sé; poi questa bellezza diventerà del tutto astratta e alla fine sarà il bello in sé, identico con il sommo bene, che costituirà l'oggetto del desiderio.

Con questo, dicevo, siamo in piena religione ed è precisamente in

nome di questo genere di illusioni che si legittima quella sequela di atrocità che chiamiamo la storia. Ora, queste idee di Diotima o di Socrate o di Platone, a chiunque vogliamo attribuirle, come valutarle? Non possiamo che valutarle come un sintomo, non nel senso che questo termine ha nella psicanalisi, ma come un sintomo di indebolimento, come un sintomo di décadence, avrebbe detto Nietzsche, per il semplice fatto che ciò che Platone propone come soluzione di quello che indicavo prima come l'enigma del desiderio o piuttosto come il paradosso del desiderio, non ha in definitiva altro fondamento che questo; il fatto che qualcuno può scegliere di sacrificare la propria vita purché viva qualche cosa senza di cui la propria vita gli apparirebbe ormai come una specie di morte; purché viva qualcosa senza di cui non potrebbe vivere, e che è dell'ordine del suo ideale. E questo è certamente qualche cosa che è inscritto nell'esperienza. Ma mentre quest'ultima scommessa, la scommessa, diciamo per intenderci, dell'eroe, ha in sé qualche cosa che per il soggetto è inderogabile, ha in sé qualche cosa che fonda l'esperienza etica stessa, con ciò che Platone indica come l'umanità, in un senso del tutto generalizzato, non abbiamo nessun reale punto di ancoraggio, se non quello che avremmo nel caso in cui dovessimo scegliere, per esempio, tra la nostra morte e l'estinzione del genere umano; ma questo secondo caso non sarebbe che ricadere nel primo. E' dunque solo la struttura della scelta tragica che può dare un fondamento all'esperienza dell'etica.

In Platone questo è il segno più evidente, più esplicito della falsificazione di cui dicevo prima; Platone è del tutto sordo, incredibilmente sordo alla questione del tragico, come risulta da questo brano che si legge immediatamente dopo e che dice così:

"Giacché pensi forse - disse - che Alceste sarebbe morta per Admeto, o che Achille avrebbe seguito Patroclo nella morte, o che il vostro Codro sarebbe morto per assicurare il regno ai suoi figli, se non avessero creduto che del-

la loro eccellenza sarebbe poi esistito un ricordo immortale, quello che noi ora conserviamo?"

Ed è evidente che, in questo brano, si consuma proprio il seppellimento del concetto del tragico, perché se l'eroe tragico compisse il suo sacrificio, per ottenerne in cambio questo qualche cosa, di cui non avrà mai nessun sentore: la sua sopravvivenza nella memoria degli uomini, l'esperienza del tragico diventa <sup>qualche</sup> una esperienza da bottegai, in cui l'eroe sacrificerebbe qualche cosa, per avere in cambio qualche cosa d'altro.

Provate a mettere in bocca ad un eroe tragico qualunque, di qualunque tragedia, un ragionamento di questo genere, e vedrete che la tragedia diventerà immediatamente comica. In realtà se gli eroi tragici hanno ottenuto questo qualche cosa che Platone chiama l'immortalità, cioè hanno ottenuto di durare nella memoria dei cosiddetti posteri, è perché, rinunciando alla loro vita, hanno rinunciato con ciò anche alla memoria degli uomini, hanno rinunciato in altri termini a quel qualche cosa che avranno sì, ma avranno solo in sovrappiù rispetto a ciò che hanno goduto. Se quello fosse stato lo scopo, ciò avrebbe annullato l'eroismo del loro gesto. Così, se Abramo avesse finto di uccidere Isacco, non sarebbe stato quel personaggio tragico che è e che Kirkegaard descrive in quel testo cui ho già fatto riferimento diverse volte. Ed è precisamente sulle macerie dello spirito tragico che incomincia la morale, nel senso deteriore del termine.

Ora, ripeto, questa operazione è talmente esplicita, talmente evidente, che mi risulta del tutto incredibile pensare che Platone non se ne rendesse conto. Mi piace anzi pensare che, se Aristofane non fosse stato interrotto, non appena Socrate smise di parlare, avrebbe risposto a Socrate proprio questo. Ma non appena sta per aprire bocca, bussano alla porta: entra la compagnia di cui fa parte Alcibiade ed è letteralmente, nel testo, una vera e propria operazione di censura, del tutto esplicita, che Platone compie qui; ma è una operazione di censu-

ra che fa compiere letteralmente un salto ulteriore di discorso che si svolge nel Simposio, di cui il discorso di Socrate, il discorso di Diotima che abbiamo commentato sin qui, non costituisce se non un ultimo gradino, mentre l'ultima parola sarà data ad Alcibiade, come vedremo la prossima volta.

Questo Alcibiade che entra in scena ubriaco, incoronato di violette e di edera, alla maniera bacchica, questo Alcibiade che impedisce ad Aristofane di fare la propria replica a Socrate, è, come suggerivo già un'altra volta, in qualche modo una sorta di equivalente, di sostituto della risposta di Aristofane. Nella cancellazione ritorna inevitabilmente ciò che è stato cancellato: perché, che cosa ci viene a fare Alcibiade qui, per quale motivo in questo dialogo su Eros, interviene Alcibiade? Chi era Alcibiade per i Greci? Per i suoi contemporanei era ciò che chiameremmo ora una star, cioè qualcuno che aveva il compito di rappresentare una sorta di ideale, l'ideale per il quale i Greci del tempo andavano matti, precisamente l'ideale di cui si parla nel Simposio, quello della bellezza (di cui i Greci si facevano un'idea un tantino diversa da quella che ci facciamo noi, per il semplice fatto che erano disposti ad affidare incarichi politici di grosso rilievo per il semplice fatto che qualcuno fosse bello oppure gli facevano statue e monumenti a destra e a sinistra semplicemente per questo motivo). Vi dico questo per situare la figura di Alcibiade come poteva apparire ai Greci del tempo, tant'è vero che, anche dopo i guai che aveva combinato in Sicilia e anche dopo aver tradito Atene, aver tramato per lunghi anni dall'Asia per cercare di tornarvi, era rimasto in qualche modo nella memoria degli ateniesi come un ideale non più uguagliato. Tant'è vero che, ancora nel II sec. d.C., Pausania, andando a vedere i quadri che erano esposti nella Pinacoteca all'inizio dei Propilei, vede un quadro che rappresenta Alcibiade che vince le gare di Olimpia. Vi dico questo per situare Alcibiade come simbolo, in qualche modo, di ciò che Alcibiade rappresentava per i Greci dell'epoca in cui Platone scriveva, cioè per i Greci di un'epo-

ca in cui l'acme, il punto massimo di espressione della civiltà greca era ormai una cosa del passato. Con Alcibiade, in altri termini, entra in scena materialmente proprio ciò di cui Socrate aveva parlato, ciò che possiamo chiamare la bellezza.

Quando Lacan fa parlare la Cosa, le fa dire: "Io, la verità, parlo". La bellezza potrebbe dire soltanto: "Io, la bellezza, appaio", ma Alcibiade che entra in scena è ubriaco. E, del resto, la bellezza dimentica subito ciò che dovrebbe dire.

A. DAVANZO:- Del discorso di Diotima hai colto una cosa giustissima, ma anche la più sgradevole, questa "morale da bottegai" che francamente non avevo sottolineato, perché mi era rimasta più impressa un'altra parte che mi sembrava giustificare invece non tanto il termine di rimozione che hai usato tu, ma qualche cosa dell'ordine della sublimazione.

Devo dire che mi aspettavo una obiezione di questo genere. Perché non dirlo? La lettura che ho fatto del Simposio è una delle letture possibili, sicuramente la peggiore, nel senso della più...

A. DAVANZO: - Severa...

Severa o, se volete, la più acida. Non è stata una scelta innocente, visto che la questione è talmente complessa che certamente se ne potevano dare delle altre. Se voi leggeste un testo di Marsilio Ficino, che è un commento al Simposio, concepito come una sorta di rimessa in scena della stessa scena del Simposio, che si svolge in non so più quale delle Ville Medicee, e a cui partecipa Lorenzo de' Medici stesso e tutto il circolo neoplatonico, allora, facendo il confronto fra questi due testi, vedreste una cosa molto curiosa: che testi di Platone in cui la questione è meno sublimata, per esempio quello di Aristofane o quello di Erissimaco o altri, vengono rifatti in una maniera del tutto moralistica, moralistica nel senso proprio della teologia ancora tardo-medievale, con una lettura quasi scolastica, mentre quando si arriva al commento che viene fatto del discorso di Diotima, tutta la questione erotica balza fuori in una maniera incredibile, e viene da-

ta in questo rifacimento, una sorta di immagine in negativo del testo. La cosa non mi sembra casuale e trova la sua spiegazione proprio in ciò che dicevo prima, circa il fatto che il desiderio comporta sempre in sé un momento di non voler desiderare cui possiamo riferire questo côté sublimazione, che sicuramente presiede a tutta la questione. Sicuramente non si tratta qui semplicemente di una forma di religione nel senso in cui potremmo intenderla oggi. E' tuttavia una forma di religione estetica quella che viene proposta nel discorso di Diotima, che, beninteso, è del tutto diversa da ciò che intendiamo noi oggi come religione; certo questa dimensione non è estranea alla tradizione religiosa stessa: basta riguardare la fortuna del platonismo all'interno della religione cristiana. Adesso lasciamo perdere tutte queste cose, ciò che importa sottolineare è che i due momenti, quello del desiderare e quello del non voler desiderare, di cui fa parte, in qualche modo, l'esperienza della sublimazione, si suppongono vicendevolmente. Fatalmente si passa da un estremo all'altro con una estrema facilità. Tutto sta a saper cogliere la vera e propria dialettica di questo fattore. Se, dicevo, io ho privilegiato questa lettura severa e persino un tantino acida del discorso di Diotima, era proprio perché mi premeva mettere in luce qualchecos'altro, che vedremo poi di mettere in rilievo successivamente e già, credo, a partire dalla volta prossima. Sta di fatto che questa sorta di falsificazione che trovavo ma, credo, non rimproveravo a Platone (sarebbe del tutto un'assurdità, fargliene un rimprovero, sarebbe riprodurre un moralismo del tutto alla rovescia), trova necessariamente un corrispettivo dalla parte del commento che cercavo di fare, nel senso che pensare - qualunque cosa si pensi, nella misura in cui ci si spinga almeno un po' al di là del luogo comune - comporta sempre che ci sia una parte di falsificazione. Ed è questo che arresta sulla strada del pensiero, come inibizione, prima di tutto l'isteria. Dov'è che l'isteria viene inibita all'azione, al pensare, alla teoria? Proprio lad-



dove si accorge che fare della teoria comporta questa parte di falsificazione.

13 gennaio 1983.

## VII.

### La radice del fantasma.

Continuando e concludendo il commento al Simposio che ormai portiamo avanti sin da novembre, proviamo questa sera a toccare il punto non solo conclusivo ma anche, per quel che ci riguarda, decisivo del dialogo stesso: per quello che riguarda la questione del transfert, a partire dalla quale abbiamo affrontato la lettura di questo testo. Se infatti leggiamo l'elogio che Alcibiade fa di Socrate, vediamo che il suo tema è proprio questo: il rapporto fra l'amore e il transfert; nello stesso tempo, ciò permetterà a Platone di dire una parola conclusiva sul suo pensiero attorno a Eros. Ma questa parola conclusiva oltrepasserà Platone. E' come se, in questo elogio di Socrate, elogio che risulterà un ben strano elogio, viste le circostanze in cui viene pronunciato, Platone andasse oltre quella posizione per così dire sacerdotale che aveva contraddistinto il testo precedente, cioè il discorso di Diotima.

A dire il vero, c'è voluta la psicanalisi perché risultasse che l'elogio di Socrate fatto da Alcibiade costituisce non solo un avanzamento, ma, direi, un ribaltamento di questa posizione sacerdotale di cui avevo parlato la volta scorsa, di cui la volta scorsa avevo parlato, se ricordate, nei termini peggiori, volutamente accentuando, se volete, la critica delle posizioni che vi sono esposte. Dicevo che c'è voluta la psicanalisi, perché il testo di cui sto parlando questa sera, il famoso elogio di Socrate, è singolarmente ambiguo; perché la posizione che Socrate occupa rispetto ad Alcibiade - la posizione in cui Socrate respinge, nel modo più cortese ma anche più netto, la domanda d'amore fattagli da Alcibiade - solo alla luce della psicanalisi appare come un qualche cosa di nettamente differente rispetto alla teoria di Eros che era stata esposta nel discorso precedente. Senza una lettura analitica di questo testo, si potrebbe benissimo prendere l'atteggiamento di Socrate per un atteggiamento ascetico; si potrebbe

supporre con la massima facilità che questo rifiuto di Socrate provenga da un atteggiamento moralistico, da una condanna moralistica dell'eros nei suoi aspetti più propriamente fisici e corporei, che risulterebbe beninteso da quella vera e propria forclusione del corpo che aveva caratterizzato tutto il discorso di Diotima.

E questa ambiguità, ripeto, rimane nel testo e non ho nessuna intenzione di eliminarla dalla sua lettura. In realtà, questa ambiguità fa problema, fa addirittura enigma; ed è, in fin dei conti, questo ennesimo enigma di Socrate ciò attorno a cui è ruotata tutta la nostra lettura del Simposio. Fa enigma, dicevo, ma non un enigma qualunque: è un enigma che, per noi, potrebbe porsi benissimo all'orizzonte della problematica che ci riguarda. Con la domanda (che, beninteso, lascerò aperta in questo momento) che potremmo formulare così: forse la psicanalisi si propone di promuovere gli ideali ascetici?

Detto questo come preambolo, come un preambolo spero abbastanza problematico perché ciò possa suscitare in voi qualche curiosità, se non qualche sospetto, veniamo al testo.

1.

Per tutto il dialogo di Platone si è discusso a lungo del desiderio e di quale sia il suo oggetto: un oggetto perduto, ha detto Aristofane; un oggetto buono, cioè un bene, ha detto Socrate. Sono in definitiva queste le due determinazioni principali che sono emerse riguardo all'oggetto del desiderio, dal Simposio.

Il discorso di Alcibiade, intervenendo a questo punto, fa indubbiamente compiere una svolta alla concezione, se non dell'eros, perlomeno dell'oggetto del desiderio, che viene esposta in questo testo; è nel discorso di Alcibiade, difatti, che l'oggetto del desiderio viene definito come ἀγαθόν - non sto naturalmente a citare il testo, che ormai dovrebbe esservi abbastanza familiare; è sufficiente ricordare come Alcibiade paragoni Socrate alle statue dei sileni, che sono brutti e

sternamente, ma, una volta aperte, rivelano all'interno l'<sup>α</sup>γαλμα, la statua di un dio; ἡ γαλμα, in definitiva, è, prima di tutto, questo, è, nel senso più corrente, una statua, cioè un oggetto prezioso, un qualche cosa di cui ci si rallegra, di cui si gioisce.

L'oggetto perduto, l'oggetto buono è determinato dunque qui - passo ulteriore e di non secondaria importanza - come un oggetto interno. Quando dico "oggetto buono" o dico "oggetto interno" naturalmente è sin troppo facile trovare in queste espressioni l'eco di una certa teoria, che per lungo tempo è stata la teoria dominante nel campo analitico, quella elaborata da Melanie Klein.

Ma è sufficiente determinare come "oggetto buono" o "oggetto interno" ciò di cui parla Alcibiade? Fuori di questa metafora della statua interna al sileno, di che cosa parla effettivamente Alcibiade? Perché è evidente che questa metafora del sileno può essere facilmente sciolta e si può vedere facilmente che, quando Alcibiade parla dell'<sup>α</sup>γαλμα, sta parlando di qualche cosa che è in Socrate, di qualche cosa che costituisce Socrate nel suo stesso essere di soggetto, di qualche cosa che potremmo chiamare, dal momento che è l'oggetto dell'elogio, la "virtù" di Socrate, la virtù, se volete, non nel senso attuale, che è troppo attraversato dal senso che la tradizione cristiana gli ha dato (per cui la virtù si riduce in definitiva alla capacità di rinunciare), ma nel senso greco, nel senso rinascimentale del termine, nel senso insomma di "ciò che vale". Ciò cui mira Alcibiade attraverso la metafora della statua è dunque la virtù di Socrate; l'<sup>α</sup>γαλμα, dunque, cioè la a di cui si tratta, non ci appare, in questo testo, come lo scarto, come il resto dell'operazione soggettiva, cioè dell'operazione di produzione del soggetto; ci appare, parallelamente al fatto che l'oggetto non è altro che un resto di questa operazione, precisamente nel suo aspetto di valore.

Ora, è proprio facendo leva su questo, su questo oggetto, su questo qualcosa che Alcibiade suppone a Socrate, che le posizioni rispettive di Socrate e Alcibiade, all'interno del racconto fatto da Alcibia-

de, subiscono una particolare evoluzione, quel particolare sviluppo che ci consente di dire che ciò di cui parla esplicitamente Alcibiade è il fatto stesso del transfert. Questo sviluppo, che è un vero e proprio capovolgimento delle posizioni originarie, consiste dunque nel fatto che Alcibiade da amato diventa amante, da ἔρως γίνεται ἔρως ἀστράτης. Se da amato diventa amante è proprio perché pensa, suppone, che ciò che attribuisce a Socrate, τὸ ἄγαλλμα, gli appartenga e che gli appartenga in un senso molto proprio, in un senso ben definito; che cioè gli appartenga nel senso che sarebbe precisamente ciò che a lui, come soggetto, manca. Se da amato diventa amante è perché pensa che Socrate abbia precisamente quella singola cosa che a lui manca, la "virtù" abbiamo detto, o la sapienza o il sapere - sono termini che per i Greci sono molto più vicini fra di loro di quanto non lo siano per noi; egli dunque pensa che Socrate abbia ciò che gli manca. Ciò che gli manca rispetto a che cosa? Per dirla con la formula di Freud nell'Introduzione al Narcisismo, che gli manca "per raggiungere il proprio ideale".

E' a partire dunque da questa semplice aritmetica dell'oggetto che Alcibiade propone a Socrate un vero e proprio baratto: la sua giovinezza, cioè la sua bellezza, la sua χάρις, avrebbero detto i Greci, contro la sapienza dell'altro. Ed è precisamente a questa proposta che Socrate risponde che questo baratto era sin troppo conveniente per Alcibiade, perché sarebbe stato come scambiare armi d'oro con armi di bronzo (il riferimento in questo caso è, naturalmente, a un celebre passo dell'Iliade); in altri termini, Alcibiade avrebbe voluto scambiare un bene fuggevole e apparente con un bene duraturo. Già in questa risposta di Socrate è del tutto evidente l'ambiguità in cui egli si muove: ancora una volta potrebbe sembrare il discorso di un bottegaio, potrebbe sembrare un discorso che è molto lontano da quell'etica arcaica cui ho fatto riferimento qualche altra volta, in cui sicuramente non ci sarebbe stato posto per transazioni di questo genere.

Tuttavia, ciò che Socrate ottiene con questa sua risposta, che ha

il valore di una vera e propria interpretazione nel senso analitico del termine, è di porre Alcibiade di fronte al suo proprio desiderio e nella solitudine che questo stesso suo desiderio gli impone.

Il movimento del transfert è, in questo testo, delineato perfettamente in quelli che, direi, sono i suoi tre momenti logici costitutivi. Che siano tre non è naturalmente casuale, sono tre come sono tre i tempi di ogni funzione soggettiva. Cerchiamo dunque di considerarli, questi tre tempi, uno per uno. Cominciamo dal primo.

Il primo tempo del transfert è quello in cui Alcibiade è l'amato e Socrate l'amante - per lo meno ~ così pare-; il transfert è, in altri termini, prima di tutto, suscitato da parte di Socrate; suscitato, dice Alcibiade, attraverso i discorsi di Socrate, che lo invasano molto più e molto meglio della musica dei coribanti. Dinanzi a questi discorsi, dice Alcibiade, io ero preso da un vero e proprio delirio come quello bacchico o coribantico; il che, in definitiva, dipende sicuramente, diciamo, dal fatto che Socrate gli lascia intravedere, lascia brillare ai suoi occhi qualche cosa che non gli lascia mai vedere sino in fondo; ed è precisamente per questo non lasciar vedere sino in fondo che Socrate mette in moto il desiderio stesso di Alcibiade, sicchè, nella seconda fase, nel secondo momento, Alcibiade passerà, lui, nella posizione dell'*ἔραστῆς*.

Tuttavia, se cerchiamo di considerare le cose più da vicino, possiamo vedere come non tutto sia così semplice. Il fatto è, per dirla in parole povere, che Socrate lascia intendere ad Alcibiade, in questo che abbiamo definito il primo momento del transfert, né più né meno che di desiderarlo; in breve, se i discorsi di Socrate hanno questo effetto su Alcibiade, è perché gli lasciano intravedere la possibilità, l'eventualità di essere desiderato da Socrate. Sta di fatto che quando Alcibiade tende quel noto tranello a Socrate, "come - dice il testo - gli amanti fanno con gli amati", l'ultima cosa che si aspetterebbe è un rifiuto.

Ed è a quel punto che Alcibiade si accorge dell'errore in cui era

caduto, di un errore che è, in realtà, duplice: la prima volta perché ciò che Socrate desidera, nelle persone belle, è, in realtà, qualche cosa che<sup>1o</sup> oltrepassa (l'ha nominato al posto di Socrate, prima, Diotima, chiamando questo qualcosa il Bene); in secondo luogo, è un errore, quello di Alcibiade, per il fatto che egli crede di avere ciò che Socrate desidera, così come, parallelamente, pensava che Socrate avesse ciò che a lui mancava: in entrambi i casi si tratta né più né meno che dell'oggetto del desiderio stesso.

Ma di che cosa è fatto questo oggetto? Questo qualche cosa che non riusciamo ad indicare se non con delle metafore, così come quando lo indichiamo con il termine ἀγαθόν. Abbiamo detto che ciò cui Alcibiade mira è la "virtù", il sapere di Socrate: in definitiva, il transfert di Alcibiade nei confronti di Socrate sorge per il fatto stesso del soggetto supposto sapere; la cosa è del tutto evidente, nel testo. Ma se andiamo a vedere più da vicino perché questo sapere lo interessa tanto e perché questo sapere è in grado di mettere in moto tutto il meccanismo del transfert, vediamo che non è sufficiente che noi intendiamo questo sapere nel senso di sapere qualche cosa, nel senso corrente del termine "sapere", anche perché, fra l'altro, Socrate notoriamente è colui che dice di non sapere.

Vediamo che il sapere di Socrate interessa ad Alcibiade soltanto nella misura in cui questo sapere supposto non è, in realtà, altro se non una metamorfosi, un aspetto di ciò che possiamo chiamare tranquillamente il desiderio di Socrate. Ciò cui Alcibiade punta, attraverso la messa in funzione del soggetto supposto sapere, è dunque semplicemente il desiderio di Socrate in quanto desiderio, per lui, dell'Altro.

La materia prima dell'oggetto causa di desiderio è dunque il desiderio stesso, nella misura in cui questo desiderio appare come desiderio dell'Altro. (Dico la materia prima, al di là quindi delle singole incarnazioni che l'oggetto può assumere in quanto oggetto che si determina secondo quell'elenco di singoli oggetti che conosciamo bene: lo sguardo, la voce, il seno, le feci e, su un registro diverso che li

compendia tutti, il fallo). Che la materia prima, dicevo, di tutti questi oggetti non sia se non il desiderio dell'Altro in quanto tale, ce lo dimostra, in modo del tutto esplicito, la perversione, la perversione che consiste proprio nel fare del desiderio dell'Altro l'oggetto, l'oggetto del fantasma; ce lo dimostra lo stesso funzionamento fallico, diciamo così, del desiderio, in quanto il fallo non è se non il segno, l'indizio, la messa in presenza del desiderio dell'Altro in quanto tale.

Ciò cui mira Alcibiade attraverso l'<sup>α</sup>γάλαμα è dunque né più né meno che il desiderio dell'Altro in quanto tale. Se ama Socrate è perché il desiderio di Socrate, cioè l'<sup>α</sup>γάλαμα, non è in realtà altro che il suo stesso desiderio, in quanto il soggetto Alcibiade, come ogni soggetto, non ha altro accesso al proprio desiderio se non per il verso del desiderio dell'Altro; se ama Socrate, è in quanto pensa di esserne amato, è, in definitiva, perché, seguendo ciò che suppone essere il desiderio di Socrate, non fa altro che seguire la strada che gli impone il proprio desiderio.

## 2.

Veniamo ora al secondo di questi tre momenti costitutivi del transfert (al terzo penso che ci arriveremo soltanto la settimana prossima). In questo secondo momento abbiamo visto che le posizioni si rovesciano, che l'amato diventa l'amante. Ora, è precisamente in questo capovolgimento che consiste la messa in funzione propriamente detta del transfert, del transfert in quanto nel primo momento non era se non potenziale. Ora, questa messa in funzione non avverrebbe se non ci fosse una condizione supplementare rispetto a quella che abbiamo visto prima; o meglio, che abbiamo già considerato prima ma che occorre adesso che valutiamo in tutta la sua precisa portata. Questa condizione supplementare la esprimerei dicendo che il soggetto pensa che ognuno dei due avrebbe né più né meno che ciò che all'altro manca.

Prendiamo una osservazione cosiddetta tecnica di Freud, che sem-



bra andare molto da sé: Freud dice che per interpretare, in analisi, occorre aspettare qualcosa, occorre aspettare che il transfert si faccia presente nell'analisi in tutta la sua importanza, che cioè vi si faccia presente come resistenza. Cerchiamo di valutare questa affermazione di Freud in base al materiale clinico di primissima scelta che ci offre il testo del Simposio.

Il primo problema clinico che ci si presenta nel momento in cui vogliamo affrontare questo problema del transfert, la questione cosiddetta tecnica del transfert, a partire dal Simposio è, direi, quella, dall'apparenza del tutto imbecille, ma che tuttavia vale la pena di esser posta, e cioè la seguente: Alcibiade, insomma, sarebbe per caso un nevrotico?

Da quello che sappiamo di questo signore, da quello che ne sappiamo non soltanto dal testo del Simposio ma anche da tutti gli altri testi - sta di fatto che, come ho ripetuto spesso, Alcibiade era all'epoca un personaggio estremamente noto - da ciò che sappiamo di Alcibiade, dunque, possiamo dire sicuramente che ben pochi personaggi della storia sono stati meno nevrotici di lui, di questo tizio che insomma in tutta la sua storia, per quello che ne sappiamo noi, con il proprio desiderio ha sempre saputo farci bene i conti, costasse quello che costasse, sino al punto di trascinare Atene in una impresa del tutto disastrosa pur di seguire questo suo desiderio. Allora, ci si presenta quest'altra questione del tutto imbecille, ma, come al solito, vale la pena di porsi, e cioè questa: forse che per stabilire, come suol dirsi, un transfert bisogna necessariamente essere nevrotici? Cioè, forse che un "non nevrotico" - anche se sarebbe tutto da vedere cosa significa "non nevrotico"; diciamo, per intenderci, in forma approssimativa, "non nevrotico" qualcuno che sa fare i conti col suo desiderio, che non è in panne col suo desiderio - forse che un "non nevrotico" dunque, in questo senso, sarebbe qualcuno che non sarebbe in grado di stabilire un transfert? La risposta a questa domanda non può che essere negativa e appunto il testo stesso del Sim-

posio ce lo dimostra, mostrandoci, la struttura del transfert a partire da un caso che sicuramente non ha nulla a che vedere con la nevrosi. Direi che è proprio al di fuori della nevrosi, casomai, che il transfert si mostra nella purezza della sua struttura.

Come rendere conto del fatto che sia possibile stabilire un transfert a partire da una struttura non nevrotica? La cosa non deve stupirci più che tanto, se teniamo conto della struttura intimamente, necessariamente, essenzialmente autocontraddittoria del desiderio in quanto tale. Il fatto è che l'uomo meno nevrotico sarà tuttavia desiderante, cioè desidererà qualcosa; il fatto che desiderare significhi desiderare qualcosa è un'ovvietà che conviene assolutamente non perdere di vista quando si parla del desiderio. Del tutto en passant - dico qui la cosa soltanto con un accenno, senza svilupparla, lasciando a voi la cura, se ne avrete voglia, di farlo - ciò dimostra che la fine dell'analisi non consiste nella dissoluzione del transfert. Il soggetto meno nevrotico dunque, in quanto soggetto parlante, sarà un soggetto desiderante, cioè desiderante qualcosa; ora, questo qualcosa dove lo andrà a prendere? Naturalmente nel solo posto in cui crederà di trovare precisamente ciò che suppone mancargli: con ciò si dimostra che questo mitico "uomo meno nevrotico", che vediamo incarnato nel "Simpolio nella figura di Alcibiade, non è più di altri al riparo dal fantasma. Altro corollario, parallelo a quello che dicevo prima: ciò dimostra che lo scopo dell'analisi non è la dissoluzione del fantasma. Se ciò che dico, dunque, ha qualche parvenza di verità, ciò comporta, direi, due conseguenze. La prima è questa: c'è, per così dire, un quoziente di isteria per ciascun soggetto che non è possibile definire, in quanto tale, "nevrotica", perché corrisponde né più né meno che alla posizione del soggetto parlante, dunque immerso in un universo di linguaggio. Seconda conseguenza, che è quella che stasera mi propongo di affrontare più direttamente: non possiamo liquidare la questione del fantasma relegando questo termine al registro dell'immaginario. Ciò dimostra, in altri termini, che del fantasma dobbiamo cercare una radice

nel reale (e, beninteso, nel simbolico); tutto sta a vedere in quale reale e in quale simbolico dovremo cercare questa radice del fantasma.

Se dunque questo soggetto meno nevrotico che ci sia, che vediamo incarnato in Alcibiade, come suol dirsi "entra in transfert", è perché anche lui, nonostante la sua scarsità di nevrosi, ha il suo fantasma che struttura il suo desiderio. Ed è in linea con questo fantasma e con questo desiderio che Alcibiade non solo farà tutto ciò che farà nella sua effettiva vicenda storica, ma che nel Simposio, per così dire, va alla carica rispetto a Socrate. Alcibiade vuole avere assolutamente questo qualche cosa che suppone mancargli e che suppone invece che Socrate abbia; lo vuole a tutti i costi e per questo è deciso, come risulta dal racconto che egli stesso ne fa, proprio a tutto.

Quale sia il fantasma di Alcibiade il testo non ci permette di determinarlo più che tanto, se non in quanto Alcibiade vuole avere questo qualche cosa che suppone mancargli; e se il fantasma di Alcibiade ci viene presentato con questa nudità, con questa semplicità, è proprio perché, dicevo, la funzione di questo personaggio è quella di mettere in gioco, nel testo, la funzione del fantasma nella sua struttura essenziale, che corrisponde a quella della scrittura di Lacan  $\beta\phi a$  (leggasi: "S barrato punzone di a").

E' evidente che, nel momento in cui Alcibiade va alla carica con Socrate, per impadronirsi di questo a, nella misura in cui va alla caccia di questo qualche cosa, "di cacciatore divenne caccia", secondo le parole di Giordano Bruno in un contesto abbastanza analogo, cioè che da cacciatore divenne preda, preda per l'appunto delle reti di Socrate. Questo capovolgimento, in cui consiste il passaggio dal primo al secondo dei momenti del transfert, è dunque inscritto necessariamente all'interno di quella che chiamavo prima la autocontraddittorietà del desiderio. Ora, se sul punto primo - cioè sul fatto che c'è una sorta (chiamiamola così per approssimazione) di "isteria non nevrotica" connessa con il fatto stesso che il soggetto è immerso nel linguaggio - credo che non sia necessario soffermarmi più che tanto, dal momento

che ne abbiamo già parlato nel primo seminario di quest'anno, è sul secondo punto che vorrei soffermarmi questa sera, cioè su questa che avevo chiamato prima la radice del fantasma nel reale.

3.

Che fondamento può avere dunque il fantasma nel reale? Perché sta di fatto che non c'è analisi, per quanto prolungata, per quanto accurata, che sia in grado di distruggere un fantasma; mentre un sintomo è lì proprio per essere dissolto (e questo non solo nell'analisi), il fantasma è invece qualche cosa di fisso, qualche cosa di irremovibile. Certo, può modificarsi, può alterare la propria struttura, può complicarsi, può essere variato da infinite forme, ma la struttura fondamentale di un fantasma resta identica.

La necessità, la ragione del fantasma dobbiamo dunque andarla a cercare nel reale che definisce il soggetto, come soggetto al linguaggio, come soggetto parlante. Per giungere dunque alla necessità del fantasma dobbiamo partire dal fatto che il soggetto, in quanto soggetto barrato ( $\$$ ), non ha accesso al linguaggio se non nel luogo dell'Altro. Per dirla in soldoni, dobbiamo partire dal fatto che il soggetto non appare se non in un mondo già strutturato, già determinato dal significante; per dirla in parola ancora più povere, perché per parlare è necessario, dicevamo, che ci siano almeno due significanti e due significanti sono quanto basta perché ci sia un codice. Non c'è linguaggio, beninteso, se i significanti non significano qualcosa e dei significanti non possono significare senza essere interpretati, quindi senza un codice, senza l'Altro come luogo dei significanti. Ma sappiamo che non c'è Altro dell'Altro: questo significa che non c'è nessun codice a garantire del codice. Freud lo nota quando parla dell'ombelico del sogno, cioè di quel punto oltre il quale l'interpretazione non può spingersi perché da lì in poi, si può arrivare dovunque, ma non a quel significante che sarebbe l'ultimo e che completerebbe l'interpretazione. "Non c'è Altro dell'Altro" significa che, nell'Altro, manca un signifi-

cante, che il codice non può essere un elemento di se stesso. Quel che manca è così la garanzia, nell'Altro, della sua verità. E' ciò che si indica con la scrittura S(A).

Tutto il problema del soggetto, per ogni soggetto in quanto parlante, sta nel fatto di non trovare il significante che lo significhi, che dunque lo rappresenti per l'Altro. Beninteso, voi mi direte, ogni soggetto ha un nome, ha dunque un significante che in qualche modo lo rappresenta; ma è proprio qui che compare, radicalmente, questa impossibilità di cui parlavo prima: difatti questo nome, che il soggetto si ritrova appiccicato per così dire sulla fronte fin dalla sua nascita, qualche volta persino da prima, questo nome non lo rappresenta in quanto soggetto, lo rappresenta semmai soltanto in quanto parte del codice stesso, lo rappresenta, in altri termini, soltanto in quanto elemento della catena dei significanti: non lo rappresenta se non come significante qualunque. Il suo nome è, in altri termini, del tutto insufficiente a significare, a rappresentare il soggetto in quanto soggetto. Un nome non risponde mai alla domanda del soggetto stesso, al "chi sono?" che costituisce, diciamo così, il balbettio verso la questione metafisica con cui ogni soggetto si affaccia alla vita. Nemmeno quell'io, quel "je" che può sostituire il nome, in quanto ne costituisce il pronome, nemmeno questa particella, nemmeno questo shifter risponde alla domanda del soggetto. C'è qualcosa che non risponde a questa domanda del soggetto dall'unica parte da cui potrebbe venirgli una risposta, cioè dalla parte dell'Altro. E il problema è che la risposta non viene, ma non viene proprio laddove il soggetto si situa. Per questo il problema è essenziale e fondamentale per ogni soggetto.

Ciò significa che, per ogni soggetto, non c'è niente di più reale di questa mancanza di un significante che lo definisce, che non c'è niente di più reale di questo, che non c'è altro reale che possa definire il soggetto in quanto tale; come dire che l'unico reale cui il soggetto ha accesso è quello della mancanza di un significante che lo designi.

Ed è qui, fra questa mancanza del simbolico e questo reale, che si impone, che interviene come elemento terzo il registro dell'immaginario; ed è qui precisamente che interviene il fantasma come elemento essenziale alla designazione del soggetto. L'immaginario è, in altri termini, chiamato a supplire a questa mancanza di un significante, come l'unico elemento che possa mettere in rapporto  $S$  con  $A$ . Nella misura in cui ciò accade, la barra cadrà sul soggetto stesso, in quanto soggetto barrato dal significante, e il soggetto, nominato dal significante che lo barra, troverà nell'Altro, nel luogo dei significanti, un suo posto che lo definirà non più rispetto all'Altro in quanto tale, non più all'Altro, ma ad a.

Dice Lacan il 13 maggio 1959:

"l'oggetto a è definito prima di tutto come il supporto che il soggetto si dà in quanto fallisce nella sua designazione di soggetto".

Questa è la formula che volevo indicarvi questa sera. Laddove manca quel significante che designerebbe il soggetto in quanto tale (perché abbiamo visto che il nome proprio non corrisponde a questa funzione) sorge dunque l'esigenza di supplire a questa mancanza. E di supplirvi come? Introducendo precisamente la funzione di questo a che ci indica la funzione dell'oggetto del desiderio. Si tratta dunque, per il soggetto, di trovare qualche cosa che lo designi, precisamente quel qualche cosa che non può trovare nel luogo dell'Altro. Non ve lo può trovare, perché non è un significante che può operare ciò. In altri termini, questo oggetto a non potrà essere preso dall'Altro, dovrà essere necessariamente preso sul soggetto stesso. E', per così dire, una parte del soggetto, ma del soggetto in quanto soggetto reale, cioè del soggetto in quanto definito dal fatto di essere determinato biologicamente, cioè nel reale più bruto della propria esistenza, è una parte di questo soggetto reale che verrà sacrificata dal soggetto, in quanto soggetto parlante, perché diventi un significante.

4.

Che cosa vuol dire questo? Possiamo vedere, per esempio, come molta psicanalisi ha fatto, un prototipo di questo processo in quel processo che viene chiamato svezzamento, cioè nel fatto che all'infans viene sottratto a un certo punto un oggetto, che è per lui necessario a completare la propria autosufficienza. La Klein e il kleinismo hanno, tutto sommato non del tutto assurdamente, visto nello svezzamento una sorta di protocastrazione. E difatti non certo dello svezzamento, ma è proprio della castrazione che stiamo parlando; è precisamente della castrazione che parlavo, quando mi riferivo alla mancanza di un significante nel luogo dell'Altro. Cito ancora Lacan dallo stesso seminario che citavo prima:

"A livello dell'Altro fa difetto qualcosa che permetta al soggetto di identificarsi proprio come soggetto del discorso che tiene, quel qualcosa che fa sì che il soggetto vi scompaia come tale, in quanto questo discorso è il discorso dell'inconscio e che il soggetto impieghi per questa designazione qualcosa che è preso a proprie spese, a spese di lui, non in quanto soggetto costituito dalle parole, ma di soggetto reale, vivente, cioè di qualcosa che di per sé non sarebbe affatto un soggetto, e che fa sì che pagando il prezzo necessario a questo reperimento di se stesso, in quanto fallisce, il soggetto, è introdotto a questa dimensione, sempre presente ogni volta che si tratta del desiderio, cioè a dover pagare con la castrazione. Cioè qualcosa di reale, su cui ha presa in un rapporto immaginario, è portato alla pura e semplice funzione di significante".

E poco dopo:

"L'a minuscolo ho detto che è l'effetto della castrazione, non ho detto che è anche l'oggetto della castrazione; questo oggetto

della castrazione lo chiamiamo fallo".

Il fatto che vi abbia dato questa lunga citazione, purtroppo suppongo non molto esatta, di un seminario inedito di Lacan non ci esime naturalmente dal compito di capire che cosa tutto ciò significhi. Già qui abbiamo qualcosa su cui soffermarci; per esempio questo problema: che rapporto c'è fra il fallo e il fantasma, fra castrazione e fantasma, fra fallo e oggetto a?

Per sbrogliare la matassa partiamo da questo, da ciò che abbiamo visto poco fa, e cioè dal fatto che il soggetto in quanto tale non può nominarsi nel linguaggio, e questo perché nella catena dei significanti non può comparire se non come una funzione di taglio; in altri termini, il soggetto in quanto tale, in quanto soggetto al significante, non può comparire nel linguaggio se non fra un significante e l'altro. Tuttavia esso soggetto dovrà pur designarsi all'interno della catena dei significanti, designarsi come qualcosa d'altro che un taglio; altrimenti, identificandosi con un taglio, con una sparizione, il soggetto sarebbe, per così dire, nullificato. Deve dunque trovare da qualche altra parte, che non sia il luogo del linguaggio, un significante per poterlo fare, un significante che lo designi, e questo significante non può prelevare da nessun altro luogo se non dal reale di se stesso, cioè da se stesso in quanto soggetto reale, "in quanto soggetto vivente" dice Lacan, cioè in definitiva dal proprio corpo; nel proprio corpo non in quanto corpo immaginario, ma in quanto corpo reale (in questo senso vi parlavo del corpo quando commentavo il discorso di Aristofane). Una parte, un pezzo di questo corpo reale sarà dunque sacrificata come significante: è né più né meno che questo ciò che si chiama castrazione. Questa parte sacrificata è ciò che si chiama fallo.

Ciò non vuol dire, naturalmente, che non esistano dei fantasmi "nella fase precedente" a quella della castrazione. Il problema è che è solo a partire dall'esigenza di designarsi, in cui consiste la ca-



strazione, che il fantasma prende: quel rilievo che gli conosciamo nell'esperienza clinica; è solo a partire da questa esigenza di una designazione che il rapporto del soggetto con l'oggetto dà luogo a ciò che chiamiamo un fantasma, cioè a qualche cosa di immaginario in cui il soggetto si designa, facendo di una parte di sé come reale un significante.

Ciò significa, rispetto al fantasma, che, nella sua formula  $\$ \diamond a$ , l' $\$$  non sarà nient'altro che il significante di cui si tratta, e  $a$  non sarà altro che quel pezzo di reale che sarà stato prelevato a questo scopo; ciò significa, in ultima analisi, che il soggetto non è nel fantasma se non come esterno. Prendete qualunque fantasma vi pare: in qualunque fantasma, che sia più o meno prossimo alla fantasticheria o no, vedrete che lo scopo e diciamo pure il godimento che proviene dal fantasma, dal fantasma in quanto tale, sta precisamente nel fatto che il soggetto, in quanto soggetto parlante, si definirà come esterno rispetto al fantasma; e, per quanto potrà rappresentarsi nel fantasma come, che so io, godente, come trionfante, in qualunque modo gli piaccia rappresentarvisi, in realtà ciò che importa nel fantasma è precisamente il fatto che il soggetto in quanto tale sarà esterno ad esso fantasma, che quell'altro che viene rappresentato nel fantasma non sarà altro, insomma che un modo che ha lui di designarsi.

$\$ \diamond a$  non significa che  $\$$  sia proprio lui, il soggetto del fantasma;  $\$$  è solo il modo che il soggetto ha di rappresentarvisi. Per fare un esempio, prendiamo il fantasma più famoso: "si picchia un bambino"; il bambino che viene picchiato rappresenta il soggetto, ma il soggetto è del tutto esterno al fantasma stesso.

Prendiamo un altro esempio, che è portato da Lacan a questo proposito: prendiamo il fantasma dell'esibizionista. Dov'è che si significa il soggetto nel fantasma dell'esibizionista? Non certo in ciò che egli mostra, ma, dice Lacan, precisamente nel luogo di quella discontinuità, dell'apertura, in quel qualche cosa che si schiude per richiudersi subito, in quel qualche cosa attraverso cui si potrà intravedere. Ciò

significa, in definitiva, che il soggetto non si significa nel fantasma se non come una discontinuità ed è per questo che il fantasma è, per il soggetto, un modo di designarsi. (Come dire che, nel fantasma, quella discontinuità che il soggetto è, quel taglio che il soggetto è, sarà resa in qualche modo manovrabile. Ed è per questo che il fantasma è qualche cosa, per ogni soggetto, di irriducibile, di ineliminabile, al contrario del sintomo.

Va da sé che il minimo che si possa dire - questo è del tutto ovvio, ma certe ovvietà conviene dirle, perché i termini, a un certo punto, subiscono un logoramento per cui diventano del tutto irriconoscibili - è che il fantasma non è un sintomo.

Ciò di cui si tratta in una analisi non è dunque, come dicevo prima, di eliminare il fantasma. Ciò che vorrebbe dire eliminare il soggetto. Si tratta piuttosto, attraverso il lavoro dell'analisi, di ridurlo, per così dire, alla sua forma essenziale. Quanto a questa riduzione del fantasma alla sua struttura, è quell'operazione attraverso cui potremo sapere dove il soggetto, in quanto soggetto del proprio discorso, si significa, dove si situa in quanto tale. Ma designandosi e significandosi nel fantasma, il soggetto stesso si situa in rapporto a che cosa? In rapporto ad a, abbiamo detto, in rapporto a quella parte di sé che sacrifica all'Altro, in rapporto a quella parte di sé che in realtà, a partire da questo momento, sarà identica con il desiderio dell'Altro, dal momento che nel fantasma è sempre questo desiderio dell'Altro che viene preso di mira, che è rispetto a questo desiderio dell'Altro che il soggetto avrà a situarsi nel fantasma stesso.

Situarsi come soggetto significa semplicemente situarsi rispetto a ciò che l'Altro desidera, ed è per questo, se mi consentite, che il fantasma di ciascun soggetto è del tutto determinato, matematicamente determinato, dal luogo in cui, nascendo, un soggetto sarà precipitato all'interno del fantasma di coloro che gli stanno attorno, all'interno del fantasma della madre prima di tutto. La funzione della madre è del tutto fondamentale rispetto a questo; la funzione del padre è

del tutto diversa, interverrà, laddove interverrà, soltanto come una sorta di messa a distanza, di separazione rispetto al fantasma della madre.

Ora, tutto ciò come funziona rispetto a quella che chiamavo prima la messa in funzione del transfert? Che l'Altro desideri, dal momento che è del desiderio dell'Altro che si tratta, significa che anche l'Altro in quanto tale sarà mancante, appunto S (A). Ciò significa che l'Altro non è onnipotente, che anche l'Altro in quanto tale, cioè in quanto soggetto, sarà a sua volta castrato, cioè sottomesso alla legge del significante, insomma, che anche l'Altro è un soggetto diviso.

Designarsi, in definitiva, per il soggetto significherà offrirsi al desiderio dell'Altro, ma perché? Beninteso, per l'unica cosa che all'Altro potrà servire quando sarà stato incarnato da qualcuno, cioè per colmare la mancanza dell'Altro; ed è qui che si radica ciò che chiamavo prima quel minimo di isteria che è connessa ineliminabilmente con la posizione del soggetto all'interno del linguaggio. E' per questo, se mi consentite ciò che potrebbe sembrare una battuta, che nessuna analisi, per quanto prolungata, potrà mai guarire da quella curiosa malattia che si chiama amore, cioè in generale, dalla possibilità di sviluppare un transfert.

Torniamo, a questo punto, ad Alcibiade. Dicevamo che il transfert gli si fa resistenza, che cioè si manifesta in modo appariscente - dicevamo questo rispetto alla famosa frase di Freud, per cui per interpretare bisogna aspettare che il transfert si faccia resistenza, - quando egli pensa che, insomma, potrebbe dare a Socrate qualcosa. Questo fattore, che mi sembra del tutto parallelo (e altrettanto importante) alla questione del soggetto supposto sapere in rapporto allo sviluppo del transfert, è, mi pare, del tutto decisivo riguardo allo strutturarsi e anche alla manovra del transfert nell'analisi.

Direi così: non è sufficiente che l'Altro appaia come soggetto supposto sapere perché intervenga il transfert; occorre anche che il soggetto pensi di avere precisamente quel sapere che all'Altro manca.

In altri termini, il soggetto supposto sapere non è supposto sapere tutto, è supposto sapere tutto eccetto quel qualche cosa che il soggetto potrà fornirgli.

Se non si pensasse come necessario all'Altro per colmare questa sua falla, questa sua mancanza, non ci sarebbe luogo a nessuna possibilità di contrattazione, diciamo così, nel senso di quello scambio che Alcibiade propone a Socrate. E veramente non c'è nevrotico, non c'è melanconico che, per quanto possa disprezzarsi, autofustigarsi e dire che egli è un essere assolutamente indegno, assolutamente infimo (cose che capitano nella melanconia), non c'è soggetto, dicevo, che possa pensare di non avere questo qualche cosa da dare all'Altro, questo qualche cosa che possa porre riparo alla divisione dell'Altro, ricevendone in cambio ciò che al soggetto serve, cioè la garanzia che consentirebbe di situarsi come soggetti, di darsi, diciamo, un nome, che non significasse più il soggetto del luogo dell'Altro, ma che lo significasse in quanto tale.

In definitiva, diciamolo con una formula più abituale, questo gli consentirebbe di essere, per l'Altro, il fallo, perché è a questo livello di una domanda di essere il fallo per l'Altro che si pone il livello minimo di articolazione della domanda d'amore.

E' precisamente con questo passaggio, con questa messa in atto, con questo secondo momento del transfert che un'analisi prende effettivamente avvio. Vedremo giovedì prossimo il terzo tempo, cioè quel movimento dell'interpretazione con cui l'analista potrà modificare qualche cosa all'interno della domanda dell'analizzante, quel movimento che coincide con il sottrarsi di Socrate alla domanda di Alcibiade. Di fatto, lo scopo dell'analisi sarà precisamente quello di mostrare al soggetto che, avercelo o no, il punto è che non potrà essere il fallo. Sarà proprio a partire da questo terzo tempo del transfert che potremo accostarci più da vicino a ciò che costituisce l'oggetto propriamente detto del nostro seminario di quest'anno, cioè il desiderio dell'analista, questo desiderio che dovremmo, se ci riusciremo, situare in qual-

che modo come al di là della struttura del fantasma.

A. DAVANZO: - Io avrei un paio di questioni. Una è questa: la definizione dell'oggetto a data da Lacan si riferisce alla designazione. Ciò si accorda molto bene con la definizione data da Colette Soler del fantasma, secondo cui il fantasma sarebbe la risposta che il soggetto si dà alla domanda "chi sono?". Però dopo, anche negli esempi che tu hai fatto quel che in realtà emerge è che questa risposta è, tutt'al più: "colui che fa una certa azione", perché è un'azione che viene rappresentata nel fantasma. Che rapporto c'è fra questi due modi di rapportarsi al fantasma, per cui da una parte sembra che dovrebbe venirne fuori un significante, una designazione, mentre dall'altra questa designazione si rapporta a un'azione del tipo, come in un esempio fatto da Lacan in un altro seminario: "tu sei colui che mi seguirà", o qualcosa del genere. Inoltre, proprio questa frase di Lacan mi ha posto la seconda questione, molto breve; Tu dicevi: "segnatamente, questo fantasma è matematicamente determinato rispetto al desiderio della madre". Ma perché non del padre?

La designazione operata dal fantasma non è una designazione con un significante, ma proprio con una azione; per questo mi sembrava importante la tua osservazione. Se infatti si fosse trattato di un significante, ciò non avrebbe risolto, ancora una volta, il problema della designazione del soggetto, perché il problema per il soggetto non è di trovare un nome come tutti gli altri (questo ce l'ha già), ma che proprio questo nome non risponde alla domanda "chi sono?", in quanto non risponde alla domanda "chi sono per l'Altro?". L'unica cosa che potrà rispondere a questa domanda sarà precisamente "io sono colui che compirà una determinata azione", in rapporto, beninteso, all'Altro.

A. DAVANZO: - Ma allora che rapporto c'è fra ideale dell'io, che viene normalmente rapportato alla funzione paterna, e il fantasma, che qui sembrerebbe invece così strettamente legato alla madre?

E' molto giusta questa osservazione. Dunque, cosa significa quando dico che il fantasma è essenzialmente determinato dal fantasma della madre? Non sto parlando qui della madre in quanto madre, sto parlando dell'orizzonte all'interno del quale il soggetto ad-viene; chiamiamo ciò "la madre"; che poi possa anche non esserci la madre, può essere

la zia, o può essere il padre nella misura in cui farà da madre al soggetto, questo poco importa, è la funzione dell'Altro in quanto tale che sarà in questione qui, che sarà in questione in quanto il soggetto si vedrà determinato né più né meno che dal desiderio di questo Altro che chiamiamo per comodità "la madre", se vogliamo riportarci a quella che è l'esperienza clinica più abituale. Non può essere il padre a determinare questa operazione, perchè la funzione del padre interverrà esclusivamente come messa a distanza del soggetto rispetto a questo desiderio, interverrà precisamente nel momento in cui il soggetto si accorgerà di non poter essere quel qualche cosa che colmerà la mancanza della madre, di non poter essere, cioè, il fallo per l'Altro. Se ciò non accadesse, il soggetto resterebbe per così dire ancorato per tutta la vita alla sua esistenza fantasmatica; è, grosso modo, ciò che accade nella psicosi, per via della famosa forclusione del nome del padre. La funzione del nome del padre non introduce un elemento fantasmatico, introduce un elemento di messa a distanza, cioè un elemento terzo rispetto al fantasma.

20 gennaio 1983



2.

DESIDERIO E INTERPRETAZIONE





## VIII.

### Lutto e forclusione.

Incominciamo ad affrontare questa sera quello che, nello schema del seminario di quest'anno che vi avevo proposto all'inizio, è il secondo dei quattro punti fondamentali in cui pensavo di articolare l'intero percorso, cioè il problema di come agisce l'interpretazione (l'atto analitico) sul desiderio del soggetto.

Diciamo, per specificare meglio quest'ultimo punto: del soggetto in quanto, strutturato dal fantasma a lui particolare, questo desiderio si manifesta e si sviluppa nel transfert.

E' del tutto evidente già da questo modo di proporvi la questione che c'è un rapporto molto stretto tra il transfert e il fantasma, e questo rapporto potremmo formularlo, parafrasando una nota espressione di Freud, dicendo che il transfert è la negativa del fantasma, non perché fra i due vi sia opposizione, ma perché il transfert non può che sviluppare, come si dice sviluppare una fotografia, il fantasma stesso nella sua struttura. In questo senso potrebbe ancora considerarsi valido quel termine "cliché" che Freud utilizza a proposito della ripetizione che si attua nel transfert, in cui, in realtà, non c'è ripetizione di una storia che sarebbe già data, ma di qualcosa che si articola proprio nella struttura del fantasma. Il transfert è dunque la negativa del fantasma, nel senso che il fantasma contiene la struttura che viene a svilupparsi nel transfert (volendo mantenere la metafora della fotografia mancherebbe qui il terzo momento, quello della stampa, anche se la negativa è già un secondo momento rispetto alla lastra fotografica stessa). La formula vale quel che vale, può valere qualcosa solo a patto di intendere il fantasma come nella citazione di Lacan della volta scorsa, cioè a patto di prendere il fantasma al livello della sua necessità al fine della designazione del soggetto in quanto tale. Per questo c'è qualcosa di inaggirabile tanto nel fantasma quanto nel transfert, e di questo qualcosa dovremo tener conto

quando affronteremo il terzo dei punti cui mi riferivo prima, cioè la questione di che cosa resti del soggetto, cioè del suo desiderio, alla fine dell'analisi, che cosa si deposita al fondo del soggetto stesso alla fine di questa operazione.

1.

Per affrontare il problema di quale sia l'azione in cui si manifesta l'atto analitico, in cui consiste l'interpretazione, non trovo di meglio, visto che stiamo seguendo ancora il filo che ci è stato offerto dal Simposio, che esemplificare questa azione con quella vera e propria interpretazione che Lacan ha segnalato in questo testo, quando alla fine dell'elogio che Alcibiade ha fatto di Socrate quest'ultimo in tono scherzoso, gli ribatte che tutto questo discorso su di lui era semplicemente un modo per mettere Agatone in guardia da Socrate; non era, insomma, se non una seduzione rivolta ad Agatone stesso. Come ricorderanno quelli che hanno letto il seminario di Lacan sul transfert, Lacan commenta questo passo dicendo che questo detto di Socrate costituisce una interpretazione, perché indica ad Alcibiade qual è l'oggetto del suo desiderio, un oggetto che, essendo terzo rispetto ai due attanti del transfert, si trova ad essere esterno al transfert stesso.

"L'oggetto del transfert - dice Lacan in questo seminario - è esterno rispetto ad esso". E' questo primo punto che vorrei provare adesso a tematizzare perché bisogna vedere come intendere questa affermazione. Dire che l'oggetto del transfert è esterno alla situazione analitica significa che il fantasma che il transfert sviluppa è sicuramente esterno alla situazione analitica, nella misura in cui precede la messa in funzione del soggetto supposto sapere che mette in moto il transfert. Lo precede in tutti i sensi, sia logicamente che cronologicamente, dato che, questo fantasma, il soggetto ha avuto tutti i modi per metterlo a punto nella propria storia. Se però mi pare che questa affermazione di Lacan, vada presa un po' più da vicino, è perché assumendola senza chiederci cosa stiamo dicendo ci esporrebbe al rischio di

un malinteso, che è stato uno dei malintesi più duraturi e più radicati all'interno della teoria analitica del transfert; correremmo cioè il rischio di pensare che in tutto ciò che accade in un'analisi a livello del transfert, l'analista, in quanto soggetto realmente presente sulla scena, non c'entri nulla. Mi pare che questo modo di considerare quanto avviene nel transfert, alla possibilità del quale Freud ha dato tuttavia alcune chances nei suoi interventi a questo proposito, sia del tutto parziale e inadeguato. Quando si dice che l'atto analitico è l'atto in cui l'analista si defila dal posto in cui è stato messo dall'analizzante, ciò non vuol dire certamente che egli sia indifferente a quanto accade nella situazione in cui si trova: se l'analista c'è, questo suo esserci è da intendersi nel senso forte del termine, come del resto, in alcuni momenti salienti della sua analisi, il soggetto non può far a meno di manifestare, e per lo più con un disagio.

Quando diciamo dunque che l'oggetto del transfert è esterno ad esso, non è questo che dobbiamo intendere, e non perché è ben difficile che l'analizzante non colga qua e là, nonostante quella vera e propria deformazione che l'anteporsi del fantasma che viene a svilupparsi nel transfert gli comporta, non dunque perché l'analizzante non colga qua e là qualcosa del reale dello psicanalista in quanto soggetto. Ma non è con questo certamente che agisce l'analista. In altri termini, il reale del soggetto che si trova a fare da supporto alla funzione dell'analista non è minimamente lo stesso rispetto a quel reale dell'analista cui mi riferisco quando tiro in ballo l'espressione di Lacan "presenza reale". Se dobbiamo considerare con una certa cautela la formula che dicevo prima, è perché non dobbiamo dimenticare che la molla, che dà la spinta sia al transfert sia a quello scardinamento del transfert in cui consiste l'avanzamento di un'analisi, è né più né meno che questa presenza reale dell'analista, che non ha nulla a che vedere col reale del soggetto che fa da supporto a questa funzione, ma che coincide, in definitiva, col suo (di lui analista) desiderio, con ciò che si suole chiamare "desiderio dell'analista". E'

dunque a questa presenza reale, a questo desiderio dell'Altro (in quanto è la funzione dell'Altro che l'analista incarna sin dal primo momento), è a questo desiderio dell'analista che l'oggetto a, che è incluso nel fantasma e attorno a cui il fantasma si articola, mira e si riferisce pur misconoscendolo; in altri termini, la messa in atto di un fantasma nel transfert non è che un'approssimazione, un errore, in definitiva, ma che, come tutti gli errori, trattiene in sé un po' di verità.

La verità che costituisce dunque il cuore del transfert consiste nel fatto che l'oggetto del transfert, benché esterno al transfert stesso in quanto oggetto, è tuttavia al cuore stesso dell'esperienza dell'analisi nella misura in cui costituisce un riferimento, per quanto indiretto, a ciò che abbiamo chiamato desiderio dell'analista, sicché, quando l'analisi sarà giunta al punto di sfrondare il fantasma, mettendo a nudo la sua struttura, che sta alla base della messa in atto del transfert, resterà un nocciolo ineliminabile, resterà questo qualcosa che del transfert costituisce l'osso. Il problema per il soggetto non potrà essere allora se non che farsene di questo nocciolo che resta come scarto, come resto dell'operazione del transfert. È evidente che proprio questo nocciolo l'interpretazione punta a produrre, e questo nocciolo, una volta giunto a morderlo, se non proprio a rompersi i denti, il soggetto non potrà che sputarlo, rigettarlo: letteralmente, verwerfen.

2.

Il termine Verwerfung lo assumo qui in un'accezione che mi sembra nodale quanto allo sviluppo del percorso di un'analisi, e, <sup>che</sup> bisogna, beninteso, precisare. Di fatto, l'oggetto di questa Verwerfung non è certamente lo stesso di quando, per esempio, Lacan dice che alla base di una psicosi ci sarebbe una forclusione di quel significante che è il Nome del Padre. L'oggetto non è lo stesso, ma l'atto è in entrambi i casi quello di gettar via, di espellere. Ma è piuttosto sul rifiutare

qualcosa che viene gettato via che punta il termine tedesco, mentre per il processo di espulsione Freud usa un termine diverso, austossen.

Il termine Verwerfung lo chiamo in questione a proposito del modo in cui il soggetto si pensa, dunque si rappresenta, nel fantasma: l'oggetto della Verwerfung cui mi riferisco non è il significante Nome del Padre né un altro significante, ma il soggetto in quanto tale, in quanto cioè, si designa nel fantasma. Voglio dire con ciò che il soggetto nel fantasma non può designarsi se non come verworfen, gettato via, non può designarsi dunque se non come rifiuto dell'Altro, cioè come indicava la volta scorsa, come quel significante che manca all'Altro.

Naturalmente, quando si parla in termini di struttura, il rischio è sempre quello dell'astrattezza. Cerchiamo dunque di esaminare in vivo come mi sembra di poter concepire la funzione della Verwerfung nel fantasma. Prendiamo un esempio: fra i cento che avrei potuto scegliere, ho preferito questo che mi sembra particolarmente chiaro. Prendiamo un fantasma che venga enunciato in questi termini: "Io sono lo stronzo di mia madre". Che si tratti di un fantasma non c'è il minimo dubbio. L'ho scelto non perché sia diverso dagli altri ma perché più chiaramente di altri può mettere in luce qualcosa della struttura stessa del fantasma in quanto tale.

Che rapporto possiamo stabilire fra l'enunciato, in cui si dice il fantasma (e che si dica vuol dire che qualcosa già fa cilecca nella sua funzione, altrimenti non ci sarebbe nessuna possibilità per un soggetto di articolare niente del genere che, a prenderlo fuori del suo contesto, ha un'aria per lo meno curiosa) e la formuletta  $\$ \diamond a$ , in cui sappiamo di poter cogliere l'essenziale, cioè la struttura, di qualunque fantasma? In questa frase, dove si situa  $\$$ , dove a? Basta, potreste dire, vedere qual è il soggetto grammaticale per trovare il soggetto. Non è affatto vero. La logica del fantasma è qualcosa di completamente diverso dalla grammatica. Non è nell' "io" che si enuncia nell'enunciato che dobbiamo cercare il posto dell'  $\$$ , il posto del soggetto in quanto si designa nel fantasma. Sarà invece più facile, e per que-

sto ho scelto questo esempio, individuare la funzione di a, chiamato qui per nome attraverso l'evocazione dello stronzo: in questo caso possiamo vedere direttamente come l'oggetto anale viene chiamato in causa nel fantasma. (C'è, in questa enunciazione, qualcosa di ridotto alla struttura, di molto lontano da una fantasticheria: una frase così non è facile cavarla fuori dalla bocca di un soggetto, ci vogliono spesso anni di analisi.)

Se dunque  $\oint$  non possiamo situarlo né dalla parte dell'io né dalla parte dello stronzo, non resta che situarlo dalla parte della madre, il che sembrerebbe curioso, dato che siamo abituati a considerare la madre come l'incarnazione stessa dell'Altro; ma nei tre segni tipografici che costituiscono la formula del fantasma non c'è traccia dell'Altro in quanto tale, poiché l'Altro non potrebbe comparire all'interno del fantasma, dal momento che è precisamente nel luogo dell'Altro che il soggetto si designa con il fantasma.

Se è dunque nella madre che dovremo cercare  $\oint$ , non è perché il soggetto si identificherebbe con l'Altro in quanto tale, cioè con la madre. Nulla ci consentirebbe di affermare qualcosa di questo genere. Diciamo piuttosto che il soggetto in quanto barrato si designa all'interno del fantasma là dove l'Altro, in quanto luogo, è qualcosa che si apre ma solo per richiudersi immediatamente. Lacan insiste, ogni volta che si tratta dell'oggetto a, sul fatto che non è possibile coglierlo che in un battito, nel breve istante in cui il luogo dell'Altro si apre per richiudersi subito dopo. Nell'attimo in cui l'apertura si produce, qualcosa viene fatto passare da un interno ad un esterno, qualcosa che viene tagliato. Difatti Lacan, quando parla delle quattro incarnazioni dell'oggetto a, insiste sempre su questa funzione del taglio, dell'interruzione. Che si tratti dell'oggetto orale, o anale, o (e qui la cosa è ancora più evidente) della voce o dello sguardo, ciò che importa è comunque che ci sia, a ciascuno di questi quattro livelli, un'operazione di taglio. La voce è oggetto a non in quanto mero flatus ma in quanto voce articolata, sottoposta cioè a dei

tagli, e così per gli altri oggetti. Nell'enunciato cui mi riferivo prima, dunque, il soggetto si designa là dove questo Altro, indicato qui come la madre, lascia passare qualcosa, cioè, letteralmente, butta via, verwirft, ciò grazie a cui il soggetto si designa: letteralmente qui l'a che è lo stronzo direttamente chiamato in causa; è nell'atto di questo gettare via che il soggetto si designa, come rifiuto.

Non è difficile intendere che le conseguenze di un fantasma come questo sul destino di un soggetto non possono esser state piccole, e la conseguenza prima e più appariscente è che il soggetto si designi nel fantasma come uno scarto, come qualcosa di votato alla morte. Ma, mi direte, se ogni fantasma ha la struttura che qui gli assegnamo, in ogni fantasma il soggetto si designerebbe come questo rifiuto. Certamente in ultima analisi è così, ma il fatto che per il soggetto la questione della morte sia passata a livello di questo "gettato" ha determinato l'orizzonte e il senso cui il soggetto si riferisce come un orizzonte che è immediatamente e senza alcuna mediazione quello della morte. Se potessi dirvi di più, potreste vedere quanto questa affermazione vada intesa alla lettera, al punto che tutta l'esistenza del soggetto di questo fantasma non è stata altro che una continua oscillazione fra i due termini di Amleto, l'essere o il non essere. This is the question, naturalmente, in ogni fantasma, il che non modifica il fatto che quello cui mi sono riferito abbia un valore del tutto esemplare sotto diversi punti di vista.

Prendiamo in considerazione, ora, un breve sogno, fatto dal soggetto stesso, prima dell'emergere del fantasma che dicevo: il soggetto, e qui bisogna specificare che si tratta di un soggetto donna, sogna di tener in mano un bambino; lo tiene in braccio con una certa soddisfazione sino al momento in cui si accorge che il bambino è deforme e segnatamente ha una sensibile rassomiglianza con un coniglio; allora lo lascia cadere inorridita: ancora una volta, quello che risulta è questa funzione della Verwerfung, del buttar via lo strano bambino che ha tutta l'aria di esser qualcosa come un aborto (tra l'altro,



Verwerfung in tedesco vuol dire anche questo). Questo sogno resta del tutto enigmatico finché, dopo parecchio tempo, e questa volta alcuni giorni dopo l'emergenza del fantasma, il soggetto riporta una che definisce "frase abituale" della propria madre, che suona: "Piuttosto che nascano donne, meglio conigli": il mistero del bambino-coniglio è dunque chiarito da questa frase, ma è da notare che, perché la frase della madre, benché abituale, venisse portata in analisi, è stato necessario l'emergere del fantasma. Di che cosa si tratta in questa frase di una madre? Beninteso del fantasma di lei, della madre: ciò che decide, in ultima analisi, del destino di un soggetto, non è tanto qualcosa che potremmo collocare dalla parte del padre, quanto ciò che definisce il fantasma stesso della madre. In questa frase, è il fantasma della madre a manifestarsi, il suo proprio orrore di ridursi, in quanto donna, ad una mera funzione di procreazione: a fare, come suol dirsi, figli come conigli.

Bisognerà tuttavia attendere ancora un po' perché la verità di questo principio determinante del fantasma si faccia strada alla coscienza del soggetto; ci vorranno altri giorni perché il soggetto completi la frase della madre che non era semplicemente: "Piuttosto che nascano donne, meglio conigli", ma che continuava così: "almeno i conigli vengono ammazzati subito".

Quale sarà dunque la struttura sintomatica che si sarà concretizzata attorno a questa struttura fantasmatica? Se indicavo prima la questione amletica, questo orizzonte di morte, questa sorta di morte vivente che costituisce per il soggetto il proprio orizzonte di senso, da ciò si deduce facilmente che la struttura sintomatica di cui si tratta in questo caso, almeno dal punto di vista che qui ci interessa, non può essere che quella melanconica. Ma da dove salta fuori, a questo punto, in ciò che vi vado dicendo, la questione della melanconia? Sta di fatto che questa struttura sintomatica viene abitualmente messa da parte, schiacciata, quando si ripartisce la nevrosi, fra le tre grosse categorie di isteria d'angoscia, isteria di conversione e nevrosi osses-

siva, per cui non ha trovato una sua collocazione precisa all'interno dei quadri della nosografia psicanalitica. Se la faccio intervenire qui è perché mi pare che sia precisamente quel quadro clinico che ci consente di abordare, più direttamente che la stessa isteria, qualcosa che ogni analisi mette in gioco al livello del soggetto; voglio dire che la prima cosa a cui uno pensa quando si parla di malinconia, dal momento che tutti abbiamo letto il saggio di Freud, è che sia una specie di lutto.

3.

La differenza fra lutto e melanconia sappiamo, o almeno crediamo di sapere qual è; la differenza non è data dal fatto che nel lutto il soggetto sa bene cosa ha perduto (in realtà nemmeno nel lutto il soggetto sa poi così bene cosa ha perduto); la vera differenza tra i due casi mi sembra piuttosto che nella melanconia ci troviamo di fronte ad un lutto che non riesce a concludersi, mentre il lutto normale è determinato dal fatto che dura un certo tempo, al di là del quale si conclude.

Ora, questo lutto che non può compiersi ha qualcosa a che vedere con la struttura del fantasma, dunque con ciò che decide della messa in atto nell'analisi. Credo che sia stato Sandor Ferenczi a notare per primo l'importanza della questione del lutto per quanto riguarda l'analisi; se non mi sbaglio, dice da qualche parte che la durata dell'analisi è determinata dal tempo necessario perché un soggetto possa elaborare un lutto attorno al quale cresce e si sviluppa non solo la melanconia in quanto quadro sintomatico, ma, in un certo senso, ogni forma di nevrosi. Da questa considerazione di Ferenczi, potremo allora tirare la conseguenza che l'analisi è un modo per elaborare un lutto. Ma di che lutto si tratta? Possiamo estendere questo privilegio della struttura melanconica anche alle altre forme sintomatiche (va da sé che sto dicendo che considero la melanconia una nevrosi), per il fatto che comunque, in ogni forma di nevrosi, troviamo al fondo un lutto

che non può compiersi e che è determinato dal fatto di non essere lutto di questo o quell'oggetto, ma un lutto che il soggetto non è riuscito a compiere: diciamo, con una prima approssimazione, il lutto di se stesso, della perdita di se stesso, della propria Verwerfung di soggetto. Il che si manifesta come quell'impossibilità o incapacità di "riconoscere la castrazione" che caratterizza ogni nevrosi. Sta di fatto che, finché continuiamo a dire che il nevrotico non riconosce la castrazione, il fatto stesso di ripetere la formula, se non ci interroghiamo su ciò che comporta, rischia di occluderci la considerazione di ciò di cui si tratta, piuttosto che rivelarci qualcosa (è il rischio di ogni formula).

Diciamo che è perché non sa riconoscere la castrazione (ma in realtà ciò significa che non può o non riesce ad elaborare il lutto della propria Verwerfung di soggetto) che un soggetto in analisi non tanto "sviluppa un transfert" (può venire sviluppato anche fuori dell'analisi), ma piuttosto, per riprendere un'altra formula, freudiana questa volta, fa del transfert una resistenza, cioè si serve del transfert per trovare un posto come significante: e se ricordate quello che ho detto la volta scorsa, avrete già capito che si tratta di trovare posto come significante fallico, nel desiderio dell'Altro; in altri termini se ne servirà per mettere in atto la propria strategia, la strategia stessa della nevrosi, che consiste nel dare all'Altro, o almeno nel provarcisi, ciò che all'Altro mancherebbe, ciò che lo costituisce come Altro barrato.

Al centro di tutto ciò indicavo la funzione prevalente, assolutamente da sottolineare, del lutto, di questo lutto ben più radicale dei vari lutti che il soggetto può aver incontrato nella propria storia; lutto fondamentale che il soggetto deve compiere rispetto a questa perdita o Verwerfung di se stesso in quanto soggetto, che coincide con la castrazione. Tutto ciò ci interessa nella misura in cui l'interpretazione, cioè l'atto dell'analista, sarà diretto in modo preciso a facilitare l'elaborazione di questo lutto: lo scopo dell'interpretazione è

di rendere possibile per il soggetto tale elaborazione. Quando questo lutto sarà concluso, l'analisi si sarà avviata verso la sua conclusione.

Tutto ciò merita che ci soffermiamo su che cosa intendiamo per lutto per vedere che rapporto ci sia con quella che chiamavo la Verwerfung del soggetto. Partiamo ancora una volta da una formula di Lacan. Egli dice nel seminario sul Desiderio e la sua interpretazione: "Il lutto è l'inverso della Verwerfung", formula che detta così potrebbe suonare alquanto enigmatica. Inizierei così una lettura (che penso di fare assieme a voi nei prossimi seminari) di almeno una parte di questo seminario suo Le désir et son interprétation, il cui argomento coincide strettamente col secondo punto del nostro piano di lavoro, che è né più né meno che questo. Alla luce di tutto ciò il fatto che abbiamo visto affiorare a questa svolta del nostro percorso la struttura melanconica con una funzione determinante mi sembra del tutto significativo. Fra l'altro vale la pena si sprecare due parole sul fatto che la melanconia è forse l'unico termine che la psicanalisi abbia mantenuto della più antica medicina: sapete che il termine significa "bile nera", l'atra bile, e questo sin dai tempi della medicina greca; ad un certo punto a questa "atra bile" vengono riferiti tutti quei disturbi soggettivi che più tardi sarebbero stati indicati col termine "follia", sinché nel Rinascimento "melanconia" giunge ad essere il sinonimo di follia, non solo nel senso medico, ma nel senso filosofico, tanto è vero che nel Rinascimento (vedete Dürer, Ficino ecc.) alla melanconia viene dato un ruolo predominante per tutto ciò che ha a che fare con la creatività. Del resto non è un caso che sia intervenuto il riferimento al to be or not to be, non perché Amleto sia un melanconico nel senso attuale del termine (benché lo sia certamente nel senso cinque - o seicentesco). Del resto non è nemmeno un caso che nel seminario citato Lacan abbia dedicato quasi una metà del suo percorso a parlare di Amleto, che del resto con l'Edipo re di Sofocle costituisce uno dei punti di riferimento privilegiati che la psicana-

lisi ha trovato nella letteratura.

Precisamente dopo aver dedicato alcune lezioni ad una lettura puntuale del testo di Shakespeare, viene fuori in tutta la sua chiarezza la questione, appunto, del lutto. Vi dico questo per situare la formula sul lutto all'interno del percorso teorico compiuto da Lacan nel seminario. Dopo la lettura di Amleto, dice dunque ad un certo punto Lacan: la cosa strana è che su Amleto sono stati scritti centinaia se non migliaia di libri, ma nessuno si è mai accorto della cosa più ovvia e detta più chiaramente e cioè che tutto il problema, nell'Amleto, ruota attorno ad un lutto, al lutto per la morte del padre (che, guarda caso, si chiamava Amleto come lui), ma un lutto che non è stato compiuto, celebrato secondo i riti. Ricordate le famose parole di Amleto: "Economia, Orazio, economia. I resti del banchetto funebre dovevano servire per il pranzo nuziale". Fra i funerali del padre e le nozze della madre non è intervenuto il tempo del lutto necessario alla sua elaborazione. Nel luogo in cui questo lutto non è stato compiuto, appare il fantasma del padre, il ghost, che determina poi lo svolgimento della vicenda.

Da questo punto in poi, dunque, nel seminario di quest'anno penso di seguire molto da vicino il testo di Lacan, cosa che solitamente non faccio, e vedrete in seguito perché in questo caso mi sembra necessario farlo.

Che cos'è dunque un lutto, ci eravamo chiesti, e in che cosa consiste quel lavoro che Freud dice essere necessario per risolvere un lutto? Ricorderete che la soluzione che Freud offre al problema di perché sia necessario un certo tempo si riduce in definitiva a dire che ci vuole del tempo perché l'oggetto che è venuto a mancare nel reale dovrà essere introiettato, dovrà cioè trovare un posto all'interno della persona stessa del soggetto. Ma, si chiede Lacan, possiamo accontentarci di questo? Evidentemente no. Un lutto, dice dunque Lacan, consiste nel fatto che muore una persona che ci è cara, la scomparsa della quale apre un buco nel reale: è nel reale che qualcuno viene a mancare.

Elaborare il lutto dunque significa che tutti gli elementi del simbolico dovranno essere chiamati a colmare questo buco apertosi nel reale, dico tutti appunto perché nessuno di essi potrà colmarlo: gli elementi del simbolico, dunque, uno dopo l'altro, saranno tutti chiamati a svolgere questo lavoro.

Questa cosa sarebbe molto più evidente per voi se vi riferiste non tanto a quelle striminzite pratiche di lutto che sono ancora attuali oggi, ma ai cerimoniali del lutto come venivano praticati un tempo, quando un lutto impegnava il sociale in quanto tale, quando l'intera comunità era occupata dal problema. Potreste riferirvi, se ne aveste voglia, a vari testi antropologici e etnologici dedicati all'argomento, per esempio agli studi di De Martino. Se sono tutti gli elementi del simbolico in quanto tale ad essere chiamati a compiere questo lavoro, è perché, l'Altro essendo barrato, non c'è il significante che possa colmarlo. Ma dal momento che è precisamente nel luogo in cui l'Altro è barrato che viene a situarsi il soggetto, ogni lutto, di qualunque tipo esso sia, si risolve in un lutto che il soggetto ha da compiere per la sua stessa scomparsa. Voglio dire che possiamo letteralmente chiamare in causa qui quella frase di John Donne che, se non vado errato, Hemingway aveva messo ad esergo di Per chi suona la campana, frase che dice "...perciò non chiedere mai per chi suona la campana, essa suona per te".

I riti funebri, dunque, hanno una precisa funzione in questa ottica (sto più o meno ripetendo molte delle cose che dice Lacan in questo passo) ed è precisamente quando questi riti non vengono compiuti che ciò che non viene compiuto lascia il posto all'emergenza di qualcosa che in questo posto ritorna: il ghost, il fantasma, così come nell'Illiade l'ombra di Patroclo, dal momento che i riti funebri non erano stati compiuti.

C'è dunque qui un processo parallelo (benché differente) a quello della psicosi: se in questa capita che è un significante forcluso ad aprire un buco nel simbolico, per cui l'immaginario si precipiterà

a colmarlo (è ciò che si chiama un delirio), nel caso in cui i riti funebri non vengono compiuti è piuttosto un pezzo del reale che è stato forcluso, gettato via, verworfen, pezzo di reale che è l'unico reale del soggetto in quanto tale, ed è questo pezzo di reale che riappare, questa volta nel simbolico, come ghost, lo spettro, il revenant, come si dice in francese: se non volete riferirvi ad Amleto, dove la cosa è persino troppo evidente, e se non credete ai fantasmi, potete pensare agli Spettri di Ibsen, dove il revenant non appare col lenzuolo bianco, ma in tutt'altra forma, come ricorderete. Ora, questa dimensione del revenant, del fantôme - non possiamo dire del fantasma, perché ci provocherebbe parecchi equivoci col senso analitico del termine - è essenziale nella nevrosi. Da qualche parte, in ogni nevrosi, potremmo incontrare questo spettro che vota il soggetto al compimento di un destino a compiere il quale però il soggetto (e in ciò consiste la nevrosi) recalcitra, si rifiuta. Il nevrotico è insomma colui che deve sfuggire l'ora di questo compimento, l'ora della verità: con una anticipazione, cioè facendo ogni volta un passo in più rispetto a questa ora, al momento dell'incontro, nel caso dell'isteria; con un rinvio, rinunciando cioè ogni volta a compiere questo passo, nel caso della nevrosi ossessiva. Ma avremo forse modo di tornare più dettagliatamente su questo punto.

4.

Per concludere ciò che volevo dirvi questa sera, vediamo qual è l'oggetto di cui il soggetto deve comunque elaborare il lutto per giungere a funzionare come un soggetto non nevrotico. Senza dubbio si tratta di quell'oggetto che lo rappresenta nella struttura del fantasma (perché il soggetto non può rappresentarsi altrove che lì) e cioè il significante stesso della sua mancanza, il fallo. Per questo vi dicevo che in definitiva dire che il nevrotico non riesce a riconoscere la castrazione e dire che il nevrotico non riesce ad elaborare un lutto,

è la stessa cosa: il lutto di cui si tratta è né più né meno che il lutto del fallo.

Perché, dunque, la nevrosi recalcitra tanto davanti a questo passo la cui conseguenza, tutto sommato, se vediamo poi a cosa ogni nevrosi va incontro, sarebbe del tutto risibile in confronto a quella serie di disagi che il soggetto si sobbarca prendendo la via della nevrosi? Che c'è di tanto inaccettabile nell'idea di castrazione, per la nevrosi? Su questo punto dovremo necessariamente ritornare, perché è la questione stessa di qual è la fine e il fine di una analisi, cioè il terzo dei punti che vorrei toccare quest'anno. Ricorderete come Freud affermi che rimane comunque qualcosa di inaccettabile nell'idea della castrazione, che la castrazione costituisce dunque la roccia, la pietra di inciampo di ogni analisi. Lacan, come sapete, non è dello stesso avviso.

L'idea della castrazione che comporta il lutto che il soggetto deve fare di se stesso è di per sé qualcosa di accettabile? La soluzione che ogni soggetto trova, almeno provvisoriamente, è quella di non occuparsi più della questione. E' ciò che Freud chiama tramonto, Untergang, del complesso edipico: in ciò che si chiama risoluzione del complesso edipico e che è l'operazione che alla nevrosi non è riuscito di compiere, si tratta di riuscire a compiere il lutto del fallo. Sarà l'analisi che dovrà permettere al soggetto di farlo. Perché ciò avvenga, tuttavia, non è sufficiente che il soggetto si sia finalmente scontrato, nell'analisi, con quella mancanza che lo costituisce in quanto soggetto, e a cui diamo il nome di castrazione, perché un'analisi sia finita non è sufficiente questo.

Ciò sarebbe, inevitabilmente, un momento depressivo, che è certamente necessario attraversare per giungere alla fine (dice Lacan che le fasi finali di un'analisi sono sempre tinte di questo tono depressivo), ma non è tutto. Bisogna che in più questo lutto sia stato compiuto, che sia compiuto il rimaneggiamento, la messa in questione del simbolico in cui consiste l'elaborazione del lutto.



Ciò beninteso non elimina il buco nel reale, cui il lutto corrisponde, né può eliminare la castrazione, così come non c'è pratica rituale del lutto che possa eliminare il dato di fatto della morte di qualcuno. Bisogna piuttosto che attraverso il rito questa perdita venga simbolizzata: è ciò che si dice placare il morto, o almeno così si diceva quando queste cose funzionavano in modo più appariscente che oggi.

La simbolizzazione del lutto è un'operazione fondamentale per la nascita stessa, e proprio a livello antropologico, della civiltà. Quest'operazione, che tanto rilievo ha per tutte le società di cui si occupa l'etnografia (ma non occorre andare tra le tribù del Sud America, basta leggere l'Iliade per vederlo), questo rimaneggiamento del simbolico ha, mi pare, un nome: techne, l'opera, ciò grazie a cui il lutto può maturare, può essere elaborato. Si tratta per l'appunto di un passaggio all'azione, ma non una qualunque: una che potremmo definire tecnica nel senso che dicevo prima cioè tale da lasciare traccia. Perché elaborare un lutto significa, in definitiva, che qualche traccia resti di ciò che è scomparso. A questo punto, poco importa quale sia l'opera che lascerà traccia di ciò che nel lutto è stato elaborato. Probabilmente, quando Freud parla di una Bändigung, di un addomesticamento che l'analisi avrebbe il compito di produrre rispetto alle pulsioni del soggetto, non dobbiamo intendere la cosa nel senso bieco del termine (che cioè l'analisi tende a produrre una sorta di asceti nel soggetto, o peggio, un adattamento) ma dobbiamo intendere la Bändigung nel senso di questa opera da compiere, in cui non si tratta semplicemente di sublimazione, benché questa sia necessaria all'opera (è necessario all'opera che le "cose parlino", e in questo consiste la sublimazione), ma in cui si tratta piuttosto di questo lasciar traccia che è ben diverso dalla volontà isterica di marchiare l'Altro, poiché l'Altro di cui si tratta in questo caso è l'Altro in quanto tale, è il linguaggio, il luogo dei significanti. Per l'analizzante, compiere, al termine dell'analisi, il lutto di quella mancanza che costituisce l'Altro

in quanto barrato, significa impegnarsi nel proprio compito, oggettivando, in qualche modo, il proprio desiderio, cioè lasciando che questo diventi contingente, che cessi di non scriversi. Soltanto allora mi pare che l'analisi possa dirsi effettivamente conclusa. Ne resterà un segno altrove che nel corpo stesso del soggetto.

A. Della VALLE: - Non sarà casuale che dopo la guerra nelle campagne, almeno nel modenese, i riti di lutto erano sempre accompagnati da grandi mangiate...

Non mi precipiterei a dire che la mangiata fosse intesa a colmare il buco visto che si tratta di un buco non colmabile. Ciò che importa è piuttosto il momento rituale del pranzo, in quanto comporta qualcosa che va al di là della singola cerchia familiare, tant'è vero che non so nel modenese, ma dalle mie parti, questo pranzo post-funerario viene offerto da qualcun altro.

R. FERIGOLLI: - Volevo chiedere se il lavoro del lutto così come lei l'ha esposto questa sera potrebbe essere altrimenti descritto nei termini di un lavoro dell'ideale dell'io.

Sì, probabilmente... la questione è proprio questa, è ciò cui si riferisce Freud quando parla dell'introyezione; in realtà l'introyezione non consiste in altro che in un'elaborazione dell'ideale del soggetto, in quanto sappiamo che l'ideale dell'io altro non è che una sorta di palinsesto in cui si sono trascritti, hanno lasciato traccia i vari oggetti d'amore; è probabilmente l'unico motivo per cui si dice de mortuis nihil nisi bonum, non tanto perché dei morti non si possa parlar male, cosa che si fa di continuo, quanto per questa funzione idealizzatrice che viene a raccogliere la traccia di memoria lasciata dal "caro estinto". Ciò che indicavo come elaborazione del lutto, come "opera", mi pare però che non si limiti a qualcosa di questo tipo, per quanto riguarda l'analisi, mentre mi sembra più che sufficiente per quanto riguarda l'elaborazione del lutto effettivo. Invece, nel caso dell'analisi, la questione del lutto viene colta alla sua stessa radice, perché

il lutto di cui si tratta è il lutto del fallo, non del "caro estinto", e, trattandosi di questo, è evidente che la cosa non può risolversi se non nel simbolico, in quanto tale, quindi attraverso una vera e propria iscrizione di un'opera in quanto tale, non semplicemente al livello dell'ideale; mi sembra che si richieda un supplemento, rispetto a questo.

27 gennaio 1983.

## IX.

Castrazione, frustrazione, privazione.

Riprendiamo la nostra parziale lettura del seminario di Lacan su Il desiderio e la sua interpretazione dal 29 aprile del '59. Riprendo sommariamente quello che avevamo ripreso la volta scorsa da questo seminario a proposito della questione del lutto. Vi ricorderete che Lacan aveva messo la questione lutto al centro della sua lettura dell'Amleto, al centro di quella questione amletica, per l'appunto, di quel "essere o non essere" attorno a cui abbiamo visto oscillare la posizione malinconica. Ed è proprio al cuore, per così dire, della questione del lutto, così come Lacan ci ha permesso di articolare la volta scorsa, che si delinea la funzione del fallo, del fallo in quanto oggetto di cui il soggetto deve fare il lutto per giungere a porsi in una relazione con il proprio desiderio che non lo consegna all'impotenza nevrotica. E' naturalmente della castrazione che stiamo parlando.

	termine	oggetto	agente
castrazione	S	I	R
frustrazione	I	R	S
privazione	R	S	I

## 1.

Ho scritto alla lavagna uno schema (tratto appunto da questo seminario di Lacan) che ci può consentire di articolare i rapporti fra le tre funzioni della castrazione, della frustrazione (o, per meglio dire, Versagung) e della privazione. Mi sembra che sia utile per chiarire i loro rapporti reciproci. Seguendo Lacan, cominciano dalla seconda, cioè propriamente dalla Versagung, "Disdetta", si tradurrebbe più propriamente che con frustrazione. Lo schema ci consente di articolare que-

ste tre funzioni in relazione a tre punti di riferimento e cioè: l'agente, l'oggetto e l'azione stessa in cui ognuna di queste tre funzioni consiste. Dove c'è scritto "termine" in realtà ci si riferisce all'azione stessa della funzione. Cominciamo, dunque, dalla Versagung, da ciò che impropriamente viene tradotto con frustrazione e, seguendo Lacan, cerchiamo di definirne prima di tutto l'agente. Chi è, si chiede Lacan in questo testo, l'agente della Versagung? La madre naturalmente, ma non la madre in quanto reale (vedete infatti che nel luogo della madre leggiamo S, cioè il simbolico), ma appunto la madre simbolica, cioè la madre come luogo della domanda. E in quanto è all'Altro che la domanda viene rivolta, che l'Altro può farsi agente di una frustrazione con una sospensione della risposta in cui consiste la disdetta.

La madre in quanto reale (la madre in quanto reale sappiamo che è la madre in quanto si sottrae, cioè la madre onnipotente) solo con il suo sottrarsi apre la strada alla possibilità della simbolizzazione, in quanto il suo stesso sottrarsi, cioè il suo stesso esser reale, viene preso in quella alternanza di presenza e di assenza che costituisce il nucleo di ogni possibile simbolizzazione. Cito a questo proposito un brano del seminario cui mi riferisco, che dice così:

"E' in quanto la madre come tale, luogo della domanda d'amore, è prima di tutto simbolizzata nel doppio registro della presenza e dell'assenza, che essa si trova in posizione di dare il via geneticamente alla dialettica del desiderio. In quanto madre reale essa fa diventare ciò di cui il soggetto è privato realmente - il seno, per esempio - un simbolo del suo amore".

Troviamo dunque che a livello della Versagung l'agente è simbolico, cioè la madre come luogo della domanda. L'oggetto è l'oggetto reale, ma l'azione in cui consiste la stessa disdetta è un'azione immaginaria. In che senso è immaginaria? Nel senso che ciò che verrebbe sot-

tratto al soggetto a livello della disdetta non gli è sottratto nel reale. E' soltanto a livello della privazione che c'è una reale sottrazione di un oggetto, ma soltanto nella misura in cui l'agente della disdetta è simbolico il soggetto può pensare che qualcosa - l'oggetto in quanto reale - gli venga per l'appunto sottratto.

Per differenza dalla disdetta risulterà più chiaro in che cosa consiste la castrazione. A livello della castrazione è invece il soggetto in quanto reale che costituisce l'agente dell'azione in cui la castrazione consiste. Ciò in qualche modo l'abbiamo dimostrato la volta scorsa quando abbiamo visto che è a spese del soggetto in quanto reale, cioè in quanto geneticamente determinato, in quanto dotato di un corpo, che si pone il problema della castrazione. E' insomma il soggetto in quanto reale che della castrazione avrà da pagare il prezzo, sacrificando il simbolico (poiché la castrazione in quanto azione è un'azione simbolica) quella famosa "libbra di carne" di cui parla Shakespeare nel Mercante di Venezia. Tuttavia, questa libbra di carne non è situabile nel reale; è situabile piuttosto nell'immaginario. Cioè, l'oggetto della castrazione è un oggetto immaginario ( è il  $-\psi$  ) con cui possiamo indicare il fallo. Detto questo, mi sembra opportuno leggervi per intero una pagina di questo seminario che mi sembra significativa, significativa per l'oggetto stesso del nostro seminario di quest'anno. Dice dunque Lacan che la castrazione riguarda ciò che:

"...da qualche tempo mi sembra che i filosofi cerchino di articolare a proposito della natura singolare dell'azione umana".

E' sempre di un'azione che si tratta in tutte e tre le funzioni che ho indicato prima. Ma più in particolare è proprio dell'azione che si tratta a livello della castrazione, in quanto a questo livello l'azione si determina come azione simbolica. E quindi la castrazione, fra le tre, è la funzione che riguarda più da vicino ciò che

Lacan indica qui in questo brano che vi sto leggendo come azione umana: l'azione umana non potrà essere evidentemente che un'azione simbolica. Continuo nella lettura:

"Non è possibile accostarsi al tema dell'azione umana senza accorgersi che, quanto all'illusione di non so che cominciamento assoluto che sarebbe il termine ultimo in cui si può notare la nozione di agente, c'è qualcosa che suona falso. Questo qualcosa che suona falso, attraverso i tempi, hanno cercato di introdurcelo nella forma di diverse speculazioni sulla libertà che è al tempo stesso necessità. E' questo il termine ultimo a cui i filosofi sono giunti ad articolare qualcosa, cioè che non c'è altra azione vera che di mettervi in qualche modo in linea con le volontà divine. Ci sembra che perlomeno possiamo pretendere qui di apportare qualcosa di un registro del tutto diverso con la qualità particolare di questa articolazione, quando diciamo che il soggetto in quanto reale ha la proprietà di essere in un rapporto particolare con la parola, rapporto che condiziona in lui quelle eclissi, quella mancanza fondamentale, che lo struttura come tale a livello simbolico nel rapporto alla castrazione. Non è un lingotto d'oro, un apritisesamo, qualcosa che ci apra tutto. Ma vale forse la pena di sottolineare che qui comincia ad articolarsi qualcosa, qualcosa che non è mai stato detto".

Se vi ho letto questo lungo brano (ripeto, sono costretto a legervi dei lunghi brani di questo seminario dal momento che è ancora inedito), ma se vi ho letto per intero questo lungo brano, è perché ci consente di situare al giusto posto la questione della castrazione nel nostro stesso percorso, e ciò in particolare grazie al riferimento alla filosofia. Ciò di cui si tratta in questo brano è nienteme-

no che il rapporto fra la castrazione in quanto funzione eminentemente simbolica e quel problema della cosiddetta libertà dell'azione che costituisce il fondo ultimo, il problema centrale di ogni riflessione etica in quanto tale. In altri termini, è proprio la questione della castrazione la cerniera che ci può permettere di articolare la clinica psicanalitica con la riflessione etica. Non, evidentemente, per fare della filosofia, anche se beninteso non c'è niente di male a fare della filosofia di tanto in tanto, ma piuttosto perché è l'unica cosa che ci consenta di fare della clinica psicanalitica qualcosa di diverso da una psicologia. Vedete dunque che in questo brano la posizione di Lacan è di una singolare modestia: insisto nel dire che il fatto che la psicanalisi abbia contribuito alla posizione di questo problema, di questo problema dell'azione umana, per intenderci, con la nozione della castrazione, non è precisamente un "lingotto d'oro", non è un "apritisesamo", è tuttavia "qualcosa che non è mai stato detto". Si tratta né più né meno che di quella minima eppure fondamentale differenza che avevamo visto poco fa, cioè qualche seminario fa, costituire l'unico effettivo avanzamento che vi sia stato nella riflessione etica dal Simposio a Freud. Tuttavia, se di un qualcosa di nuovo si tratta, bisognerà che le conseguenze di questo qualcosa di nuovo che l'esperienza della psicanalisi ha introdotto, quanto ad una possibile impostazione del problema essenzialmente etico della libertà dell'azione umana, bisogna, dicevo, che le conseguenze di questa introduzione di un elemento nuovo si facciano sentire non solo a livello della teoria ma anche a livello della pratica. E' in questa ottica e sul filo di questa problematica che sto cercando di fare insieme a voi la lettura di almeno una parte di questo seminario di Lacan, perché mi sembra fra tutti i testi di Lacan quello che sicuramente più si avvicina alla questione stessa che per noi, ricordiamolo, è quella di trovare un eventuale fondamento del desiderio nel reale. A venire introdotto è qualche cosa su cui fondare la nostra azione, cioè l'atto analitico, qualche cosa di più solido della nozione filosofica del



bene. Vedremo poi, man mano che procederà la nostra lettura di questo seminario di Lacan, quale conseguenza questo avrà per quanto riguarda il nostro assunto. Dice dunque Lacan poco dopo:

"Allora, che cosa apparirà al livello della privazione, cioè al livello di ciò che diviene il soggetto in quanto è stato simbolicamente castrato?".

Fate un attimo di attenzione. Queste tre funzioni, è del tutto evidente dallo schema (anzi l'interesse dello schema mi sembra che sia proprio questo), sono articolate reciprocamente, per il fatto stesso che vedete che il reale, il simbolico e l'immaginario non capitano mai assieme nella stessa colonna. Dicevo, a livello della privazione non ci troviamo dinanzi ad una nozione da opporre in qualche modo a quella della castrazione e a quella della disdetta. Si tratta piuttosto di vedere come ognuna di queste tre funzioni implichi necessariamente anche le altre due. Ciò che Lacan si è chiesto nella frase interrogativa che ho appena letto è appunto: che cosa comporta, a livello della castrazione, cioè a livello del reale che può essere messo in giuoco nella castrazione, l'azione in cui la stessa castrazione consiste? In altri termini, di che cosa mancherà realmente il soggetto castrato?

A. DAVANZO: - Sono funzioni contemporanee?

Contemporanee? Forse la questione se sono funzioni contemporanee o non contemporanee ci metterebbe fuori strada, in quanto, come cercheremo di vedere fra poco, si tratta di considerarle in una sincronia. Se ci mettessimo nell'ordine di pensiero di una diacronia o di uno sviluppo, inevitabilmente perderemmo ciò che costituisce la loro specificità.

Dal punto di vista strettamente logico non c'è una prevalenza di nessuna delle tre funzioni sulle altre; sennonché la castrazione ha una prevalenza propriamente simbolica, in quanto è l'unica che manifesta un'azione in quanto simbolica. E il simbolico ha evidentemente per noi, cioè in quanto ne parliamo, una prevalenza sull'immaginario

e sul reale. Ma ce l'ha soltanto in quanto ne stiamo parlando, cioè soltanto a livello della parola la castrazione assume questo privilegio rispetto alla disdetta e rispetto alla privazione.

2.

Ci stavamo chiedendo che cosa mancherà realmente al soggetto in quanto soggetto alla castrazione. La questione è evidentemente fondamentale perché, ripeto, è del desiderio che stiamo parlando ed è attraverso questo parlare del desiderio che stiamo puntando al fondamento reale del desiderio stesso. Ebbene, che cosa mancherà realmente al soggetto castrato? Realmente, al soggetto castrato, è del tutto evidente dallo schema, non manca assolutamente nulla. L'oggetto della privazione è, in altri termini, un oggetto simbolico. Vediamo in che senso. Continuo con la citazione:

"Ma è stato castrato al livello della sua posizione come soggetto parlante, non a livello del suo essere, di quell'essere che deve fare il lutto di ciò che ha portato in sacrificio, in olocausto alla sua funzione di significante mancante".

In altri termini, ciò che al soggetto della castrazione viene a mancare non è, evidentemente, realmente la "libbra di carne" di cui parla Shakespeare. Il soggetto della castrazione esce indenne, quanto al proprio essere, quanto al proprio essere di soggetto, beninteso. E quando dico quanto al proprio essere lo faccio nel senso in cui Lacan, nello stesso seminario, definisce l'essere come il reale in quanto è preso nelle strutture del simbolico. Quanto al proprio reale preso nelle strutture del simbolico, dunque, il soggetto esce indenne dalla castrazione. L'oggetto della privazione è un oggetto essenzialmente simbolico, è cioè ciò che il soggetto deve portare in olocausto, deve sacrificare, per potersi inscrivere come soggetto all'interno della catena significante, cioè per potersi inscrivere come quel significante che manca nel luogo dell'Altro. In che senso, dunque, il sog-

getto è realmente privato di qualcosa nella castrazione? Se la privazione riguarda soltanto qualcosa di simbolico, ciò significa che è privazione nel senso che sarà d'ora in poi il suo fondo naturale ad apparire al soggetto come perduto: perduto in quanto definitivamente ed irrimediabilmente tradotto su di un registro del tutto diverso.

In altri termini, è a partire dalla castrazione che il soggetto è effettivamente, realmente privato di qualche cosa, se no non ci sarebbe luogo per una funzione della privazione distinta da quella della castrazione: ma è realmente privato, diciamo, di se stesso in quanto reale. E' realmente privato di quella relazione, per così dire, vergine, che potrebbe stabilire con la sua propria determinazione genetica, fisiologica ed istintuale se, invece di essere soggetto della parola, fosse semplicemente un soggetto dell'istinto. Ma è del tutto evidente che dire "soggetto dell'istinto" è un controsenso perché non c'è un soggetto dell'istinto, perché che ci sia il soggetto, come sappiamo, dipende dal significante. Continua Lacan:

"Difatti questo diventa molto più chiaro da quando impostiamo il problema in termini di lutto. In termini di lutto, è nella misura in cui possiamo scrivere sul piano in cui il soggetto è identico alle immagini biologiche che lo guidano, che costituiscono per lui il solco preparato dal suo behaviour, di ciò che lo attirerà per tutte le vie della voracità e dell'accoppiamento, è qui che qualcosa è preso, è marchiato, è sottratto su questo piano immaginario: ciò che fa del soggetto come tale qualcosa di realmente privato. Questa privazione che la nostra contemplazione, la nostra conoscenza non ci permette di reperire, di situare da nessuna parte nel reale, perché il reale in quanto tale si definisce come sempre pieno".

Vedete che procedo molto lentamente nella lettura di questo testo,

soffermandomi su tutti i singoli passaggi che Lacan compie. Se mi do tanta pena di fare un'analisi così dettagliata del testo di Lacan, cosa che come avrete visto non ho fatto in nessun'altra occasione, è perché questo testo, ripeto, mi sembra fondamentale. Mi sembra insomma che delinei qualche cosa che è la chiave di volta dell'intera teoria.

Ma, proponiamo di nuovo la questione: di che cosa è privato il soggetto parlante? E' privato, appunto, come dicevo prima, del suo piano biologico, del suo piano istintuale, di tutto ciò che lo porrebbe in una relazione immediata a livello, dice Lacan, della voracità o dell'accoppiamento. A partire dal fatto di essere soggetto della parola, di essere soggetto rappresentato da un significante, ciò che il soggetto perde è questo rapporto, altrimenti immediato, con il piano istintuale, cioè con il piano di ciò che sarebbe stato per lui un semplice bisogno.

E' a partire da qui, quindi a partire dalla castrazione, che il piano istintuale del bisogno pare al soggetto come un alcunché di perduto, e non solo gli pare ma è effettivamente perduto; ed è a partire da ciò che dal registro dell'istinto si passa nel registro del pulsionale. Tuttavia, dice Lacan, la perdita di cui si tratta a questo livello, cioè nella privazione, non è una perdita reale. Sarebbe piuttosto, direi, la perdita del reale del soggetto in quanto il soggetto, al reale, non avrà altro accesso se non passando per il fatto di costituirsi come un taglio nella catena significante. Questa perdita, dunque, non possiamo situarla da nessuna parte nel reale, perché il reale stesso, il reale suo, cioè di lui soggetto, non gli apparirà se non come marchiato dal significante. Tra il soggetto e il reale, in altri termini, interviene la barra, lo sbarramento del significante.

C'è una questione che potreste porre su questo, a partire da questo brano che ho poco fa finito di leggere, segnatamente laddove Lacan dice che non ci può essere una perdita nel reale perché il reale si definisce come sempre pieno. Effettivamente c'è qui una contraddizione

da sciogliere nel testo: è una contraddizione che riguarda la nozione stessa del reale. Perché, se il reale lo definiamo come sempre pieno, come concepire che nel reale qualcosa possa fare buco? Ma che qualcosa nel reale faccia buco è precisamente ciò che definisce la funzione del lutto. Ricordate la volta scorsa che abbiamo definito il lutto proprio in relazione al fatto che il lutto cerca di colmare simbolicamente una perdita nel reale. Difatto, se il reale lo pensiamo come sempre pieno, guarda caso è questo "sempre pieno" la determinazione con cui Parmenide definiva invece l'essere. Come concepire che nel reale possano esserci delle discontinuità? Tuttavia dobbiamo supporre che nel reale ci siano delle discontinuità, se non dei buchi, se vogliamo intendere non solamente il perché del lutto, ma anche semplicemente il perché del linguaggio, il perché del significante. Senza quell'alternanza di presenza e di assenza da cui, come testimonia il giuoco del rocchetto, prende spunto ogni catena simbolica, non ci sarebbe alcuna possibilità di articolazione di un qualcosa dell'ordine del significante. Dire dunque che il reale è discontinuo significa semplicemente dire che il reale non va senza il simbolico. Quel minimo avanzamento che la psicanalisi ha costituito rispetto alla filosofia, in definitiva, potrebbe essere osservato anche a questo proposito, poiché se la filosofia poteva, con Parmenide per esempio, definire l'essere come identico in qualche modo al reale, e cioè come pieno, è perché "dimenticava" che l'essere non è semplicemente il reale, ma è il reale in quanto preso nelle strutture del simbolico. La trovata della psicanalisi è che non c'è reale senza simbolico. Per noi si tratta di vedere come ciò si traduca sul piano della pratica. Sicché ciò che accade nel lutto, cioè nel fatto che un determinato oggetto realmente scompaia, scompaia nel reale, e che, se nel reale è la perdita, non è tuttavia nel reale che essa si fa sentire, ma nel simbolico. Non è, in altri termini, nel reale che il caro estinto lascia un vuoto, ma precisamente nel simbolico, senza di che non ci sarebbe una possibilità di elaborare un lutto. E' del tutto evidente che, quanto al reale, non c'è alcuna differenza fra

un soggetto vivo ed un soggetto morto; quanto <sup>al</sup> reale non c'è alcuna differenza tra la vita e la morte. E tuttavia questo non toglie che la perdita si faccia sentire per il soggetto, ma che vi si faccia sentire appunto a livello del simbolico.

Per ciò che riguarda la castrazione, la perdita di cui si tratta a livello della privazione, cioè a livello di ciò di cui il soggetto è, nella castrazione, privato, la perdita è quella di questa immediatezza che il soggetto avrebbe nel suo situarsi rispetto all'istinto, cioè sul piano, diciamo, della natura. Difatti, continuando nel suo discorso, Lacan osserva (e qui non cito testualmente ma riassumo) che qui si ritrova il senso di quella osservazione della filosofia esistenzialista (non dimentichiamo che Lacan dice queste cose nel 1959), per cui è il soggetto a introdurre nel reale una nullificazione. Il problema del negativo, che è evidentemente uno dei problemi di fondo della riflessione filosofica, si pone precisamente a partire dalla privazione in quanto privazione di questa immediatezza che il soggetto avrebbe nel suo far presa a livello dell'istinto. Ma, continua Lacan, e qui cito testualmente:

"Noi chiamiamo questo  $-\psi$ , cioè ciò che Freud ha appuntato come l'essenziale del marchio nell'uomo del suo rapporto al logos, cioè castrazione, qui effettivamente assunta sul piano immaginario. Sul piano immaginario in quanto è immaginario l'oggetto, cioè il  $-\psi$ . Vedrete in seguito che questa connotazione  $-\psi$  ci servirà a definire ciò di cui si tratta nell'oggetto a del desiderio così come appare nella nostra formulazione del fantasma".

E poco dopo continua:

"È quest'oggetto che sostiene il rapporto del soggetto a ciò che egli non è. Così andiamo un po' più in là di ciò che la filosofia tradizionale e esistenzialista ha formulato nella forma della negatività o della nullificazione del soggetto esisten-

te. Ma aggiungiamo: a ciò che non è in quanto non è il fallo".

E ancora poco dopo:

"ma la posizione radicale, quella del soggetto a livello della privazione del soggetto in quanto soggetto del desiderio come tale, è di non essere il fallo, cioè di essere a sua volta per così dire un oggetto negativo".

Mi sembra che abbiamo qui su che riflettere.

3.

Diciamo così: al soggetto in quanto tale la castrazione non assicura minimamente, nonostante il sacrificio della famosa libbra di carne, cioè del  $-\varphi$ , di partecipare del luogo dell'Altro, cioè del luogo dei significanti, nel modo in cui avevamo detto precedentemente che non gli assicura di trovare una denominazione nella catena simbolica in quanto soggetto. Gli assicura semplicemente di trovarsi a potersi situare in quanto significante mancante, cioè in quanto discontinuità.

La castrazione è né più né meno che questo. Non è altro che il fatto che il soggetto è, come oggetto, un oggetto semplicemente negativo, e questo senza alcuna via d'uscita. La castrazione è semplicemente il fatto che il soggetto non trova nella catena significante un significante che lo rappresenti proprio come soggetto.

Detto questo, dopo aver commentato nei termini che ho ripreso questa sera, lo schema che ho segnato alla lavagna, Lacan ritorna al testo di Amleto. Tutto ciò si iscrive nella lettura dell'Amleto che sta facendo, per notare che nel testo di Shakespeare, trattandosi per l'appunto di un lutto, si parla in continuazione del fallo. Quando si parla del lutto è sempre la questione del fallo che emerge in primo piano, e adesso non sto naturalmente a riprendere tutta la lettura che Lacan fa dell'Amleto, ma è del tutto evidente come la questione del fallo in-

cida in tutta la vicenda della tragedia; il fallo è sempre presente, in che veste? E' sempre presente soprattutto e nel modo più appariscente come fallo reale, quello di Claudio, l'usurpatore, quello di cui Amleto accusa la madre, letteralmente, di riempirsene, senza per questo aver compiuto il lutto della morte del proprio marito. Ciò che l'apparizione, il ghost, ha affidato ad Amleto è il compimento di questo lutto, diciamo la vendetta. Tuttavia Amleto, per tutto il tempo della tragedia, esita a compiere l'azione in cui dovrebbe consistere questo. Come spiegare l'esitazione di Amleto a colpire questo fallo reale che è letteralmente incarnato da Claudio, dall'usurpatore?

Sapete che in principio esita perché non è sicuro di ciò che l'apparizione gli ha detto; quando, dopo la famosa play-scene, ne ha ormai la certezza, tuttavia esita ancora. Per esempio incontra Claudio ingiunocchiato nella cappella a pregare e non l'uccide perché - dice - non è così, non è per salvare la sua anima che lo deve uccidere. E successivamente trova mille altri pretesti per rinviare la cosa. E' soltanto - dice Lacan - nel momento in cui è egli stesso ferito a morte che riuscirà a colpire questo fallo. Del resto - dice Lacan - Shakespeare nel testo fa dire chiaramente ad Amleto qual è la funzione di Claudio. Glielo fa dire quando Amleto, nel suo finto delirio, definisce Claudio "a thing of nothing"; "una cosa da niente"; una cosa di non-cosa s' direbbe in inglese. E Lacan per dimostrare che questa "thing of nothing" è né più né meno che una metafora per il fallo, si riferisce ad un sonetto di Shakespeare, in cui la cosa è del tutto evidente ed esplicita. Per dimostrarvelo, dal momento che la questione mi sembra di un certo rilievo e dal momento che ci permetterà forse in seguito di articolare il fallo con la Cosa e con il niente, ho pensato di leggervi questo sonetto cui fa riferimento Lacan nel testo citato. Si tratta del sonetto n° 20 della raccolta. Ve lo leggo in una traduzione che ho preparato a vostro uso e consumo perché la traduzione di cui disponevo non esprimeva in nessun modo la questione di cui si tratta qui. Questo sonetto è uno dei primi fra quelli che, nella raccolta, parlano direttamente



dell'amore del poeta per il famoso fair youth, laddove tutti quelli precedenti, guarda caso, erano stati dedicati ad esortazioni da parte del poeta, al giovane, a sposarsi, cioè ad avere eredi.

Una lettura dei sonetti di Shakespeare in questo senso sarebbe per noi estremamente interessante, nella misura in cui ci dimostra come tutta la questione dell'amore (e questi sonetti di Shakespeare sono una vera e propria summa, l'ultimo frutto, quello più maturo e più complesso di tutta la poesia d'amore dal medioevo sino al rinascimento) ruoti intorno per un verso alla questione del fallo, per un altro verso alla questione del lutto.

Non possiamo adesso avventurarci (vedremo dopo casomai se ne avremo il tempo), in una lettura dei sonetti di Shakespeare. Volevo leggervi questo, tanto per darvi alcune indicazioni e chiarire alcune svolte del seminario di Lacan, che appunto fa riferimento a questo testo, in rapporto alla lettura dell'Amleto. Il sonetto dice più o meno così:

"Volto di donna ti dette natura,  
Signor Signora della mia passione,  
Cuore di donna ma che non snatura  
L'incostanza che donna sempre oppone.  
Un occhio meno falso ch'ogni oggetto,  
Dà luce se, splendente, lo colpisce,  
Aspetto d'uomo, pure oltre ogni aspetto,  
Che gli occhi a questi, a quelle il cuor rapisce.  
Donna tu fosti dapprima creato,  
Finché nel farti natura si pente  
E aggiunge la cosa che mi ha privato  
Di Te, che nel mio desiderio è niente.  
Ma se alle donne eresse quel tesoro,  
Mio sia il tuo amore e l'uso sia loro".

Il punto nodale del sonetto, naturalmente, almeno per l'ottica in cui lo stiamo leggendo, è laddove intervengono questi due termini "thing" e "nothing". Il verso originale suona così: "By adding one thing to my purpose nothing".

Su questo testo in cui ricorrono questi due termini thing e nothing si basa Lacan per dire che, quando Amleto parla di "cosa da niente" si riferisce né più né meno che al fallo. E dice così:

"I termini "thing" e "nothing" sono qui impiegati rigorosamente e non lasciano nessun margine al dubbio che facciano parte del vocabolario di Shakespeare. Ma che questo vocabolario sia familiare dopotutto qui è una cosa secondaria; l'importante è che, se andiamo oltre, potremo penetrare in quella che è la posizione stessa creatrice di Shakespeare, la sua posizione che credo possa essere definita senza dubbio invertita sul piano sessuale, ma forse non perversita sul piano dell'amore".

E' evidente qui come, seguendo il testo di Lacan, ci troviamo sbalzati dal livello su cui avevamo condotto tutto il nostro precedente discorso, cioè quello del lutto, nel cuore di una faccenda sessuale, proprio per questa preminenza del fallo in quanto significativo privilegiato a livello sessuale. Di che cosa, dunque, sta parlando Lacan in questo brano? Questo sbalzo nell'argomentazione corrisponde però tuttavia curiosamente ad un punto che prima, nella lettura del Simposio, quando più direttamente avevamo affrontato la questione, avevamo lasciato da parte (l'avevamo lasciato da parte nel senso che non l'avevamo affrontata come la questione merita) cioè al punto di che rapporto ci sia fra l'amore e il desiderio. Se il Simposio non ci aveva consentito di articolare chiaramente la relazione fra questi due termini era perché, nella lingua greca, in cui il Simposio è scritto, questa distinzione, che per noi è abbastanza ovvia, fra amore e desiderio (anche se poi, quando andiamo a dire di che cosa parliamo quando parliamo di una cosa e quando parliamo dell'altra, difficilmente sapremmo distinguere chiaramente le cose), questa distinzione, dicevo, che per noi è quasi ovvia, per i greci è tutt'altro che netta. Del resto, nel Simposio si parla sempre e soltanto di eros. E in realtà questo termine possiamo tradurlo talvolta come desiderio, talvolta come amore. Tuttavia ciò di cui si parla nel Simposio è in primo luogo il desiderio in quanto desiderio sessuale. La cosa è del tutto evidente in tutti i testi ec-

cetto che, come abbiamo visto, nel discorso di Socrate. Con Socrate, in altri termini, inizia una trasformazione nella nozione di eros, tale che, ad un certo punto, in uno sviluppo anche storico di questa nozione, giungiamo a ciò che la nostra lingua indica come desiderio da una parte e come amore dall'altra. Non perché, beninteso, i greci non avessero altri termini oltre ad ἔρως per intendere ciò di cui si tratta, anzi ne avevano molti di più, di quanti non ne abbiamo noi. Per esempio ἔπιεσις, cioè la brama sessuale, οὐρόσις, il rimpianto, il languore, cioè il desiderio di qualche cosa che è perduto. E successivamente ciò che diventerà la ἀγάπη, che fra l'altro è il termine corrente attualmente nella lingua greca per designare l'amore. Come si è giunti dunque dal concetto greco arcaico dell'eros al concetto cristiano (e successivamente passato nella nostra lingua) dell'ἀγάπη, cioè dell'amore? Si è passati attraverso alcuni punti. Adesso non sto a farvi tutta una disquisizione su questo, ne indico almeno due. Uno è l'etica aristotelica, in cui la questione dell'amore - dell'amore di ciò che i traduttori latini dell'etica aristotelica tradurranno come amor benevolentiae, cioè della benevolenza, cioè di ciò che noi indichiamo con il "voler bene a qualcuno". Voler bene a qualcuno in greco suona letteralmente ἀγαθόν θέλειν, voler bene. Una traduzione del tutto letterale è possibile in questo caso. La benevolenza, il voler bene, non è certamente l'eros, è piuttosto la φιλία, l'amicizia. Del resto nel concetto di amicizia è incluso il concetto di amore; la radice linguistica è la stessa.

Successivamente da questa nozione di benevolenza, di φιλία, si passa al concetto cristiano di ἀγάπη, su cui vi invito a fare un attimo di attenzione perché è fondamentale quanto al nostro concetto, inconscio, di amore, cioè al concetto che è veicolato dalle lingue che noi parliamo. Dico noi ma, naturalmente, anche le altre varie lingue moderne, che si tratti del Liebe tedesco o del love inglese. Questo concetto di ἀγάπη come considerarlo? Mi sembrerebbe del tutto approssimativo e del tutto fuorviante considerarlo semplicemente come una sublimazione di eros.

Non è questo, mi pare, il punto. L'amore non è semplicemente una sublimazione del desiderio. Se dunque risaliamo al testo fondamentale e per quanto riguarda la teoria cristiana dell'amore nel senso dell' $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ , e cioè alle Lettere di Paolo, vediamo che questo amore viene definito come in opposizione alla legge: "Il regno della legge è finito, ora comincia il regno dell'amore", il che è per il nostro assunto del tutto fondamentale; ma l' $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  è definita non tanto da un suo carattere più o meno aereo, o più o meno sublimato rispetto all'eros, viene definita in un modo che mi sembra del tutto significativo nel nostro contesto; Tutto il testo sarebbe da leggere (è il famoso inno all' $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ ) ma mi limito a citare queste due parole:  $\sigma\acute{\upsilon}\ \zeta\eta\tau\epsilon\tilde{\iota}\ \tau\grave{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ . In altri termini l' $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ , l'amore, "non ha cura di ciò che le appartiene". La cosa mi sembra del tutto fondamentale se la confrontiamo a ciò che diceva Socrate nel Simposio cioè al fatto che eros veniva definito come desiderio di ciò che manca. Qui l' $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  compie, rispetto a questo concetto di eros, un capovolgimento assolutamente decisivo in quanto è definita come qualcosa che addirittura non si cura di ciò che ha, proprio al contrario dell'eros.

4.

Chiediamoci dunque: la distinzione fra amore e desiderio sarebbe allora forse quella fra  $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  e eros, cioè fra un amore che non si cura di ciò che ha e un amore che desidera ciò che gli manca? E' una prima ipotesi, non è detto che sia quella giusta. Se così fosse che ne sarebbe del fallo in quanto oggetto attorno a cui ruota in ogni caso tutta la faccenda? Il fallo, se è l'oggetto del desiderio, è forse anche l'oggetto dell'amore? Ma se così fosse che ne sarebbe di quella distinzione abbastanza tranchée, abbastanza netta, che stabilisce Lacan fra l'amore da una parte e il desiderio dall'altra? Fra l'amore in quanto non vi si tratterebbe di sesso e il desiderio in quanto invece la questione sessuale sarebbe in prima linea? La questione è evidentemente cruciale e ricordiamo da dove è venuta fuori nel testo di Lacan: era

venuta fuori dal fatto che Lacan definiva la posizione di Shakespeare nei Sonetti invertita sul piano sessuale ma non perversa sul piano dell'amore. La cosa viene lasciata lì in sospeso e costituisce comunque un punto abbastanza enigmatico. La questione, ripeto, è cruciale per la psicanalisi e per ogni psicanalista nella sua posizione, in quanto in definitiva di che cosa si tratta? Si tratta semplicemente di giustificare, perché mi sembra che vada giustificato, l'atto di Socrate nel momento in cui respinge con la sua, abbiamo detto, interpretazione, la seduzione di Alcibiade: cioè segnatamente ne va dell'essenza stessa dell'atto in quanto analitico. La questione è cruciale altresì perché ne va dell'intera questione dell'etica, cioè, diciamo, della psicanalisi come etica.

Prendiamo per esempio quella massima proposta da Lacan nel seminario su L'etica della psicanalisi, che suona più o meno così: "Hai tu fatto ciò che il tuo desiderio ti impone di fare?"

Questa domanda dovrebbe funzionare per Lacan come <sup>un</sup>vero e proprio criterio per una valutazione etica in senso psicanalitico. Tuttavia non nascondiamoci il fatto che una formula di questo tipo ha da essere intesa e valutata nella misura in cui non sfugge inevitabilmente ad una ambiguità, che non le proviene da nient'altro che dall'ambiguità insita nel concetto stesso di desiderio. Per alzare ulteriormente il tiro della questione, direi che il destino dell'insegnamento di Lacan nel nostro tempo dipende probabilmente proprio dal modo in cui avremo inteso questa formula, perché d'intenderla, ci possono essere diversi modi.

Da che cosa è data questa ambiguità che mi sembra di potervi segnalare? Mi sembra data dal fatto che, naturalmente, in quanto soggetti parlanti, quanto a manovrare il nostro desiderio siamo per definizione in panne. E siamo in difficoltà a questo proposito perché per la struttura stessa del desiderio, che comporta sempre un momento di non voler desiderare, come abbiamo cercato di dimostrare, c'è sempre per il soggetto una separazione, all'interno del suo desiderio, fra il desidera-

to e il desiderabile. Per il fatto insomma che è all'interno di questa distinzione fra il desiderato e il desiderabile - nella misura in cui il soggetto, che desidera, desidera desiderare qualcosa d'altro rispetto a ciò che desidera, se mi scusate il bisticcio, e nella misura in cui il desiderio è strutturato in questa maniera paradossale - che sorge la possibile ambiguità sul modo di intendere la massima lacaniana. Potremmo intenderla in due modi, ad una prima lettura. Quando Lacan si chiede "hai tu fatto ciò che il tuo desiderio ti impone" potremmo intendere questo "tuo desiderio" come ciò che il desiderio è per il soggetto, come ciò che dà corpo al desiderio, nel suo presentarsi alla coscienza del soggetto. E tuttavia questa possibilità vediamo subito che ci è sbarrata, per il fatto che, se si trattasse semplicemente di questo, non si capirebbe che cosa ci starebbe a fare la psicanalisi. In altri termini, la psicanalisi diventerebbe una sorta di gnosticismo che starebbe lì a giustificare qualunque desiderio. La psicanalisi diventerebbe, in altri termini, una sorta di religione della liberazione: "Siamo giustificati, quindi possiamo fare tutto ciò che vogliamo". E' del tutto evidente che questa posizione gnostica, che pure storicamente è stata qualche volta sostenuta, non è difendibile quanto alla psicanalisi.

Un'altra ipotesi di lettura potrebbe essere: dobbiamo fare ciò che il nostro "vero" desiderio ci impone. Mettiamo questo "vero" tra virgolette, prima di chiederci che cosa può significare. Perché, in definitiva, chi ci garantirà che ciò che desideriamo, ciò che crediamo di desiderare, è effettivamente ciò che desideriamo? Che cosa potrebbe essere allora un desiderio vero da opporre ad un desiderio falso? Dovremmo intendere per desiderio vero, che so io, il desiderio inconscio? Ma in realtà il desiderio inconscio è la cosa più sconclusionata che ci sia sulla faccia della terra, e non si distingue assolutamente in nulla dal desiderio trasgressivo in quanto tale. Dovremmo allora intendere per desiderio vero il desiderio in quanto identico alla legge. Ma che cosa potrebbe significare questo? E' questo ciò che dobbiamo valutare, visto

che il desiderio è in ogni caso sempre trasgressivo. Ma come farci una legge di queste trasgressioni? E come intendere la cosa altrimenti che al modo della filosofia e cioè di quel "mettersi in linea con le volontà divine" cui Lacan si riferiva poco prima, oltre il quale, diceva, la psicanalisi porta? Allora è evidente che in nessuno di questi due modi di intendere la frase di Lacan arriviamo da qualche parte. E' evidente che dobbiamo fare un salto per poter leggere questa frase in modo diverso.

Ora, per tornare a bomba, quando Lacan pone la questione del fallo è proprio per superare questa antinomia, è proprio per articolare la questione del desiderio in rapporto alla legge altrimenti che come questo "mettersi in linea con le volontà divine" che non ci porterebbe ad altro che ad una ennesima ripetizione dell'etica filosofica. Se tutta la psicanalisi dovesse servire semplicemente a questo, ebbene, tanto per parafrasare Shakespeare, sarebbe much ado about nothing, molto rumore per nulla.

Qual è, dunque, la terza possibilità che dobbiamo supporre di poter trovare per venir fuori da questa antinomia? Lacan sembra indicarla precisamente nell'ultimo dei brani che vi ho citato questa sera, quando dice che per il soggetto si tratta in ogni caso di compiere il lutto del fallo, ma nel senso di rinunciare ad esserlo.

Per Amleto, nella tragedia, nel testo che Lacan commenta in questo seminario, la questione si pone un attimo prima della sua morte, nel momento in cui riesce finalmente ad essere in sintonia con la propria azione. Rinunciare ad essere il fallo, in altri termini (ma è del tutto evidente che dobbiamo ancora capire che cosa intendiamo con questa espressione), serve per poter essere in sintonia con la propria azione. Dobbiamo supporre dunque che è questo che intendiamo quando parliamo di un desiderio che sia sottomesso alla legge. Tutto ciò è evidentemente nodale per il nostro assunto, in quanto per noi si tratta prima di tutto di capire verso che cosa è indirizzata l'azione analitica, l'at-

to analitico in cui consiste l'interpretazione, ed è questo l'oggetto in questa seconda parte del seminario di quest'anno.

A. DAVANZO: - In che rapporto stanno il fantasma e il lutto? Perché dicevi l'altra volta che il fantasma è un'azione che si deve portare a compimento e di fronte a cui il nevrotico recalcitra.

Io ho detto questo? Ma il fantasma non è un'azione. E' inagibile, del resto. Chiunque di voi provi a mettere in azione un fantasma e l'effetto sarebbe quanto minimo ridicolo. Non c'è se non la perversione che ci provi seriamente, cioè con impegno. Credo con degli effetti, del resto, assolutamente insoddisfacenti. Insoddisfacenti per il soggetto stesso, insoddisfacenti per lo meno per il fatto che l'azione deve essere poi iterata.

A. DAVANZO: - Vorrei provare a chiarire. L'azione che tu hai posto al termine del compimento del lutto è anche quella, se non mi sbaglio, prefigurata in qualche modo dal dettato del fantasma: "Tu sarai colui che"...

Ah questo, non sono molto d'accordo.

A. DAVANZO: - Per questo parlavo di azione rispetto al fantasma. Perché questa azione che segna il lutto è l'azione contenuta nel fantasma.

Eh, no! L'azione non è l'azione contenuta nel fantasma. E' forse questo il punto di inciampo del tuo ragionamento. L'azione di cui si tratta, al di là del compimento del lutto, non è assolutamente l'azione rappresentata nel fantasma. Il fantasma non può far altro che rappresentarla un'azione, ma rappresentarla nel senso di un soddisfacimento, soddisfacimento di un dato desiderio. Ora mi pare che sarebbe per lo meno curioso se lo scopo che si dovrebbe raggiungere fosse quello di mettere in azione o in atto il fantasma.

A. DAVANZO: - Non è la stessa cosa che voglio dire io. Voglio dire che se un'analisi è l'attraversamento di un fantasma e tu stesso hai detto che rispetto al fantasma tutto ciò a cui l'analisi può giungere è di ridurlo alla sua struttura essenziale, qualcosa di questo fantasma deve pur esserci nell'azione.



Vediamo se con un esempio ci intendiamo meglio. Quando Amleto finalmente riesce a compiere la sua azione, non si tratta certo dell'azione impostagli dal proprio fantasma. Ma si tratta dell'azione che è richiesta a lui da una struttura; è in altri termini a livello della legge che si pone per lui il problema di uccidere o non uccidere l'usurpatore. Sinché egli resta a livello del fantasma e incatenato all'impotenza rispetto a questa azione da compiere, non è perché non riesca a compiere l'azione che il suo fantasma gli configura, ma perché il suo fantasma gli impedisce, per l'appunto, di compiere qualunque azione. Per quanto riguarda, diciamo così, lo sbocco di un'analisi, per quanto possa valere questa approssimativa analogia che stiamo traendo dalla questione dell'Amleto, l'azione che si richiede al soggetto, quella che indicavo l'altra volta come una sorta di lasciar traccia altrove che nel proprio corpo, non è l'azione di cui si tratta nel fantasma; si tratta dell'azione che al soggetto è richiesta dalla struttura da cui è determinato. Tuttavia questa mia risposta non è una risposta esaustiva alla domanda che mi poni. Non è una risposta esaustiva in quanto fra gli elementi della struttura dobbiamo pure includere il fantasma del soggetto stesso e questo fantasma, in quanto fantasma sessuale, sarà inevitabilmente in contrasto con le esigenze che al soggetto vengono da altrove. In altri termini, sarà inevitabilmente in contrasto con la legge. E quindi ci risiamo con il solito paradosso del desiderio, che non viene risolto sicuramente dall'analisi. Non è eliminabile questa costituzione del desiderio, come non è eliminabile il fatto che il soggetto non possa costituirsi se non come un oggetto nullificato, che non possa costituirsi se non come un significante mancante. Eliminare una cosa vorrebbe dire automaticamente eliminare anche l'altra. Ma è proprio qui che si pone il problema che sto cercando di porre per tutto il corso di questo seminario; è proprio qui, cioè è dinanzi a questa impossibile risoluzione dell'antinomia del desiderio, che si pone la questione di che cosa possa essere un desiderio al di là del fantasma. Perché se una cosa a questo punto dovrebbe essere chiara è che

un desiderio al di là del fantasma non è semplicemente il "mettersi in linea con le volontà divine". In altri termini, l'adempimento del lutto risulta interminabile. Cioè non esiste un adempimento completo e totale del lutto. Non ci sono ferite che si rimarginino senza lasciare traccia. Ed è proprio qui che si pone la questione etica, in quanto si porrà essenzialmente ed esclusivamente a partire dal fatto che il soggetto non potrà sottrarsi a nessuna di queste due determinazioni, sia quella della legge sia quella del fantasma o, se vogliamo, dell'ideale. E bisognerà vedere come se la caverà il soggetto, preso fra queste due opposte dimensioni, che sono né più né meno, poi, se vogliamo, quelle che determinano l'imperativo del superio.

3 febbraio 1983.

X.

### Fallofania

Devo, prima di tutto ammettere che nell'affrontare la questione che avevo cercato di delineare, non so quanto efficacemente, giovedì scorso, mi trovo in una situazione di un certo imbarazzo, dovuto proprio alla complessità dell'argomento.

Cerchiamo dunque come al solito, di sillabare i termini minimi in cui possiamo porre prima di tutto la questione.

1.

Riprendendo le cose che cercavo di dire la settimana scorsa, mi sembra che il problema che avevo cercato di porre allora abbia per lo meno due aspetti fondamentali. Riprendendo il testo del seminario di Lacan che stiamo commentando nella seconda parte del seminario di quest'anno, la prima questione mi sembra che si possa porre in questi termini: se, come abbiamo cercato di dimostrare, l'analisi ha lo scopo di permettere al soggetto di elaborare quel particolare lutto che lo costituisce in quanto significante mancante nel campo dell'Altro, cioè ciò che, in modo abbreviato, abbiamo indicato come il lutto del fallo, sarà solo l'elaborazione di questo lutto, dice Lacan nel seminario, che dovrà permettergli di desiderare il fallo esclusivamente "come un oggetto nascosto". Si tratterebbe in altri termini, nell'analisi, di produrre questo desiderio per il fallo come oggetto nascosto. Ecco più o meno ciò che dice Lacan in questo seminario. Si tratta tuttavia per noi di intendere questo primo aspetto della questione, di intendere che cosa voglia dire desiderare il fallo come un oggetto nascosto. In secondo luogo (e questo è il secondo aspetto della questione), Lacan in questo testo, ma non solo, distingue nettamente, tanto nettamente da opporli, l'amore e il desiderio. Di come la questione si pone in Lacan, abbiamo già fatto cenno: il primo, cioè l'amore, fonda-

talmente non riguarda il sesso, mentre evidentemente il secondo, in quanto desiderio sessuale, non può prescindere. Come manovrare però quest'opposizione di amore e desiderio, per quanto riguarda ciò che avviene a livello d'esperienza di analisi, cioè diciamo, per intenderci, nel transfert, e come manovrarli soprattutto in rapporto a ciò che l'analisi è supposta dover produrre? Come manovrarli, come inserirli, questi due termini, in relazione a ciò che nella prima parte del seminario abbiamo cercato di articolare a partire dal testo del Simposio e da ciò che vi ho solo di sfuggita accennato, quanto alla distinzione introdotta dal cristianesimo, ma passata nella lingua, tra Eros, da una parte, e Agape dall'altra? Eros e Agape corrisponderebbero, in altri termini, alla opposizione di desiderio e amore? Oppure no? Come intendere un amore che andrebbe senza desiderio? Sono tutte questioni che qui naturalmente lascio aperte, ma che cercheremo man mano di riprendere.

Cominciamo da questo secondo aspetto della questione: che rapporto possiamo istituire e intuire tra il desiderio, da una parte, e l'amore dall'altra? Come dicevo, si tratta di una questione non indifferente nell'esperienza quotidiana della psicanalisi, dove il problema di ciò che Freud chiamava amore da transfert si pone ad ogni pie' sospinto. Seguendo dunque la tattica che ho scelto di seguire in questa seconda parte del seminario, quella di leggere e discutere questo seminario di Lacan su Il desiderio e la sua interpretazione, cerchiamo, seguendo il filo della sua esposizione, di trovare degli elementi per poter, se non dirimere, per lo meno chiarire la questione.

Questa sera cerchiamo di ripercorrere il seminario successivo a quello di cui abbiamo parlato la settimana scorsa, e precisamente quello del 13-5-59. Questo seminario inizia, non a caso mi pare, con una riflessione che sembra un excursus da parte di Lacan, in cui, aprendo il seminario, dice così (non cito testualmente per ora, vi riassumo la questione): non cessa di farci riflettere il fatto che la psicanalisi duri. Mentre tutte le altre varie tecniche terapeutiche, apparentemen-

te affini alla psicanalisi, hanno avuto un periodo, di solito molto breve, oltre il quale si sono praticamente estinte, il fatto che la psicanalisi al contrario di queste diverse pratiche terapeutiche duri, deve metterci sull'avviso che non si tratta, nel caso della psicanalisi, di una semplice pratica terapeutica. Se dura è perché la psicanalisi, a differenza delle altre pratiche, riguarda qualche cosa del desiderio in quanto tale. Tuttavia, dice Lacan (per intendere, naturalmente, il suo discorso, dobbiamo tener conto che è stato fatto nel '59), gli analisti (beninteso qui si riferisce alla psicanalisi che, in quel periodo, poteva sembrare che fosse l'unica, cioè, diciamo, la psicanalisi di matrice anglosassone) misconoscono questa caratteristica della psicanalisi quando propongono come fine, come scopo, come meta dell'analisi ciò che Lacan chiama qui la normalizzazione del desiderio, che consisterebbe nel fatto che il desiderio avrebbe da adeguarsi a ciò che il vocabolario della psicanalisi di allora indicava come la realtà. Cioè precisamente a qualche cosa che, invece, Freud non ha fatto altro che mostrare come fosse irriducibile al desiderio, sino al punto da opporre, per lo meno nella prima topica, il principio di realtà al Lustprinzip, cioè al principio di piacere e principio di desiderio, stante l'ambiguità che questo termine Lust ha nella lingua tedesca. Tuttavia, dice Lacan, il desiderio, in quanto irriducibile alla realtà, non si organizza in forma armonica, coerente con ciò che possiamo definire un mondo. Dice successivamente così (cito più o meno testualmente, salvo restando il fatto che la trascrizione di cui dispongo non è sufficientemente attendibile):

"Il fatto è che la storia del desiderio si organizza in un discorso che si sviluppa nell'insensato (è questo l'inconscio), in un discorso i cui spostamenti e le cui condensazioni sono senza dubbio ciò che questi spostamenti e queste condensazioni sono nel discorso, cioè metonimie e metafore, ma metafore che non generano, a differenza della metafora,

nessun senso, spostamenti che non portano nessun essere e in cui il soggetto non riconosce qualcosa che si sposta. E' intorno all'esplorazione di questo discorso dell'inconscio che si è sviluppata l'esperienza dell'analisi, dunque attorno a qualcosa che possiamo chiamare la diacronia del discorso. Ciò che costituisce l'essenza del nostro discorso, ciò in cui si situa ciò che cerchiamo di cogliere quanto a quel che ne è del desiderio è il nostro sforzo per situarlo nella "sincronia".

Il brano che vi ho appena citato mi sembra significativo, prima di tutto, direi, per quella sorta di smentita che, in via anticipata (perché siamo nel '59), viene data a quelle letture, che pure sono state fatte di Lacan, per cui il desiderio comporterebbe un qualche rapporto con la verità, sino quasi a sostituirvisi, mentre l'interesse di questo brano sta proprio nel fatto che si dimostra come il desiderio in quanto desiderio inconscio è un desiderio che procede non certo nella verità, ma piuttosto nell'insensato, cioè in qualche cosa che con il registro della verità non ha nulla a che vedere. Secondariamente, l'interesse del brano che vi leggevo mi sembra consista nel fatto di opporre, per gli scopi che poi vedremo, la dimensione diacronica in cui si svolge il discorso (e precisamente quel particolare discorso che chiamiamo l'inconscio) a quella sincronia, cioè in definitiva a quella dimensione strutturale, che l'analisi deve cercare di mettere in rilievo, di cogliere, e, ove occorra, di inventare, di produrre.

2.

Vi chiedo scusa dunque se, come al solito, questa sera seguo un po' pedissequamente il testo del seminario, ma preferisco non saltare nessuno dei passaggi, perché a questo punto la questione verso cui ci stiamo avventurando e che non so fino a che punto sono riuscito a

rendervi afferrabile nelle cose che ho detto giovedì scorso e questa sera all'inizio, è talmente complessa che questa cautela mi sembra del tutto doverosa. Seguendo dunque il percorso di questo seminario di Lacan vediamo che prende le distanze dal modo in cui la questione del desiderio nei suoi rapporti con la realtà veniva impostata in quel genere di psicanalisi cui facevo riferimento prima, e che per esemplificare, per rendere palpabile, percepibile, la sua distanza da queste posizioni, prende in esame un articolo di Glover che ha questo titolo significativo: Dalla relazione perversa allo sviluppo del senso di realtà.

E' evidente sin dal titolo che la questione che Glover tocca in questo testo è quella del rapporto tra la realtà e il desiderio, desiderio colto evidentemente a livello della perversione e cioè dove più problematico appare il desiderio stesso nei suoi rapporti con il soggetto. Vedremo infatti che successivamente, nel proseguimento del seminario, dovremo occuparci della perversione più da vicino di quanto abbiamo fatto gli altri anni. Ora, dice Lacan, commentando questo testo di Glover, se consideriamo, come fa lui, il desiderio come qualche cosa di omogeneo, almeno in linea di principio, alla realtà, cioè come qualcosa che prima o poi sarebbe possibile armonizzare con la realtà stessa, con le esigenze della realtà, il desiderio, così situato, comporta che sarà la sua maturazione a permettere al mondo di compiersi nella sua oggettività. In altri termini, l'ipotesi teorica da cui muove Glover, e, come lui, gran parte della psicanalisi del tempo, e anche di oggi del resto, è quella di considerare il desiderio come omogeneo alla realtà e di conseguenza di promuovere o di tentare di promuovere attraverso l'analisi una sorta di maturazione del desiderio stesso, che dovrebbe accordarsi con un concetto del mondo che sarebbe definito da un riferimento alla sua oggettività. E' del tutto evidente che un tale modo di impostare la questione misconosce quest'aspetto insensato del desiderio, sino a ridurre il desiderio stesso al registro istintuale. In altri termini lo scopo della psicanalisi sarebbe, in

questo modo di vedere la faccenda, quello di collegare il desiderio al suo oggetto adeguato, (sarebbe questa, in altri termini, la maturazione del desiderio) cioè, per dirla con una metafora, di mettere le spine giuste dentro le prese giuste. La conseguenza di tutto ciò qual è? Dice Lacan che inevitabilmente identificheremmo in questo modo la realtà adulta con un mondo di avvocati americani. Dopo di che spiega che cosa è un mondo di avvocati americani (la cosa viene dettagliata nei minimi particolari):

"Il mondo di avvocati americani mi sembra attualmente il mondo più elaborato, più spinto che si possa definire riguardo al rapporto con ciò che, in un certo senso, bisogna sentir chiamare realtà. Perché non vi manca nulla di un certo rapporto fondamentale di violenza essenziale nascosta, sempre presente, affinché la realtà, sin qui qualcosa che possiamo dire che non è elisa da nessuna parte e si estende fino a quelle raffinatezze di procedura che in questo mondo consentono di inserire ogni sorta di paradossi, di novità, che sono essenzialmente definite da un rapporto alla legge. Il rapporto alla legge è costituito qui essenzialmente dai raggiri necessari per ottenere la <sup>sua</sup> più perfetta violazione. Ecco il mondo della realtà. Che rapporto c'è tra questo mondo e ciò che potremmo chiamare un desiderio maturo? Un desiderio maturo nel senso in cui lo intendiamo noi come maturazione genitale, che cos'è? Certo il problema può essere risolto in molti modi, uno dei quali è quello dell'esperienza, cioè il comportamento sessuale dell'avvocato americano, ma niente prova, e nessuno lo pensa del resto, che ciò porti armonia nel rapporto tra i sessi o l'accordo sul piano dell'amore."

Questo specie di mito del mondo dell'avvocato americano, bisogna intenderlo, mi pare, proprio come una sorta di parabola per accostarci a quanto di riduttivo la psicanalisi stessa aveva prodotto, facendo proprie le categorie filosofiche che invece non sono omogenee



col registro di esperienza della psicanalisi stessa. All'ombra di una presunta maturazione del desiderio ciò che viene misconosciuto in questa impostazione è precisamente il rapporto tra il desiderio e la legge, poiché è in definitiva questo il problema che ci si profila all'orizzonte del nostro stesso percorso. Il misconoscimento del registro della legge coinciderebbe in qualche modo, secondo Lacan, con questa determinata impostazione del problema del desiderio nei suoi rapporti con la realtà. Non ci sarebbe altro rapporto tra il soggetto e la legge se non quell'unico che dovrebbe consentire al soggetto di trasgredirla secondo delle precise modalità e raffinatezze procedurali. Il fatto è, continua Lacan, che questa impostazione morale della questione si fonda, cresce, sulla base di un malinteso (è questo il malinteso di origine filosofica di cui dicevo poco fa), cioè del malinteso per cui l'oggetto del desiderio viene scambiato per l'oggetto della conoscenza, e parallelamente il soggetto della conoscenza viene scambiato col soggetto del desiderio. Tuttavia, dice testualmente: "Ogni introduzione alla posizione filosofica nel corso dei secoli non ha mai fatto altro che farsi riconoscere come posizione di sacrificio di qualcosa". Gli analisti, perché, dice Lacan, "non sanno quello che fanno", sono riportati, assumendo in modo del tutto piatto e banale questa nozione filosofica, a riproporre un'etica che resta un'etica della rinuncia, che resta un'etica della rinuncia, proprio nella misura in cui, si ricava dal testo che stiamo leggendo, resta un'etica che promuove la trasgressione come unico modo di relazione tra il soggetto e la legge. La differenza tra Lacan e Glover, in questo caso, qual è secondo Lacan? Secondo Lacan questa differenza sta tutta qui, cioè nel fatto che Glover e compagni considerano il desiderio nella sua diacronia, cioè in una dimensione di sviluppo, mentre, per Lacan, si tratta di cogliere il desiderio stesso in una sincronia, cioè nella struttura che lo organizza, nella struttura del fantasma. E' proprio qui che si inserisce, nel testo del seminario di Lacan, quella definizione del fantasma che già ho avuto modo di citarvi, per cui il fantasma


è ciò che interviene per sostenere quel momento in cui, nel senso sincronico, il soggetto fallisce nel designarsi a livello di una istanza che è proprio quella del desiderio.

La nozione di fantasma con l'elemento di struttura che introduce, deve per un verso permettere di cogliere il desiderio in rapporto a qualche cos'altro che non alla realtà, nel senso dell'oggettività filosofica; per un altro deve consentire di articolare il destino del soggetto nell'analisi in rapporto a qualche cosa che del suo desiderio dovrebbe essere e restare irrinunciabile. In altri termini, il paradosso apparente che emerge da tutto ciò è che non ci sarà per dirla in parole povere, una rinuncia al desiderio soltanto nella misura in cui il desiderio del soggetto sarà desiderio sottoposto alla legge. E' questo apparente paradosso, questo vero enigma, che si tratta per noi di tentare di sbrogliare nei prossimi seminari.

3.

Ora, abbiamo visto che l'oggetto del desiderio, in quanto strutturato dal fantasma, in quanto il fantasma deve sostenere il soggetto nella propria operazione di designazione, quindi di individuazione, abbiamo visto, dicevo, che questo oggetto è il fallo, il fallo precisamente come significante di quella mancanza che il soggetto è rispetto al campo dei significanti. Attorno a questa nozione di fallo, questa nozione tutt'altro che lineare, tutt'altro che semplice, ci stiamo girando attorno da un po' di tempo e vorrei cercare questa sera, seguendo per l'appunto il percorso di Lacan in questo seminario del 13 maggio, di accostarmici in un modo più dettagliato. Sta di fatto che, probabilmente, è proprio questa nozione di fallo la chiave di volta di tutta la costruzione, di tutta la costruzione problematica, interrogativa, che vi ho proposto all'inizio. Dov'è dunque che, si chiede Lacan, possiamo cogliere nell'esperienza analitica la presenza, l'intervento del fallo? Dov'è che il fallo appare, dov'è la fallofania,

per riprendere il termine antico? Per esemplificare quella che può essere nell'esperienza della psicanalisi Lacan si sofferma in questo seminario sulla questione dell'omosessualità, maschile evidentemente, poiché è qui che il fallo appare in tutta la sua pregnanza, ed è qui che si impone in quanto elemento strutturale e strutturante del desiderio. Seguo dunque ciò che dice Lacan, riassumendolo: ci sono state tre fasi, tre momenti nel modo in cui la psicanalisi ha considerato la questione del desiderio per quanto riguarda l'omosessualità (o per lo meno ciò che, a partire da un certo punto in poi, porta questo nome); in un primo momento, che coincide con gli inizi della riflessione freudiana, precisamente con i Tre saggi di Freud, si pensava che la psicanalisi non potesse nulla quanto a questa questione. Freud considera la cosa, come sapete, nei Tre saggi nei termini che il fallo appare come un elemento talmente determinante in questo caso per via di una scelta oggettuale di tipo narcisistico, per la quale l'oggetto omosessuale non potrebbe mancare del fallo, in quanto il fallo stesso sarebbe un elemento costitutivo essenziale dell'immagine narcisistica che il soggetto stesso si farebbe di sé. Tuttavia, ben presto, commenta Lacan, lo sviluppo dell'analisi ha mostrato che le cose non stavano in questi semplici termini, che non si trattava, nel caso dell'omosessualità, di una qualche supposta esigenza istintuale primordiale, cioè che la questione non era risolvibile facendo ricorso ad una pura e semplice nozione di fissazione, di deviazione dell'istinto. Ci si accorge così, in un secondo momento, che l'esigenza della presenza del fallo come elemento decisivo per quanto riguarda la scelta oggettuale derivava piuttosto da un fantasma. Segnatamente dal fantasma per cui la vagina conterrebbe, da qualche parte, un fallo, un fallo temibile, un fallo segnatamente paterno, che sarebbe all'origine del senso di orrore che vi sarebbe collegato; ecco dunque, commenta Lacan, un fallo di tutt'altra portata, di tutt'altra funzione e messo in tutt'altro posto di quello che avevamo visto in un primo momento: non si tratta più qui di un fallo visibile ma pretisamente di un oggetto nascosto. Successi-

vamente, ed è questa la terza fase, ci si è accorti, dice Lacan, che questo famoso fallo che sarebbe talmente indispensabile per rendere un oggetto desiderabile è, nel fantasma, né più né meno che una specie di evaginazione, di messa all'esterno, di rovesciamento del luogo interno stesso della vagina, cioè di questo luogo interno da cui il soggetto è escluso per definizione. Il fantasma della donna fallica dunque non sarebbe tanto da collegarsi a quest'esigenza del fallo come fattore narcisisticamente determinante, quanto piuttosto all'esigenza, ben più strutturalmente evidente, di rendere percepibile, nel fantasma per l'appunto, questo qualche cosa che sarebbe interno. Di che si tratta dunque nel famoso orrore della castrazione, cui Freud ha dedicato diversi testi, e che costituisce un elemento determinante nella regolamentazione del desiderio di ciascun oggetto (dico in questo caso proprio di ciascuno perché  non c'è soggetto in quanto parlante che sia risparmiato da questo orrore, la cui immagine, come sapete, Freud raffigura con la famosa testa di Medusa)? Se noi concepiamo che l'origine di quest'orrore starebbe semplicemente nel fatto che a determinati corpi, segnatamente quelli femminili, manchi questo aggeggio, tutto sommato piuttosto secondario, non coglieremo essenzialmente la portata del tutto decisiva, determinante, non solo quanto a sintomi eventuali, ma anche quanto alla strutturazione stessa del desiderio, di questo famoso orrore della castrazione. Tutta la questione, naturalmente, ci diventa più chiara e ci offre e ci schiude il suo senso soltanto se concepiamo la faccenda a partire da ciò che abbiamo detto due settimane fa attorno a ciò che nell'Altro, in quanto luogo dei significanti, mancherebbe, cioè in quanto la mancanza dell'organo che si fa supporto della funzione fallica non sarebbe in definitiva altro se non una raffigurazione, se non una messa in percezione del fatto che il soggetto non si costituisce in quanto soggetto se non nella misura in cui costituisce una mancanza nel luogo dei significanti. La castrazione dell'Altro, la castrazione della madre solitamente nell'esperienza dell'analisi, è dunque né più né meno che l'illustrazione di questo

fatto che il soggetto non si costituisce se non come una mancanza, l'illustrazione del fatto che il soggetto è sottoposto ad un destino di precarietà, nell'orizzonte della quale si costituisce, e che evidentemente non gli lascia alcuno scampo quanto alla possibilità di potersi denominare nel luogo stesso dei significanti. E' soltanto questo che può spiegarci la portata di questo orrore della castrazione per porre rimedio al quale può svilupparsi un fantasma come quello di questo supposto fallo femminile che, beninteso, per essere un fantasma perverso, non è certamente una esclusività di soggetti perversi, dal momento che sappiamo bene come i fantasmi nevrotici non siano in realtà diversi da quelli perversi. Ciò che distingue, in altri termini, la nevrosi dalla perversione, non è certamente il fantasma. Che cosa sia lo vedremo un'altra volta.

Allora, è perché la castrazione dell'Altro mette il soggetto a diretto contatto con la sua stessa scomparsa, cioè con quella mancanza che lo definisce in quanto soggetto esistente, che la nevrosi da una parte e la perversione dall'altra cercheranno dei rimedi, dei ragiri, delle vie traverse per poter evitare questo punto di afanisi del soggetto. Il rimedio nevrotico per definizione è, come abbiamo accennato, quello che sta poi alla base, a fondamento del meccanismo del transfert, cioè quello di voler essere per l'Altro il fallo di cui manca, cioè di voler essere per l'Altro il significante che manca per totalizzare la serie. E' per questo, in altri termini, che dell'Altro bisogna misconoscere che è a sua volta un soggetto barrato, garantendosi così, illusoriamente (ma anche se illusoriamente ciò non impedisce che la cosa funzioni) la verità dell'Altro, cioè né più né meno il fatto che l'Altro, in quanto tale, non ci ingannerebbe, perché a partire da questo momento l'esistenza stessa del soggetto sarà sospesa al fatto che l'Altro non menta.

Tuttavia lo scopo dell'analisi, stando a quello che abbiamo visto prima, sarebbe né più né meno che quello di consentire al soggetto di fare il lutto di questo fallo, senza che ciò debba necessariamente espor-

lo a quell'orrore di cui parlavo prima, o, per meglio dire, permettendogli di tollerare questo orrore che in ogni caso non gli si può risparmiare. Come arrivare dunque a produrre l'elaborazione, il compimento, la conclusione del lutto di cui si tratta? Ripeto, del lutto del fallo che è in realtà identico al lutto del soggetto stesso? Il nostro problema, a questa svolta del seminario, è dunque precisamente questo: come giungere a compiere questo e quali saranno gli effetti che sul soggetto avrà il compimento di questo lutto? Come dire, in altri termini: che ne è del desiderio al di là dell'analisi stessa?

4.

Da ciò che siamo venuti dicendo sin qui, è del tutto evidente che si tratta in primo luogo di riconoscere, per il soggetto, prima ancora che la propria castrazione, quella dell'Altro, cioè di riconoscere che l'Altro stesso è, in quanto tale, soggetto a sua volta, e dunque sottoposto alla stessa tirannia del significante cui il soggetto ha da sottomettersi. Per dirla con termini più semplici, e comunque più correnti, diciamo che si tratta per il soggetto di riconoscere che non potrà contare sull'Altro per quel che ne è della propria sussistenza, in tutti i sensi naturalmente in cui la cosa può darsi. Ma abbiamo visto precisamente che qui, cioè là dove il soggetto non può contare sull'Altro, perché non vi trova quel significante che lo designerebbe in quanto soggetto, interviene la funzione di quell'oggetto del desiderio, di quell'oggetto del fantasma, e cioè, per citare ancora una volta il seminario di Lacan, di quel qualcosa che è destinato come tale a rappresentare una mancanza e a rappresentarla con una tensione reale del soggetto, con una tensione reale del soggetto evidentemente perché è del desiderio che si tratta. Al cuore della problematica del desiderio dunque si pone per il soggetto il problema della propria sussistenza. Come mi pare di avervi già accennato qualche volta fa, Lacan esemplifica questo con un esempio che trae da Simone

Weil quando dice più o meno così: se sapessimo che cos'è che l'avaro racchiude nella propria cassetta ne sapremmo molto di più su che cosa è il desiderio. Lacan commenta così quest'osservazione della Weil:

"Certo è proprio per conservare la vita che l'avaro (e osservato che si tratta di una dimensione essenziale) racchiude questo qualcosa, l'oggetto a del suo desiderio, in un recinto, e vedrete che per questo stesso fatto l'oggetto si trova mortificato. E' in quanto ciò che è nella cassetta è fuori dal circuito della vita, ne è sottratto e conservato, come se fosse l'ombra di niente, che è l'oggetto dell'avaro e anche qui viene confermata la formula che chi vuole conservare la vita la perde, il che non significa così presto che chi acconsente a perderla la ritrovi così, direttamente."

Su questo brano vale la pena di soffermarci, perché ci apre parecchie strade che occorrerà percorrere. Prima di tutto direi questo: che quest'osservazione di Lacan su questa che chiama la mortificazione dell'oggetto, dell'oggetto dell'avaro in questo caso, ci dà né più né meno la chiave per intendere per quale motivo mai la posizione nevrotica per un verso, la posizione perversa per un altro, abbiano in sé qualche cosa di insoddisfacente dal punto di vista di un'etica del desiderio. Voglio dire che l'avaro avrebbe perfettamente ragione a chiudere in una cassetta, rendendolo inaccessibile, l'oggetto del proprio desiderio, se il fatto stesso di chiuderla per salvarlo non gli impedisse poi ogni possibile uso, ogni possibile accesso all'oggetto stesso di cui si tratta. E tuttavia è realmente escluso che qualcuno possa, al tempo stesso, racchiudere in una cassetta l'oggetto del suo desiderio e nello stesso tempo goderne; ed è precisamente per questo che l'oggetto che venga sottratto ad ogni forma di circolazione viene, per usare l'espressione di Lacan, mortificato. In altri termini, l'atteggiamento dell'avaro di cui si parla qui (si tratta beninteso di un avaro da commedia, perché è precisamente nella commedia che ci muoviamo) è né più

nè meno che quello della perversione. Ci sarebbe da chiederci, tra l'altro, se non potremmo mettere l'avarizia nell'elenco delle perversioni sessuali. Non sarebbe una cattiva idea perché ci consentirebbe, forse, di dare alla nozione di perversione una consistenza ed una precisione maggiore di quelle che si possono dedurre dalla psychopatia sexualis ottocentesca. Se volessimo fare un catalogo delle perversioni sarebbe molto più interessante studiare i cataloghi medievali dei peccati, i sette peccati capitali.

L'atteggiamento dell'avarico, dicevo, è quello della perversione, ma si dà il caso che sia anche quello dell'amore e questa è una cosa su cui vale la pena di riflettere perché è precisamente, ancora una volta, quel punto di enigma che indicavo prima nel testo stesso del pensiero di Lacan: questa mortificazione dell'oggetto che ci può essere da guida, in altri termini, per cercare di discriminare quale può essere l'atteggiamento etico e quale può essere l'atteggiamento nevrotico e perverso nei confronti dell'oggetto, si dà il caso che sia la stessa che nell'amore avanza le sue pretese; basti pensare a quella Prigioniera di cui abbiamo già avuto modo di parlare quest'anno, per renderci conto di come questa dimensione della chiusura, della sottrazione, della mortificazione dell'oggetto sia inevitabilmente connessa all'amore nella sua forma più manifesta, senza che noi possiamo mettere in conto questa concezione proustiana della cosa al fatto che la prigioniera di cui si parla nella Recherche fosse a quanto pare un prigioniero. Questo non ci cambierebbe assolutamente nulla, quanto all'essenza della questione stessa, perché non si può riflettere sul modo di manifestarsi dell'amore nelle sue forme più radicali senza accorgersi che il confine fra la posizione dell'amore e la posizione della perversione è in realtà esilissimo, sino a scomparire del tutto nei casi limite, come del resto Freud riconosceva in un brano dell'Introduzione al narcisismo. Non mi spingerei, naturalmente, sino al punto di dire che l'amore, come l'avarizia, potrebbe essere un'altra perversione sessuale; certamente no, non è di questo che



si tratta, e tuttavia è inevitabile riconoscere che, nella misura in cui l'amore possa mortificare il proprio oggetto, c'è in esso qualcosa di inadeguato dal punto di vista che cerco di promuovere. Esiste tuttavia un amore che non porti come conseguenza necessaria questa mortificazione dell'oggetto? Un amore cioè, per riprendere un'espressione di Paolo di Tarso, che è a sua volta ripresa da Lacan, un amore che sarebbe al di là della legge, cioè che non mortifichi l'oggetto? Che cosa sarebbe, come possiamo definirlo, un simile amore al di là della legge? Il percorso che stiamo compiendo quest'anno non è ancora giunto al punto da consentirci di rispondere a questa domanda. Meglio considerare piuttosto, in attesa di tempi migliori, che, come dice Lacan nel brano che vi citavo prima: se chi vuole salvare la vita la perde, ciò non comporta che sia vero il contrario e naturalmente non può essere un caso che "chi vuole salvare la vita la perde", sia più o meno una citazione di non so quale dei quattro vangeli: dico che non è un caso perché è fuori discussione che il cristianesimo abbia dato un contributo fondamentale per quanto riguarda la nostra attuale concezione della funzione dell'amore. Ciò non comporta che sia vero il contrario, dicevo, cioè non basta perdere la vita per salvarla, e se il primo, cioè quello di volersi salvare a tutti i costi la vita, con la conseguenza di perderla, è l'errore perverso, il secondo, quello di volerla perdere a tutti i costi nell'illusione di potersela così salvare, è precisamente l'errore nevrotico; in altri termini, la perversione, per padroneggiare il proprio oggetto e così salvarsi la vita (un "salvarsi la vita" nel senso di ciò che indicavo prima, quando dicevo che è dell'esistenza stessa del soggetto, in quanto si definisce come mancanza, che si tratta) si impedisce il godimento del proprio oggetto, e così finisce per perdere la vita, mentre la nevrosi, per lo stesso motivo, pensa sia sufficiente mancare ogni volta l'appuntamento col proprio desiderio, che sia dunque sufficiente perdere la vita, per salvarsi. Si tratta evidentemente di due errori in qualche modo simmetrici, e

in entrambi i casi risulta che il desiderio emana comunque da questa volontà del soggetto di "salvarsi la vita", cioè da ciò che Spinoza aveva articolato quanto al desiderio, nella sua Ethica, come conatus di tutto ciò che è a perseverare nel proprio essere. Per quanto riguarda questo punto di vista mi pare che non siamo andati più in là della concezione spinoziana del desiderio, concezione che poi coincide nelle sue linee essenziali con quella freudiana del principio di piacere o di desiderio. Ora, se la posizione nevrotica e quella perversa sono, per motivi contrari, degli errori, non è perché il nevrotico o il perverso si amino meno di altri, non è perché manchino di desiderio o perché abbiano, per dirla con Glover, un desiderio meno maturo; non è sul versante del desiderio che si pone l'errore, ma precisamente rispetto all'oggetto del desiderio in quanto in entrambe queste posizioni è propriamente l'oggetto che risulta mortificato, cioè, diciamo, non lasciato essere, nel suo essere di oggetto nel caso dell'avaro, nel suo essere di soggetto nel caso dell'amore. In altri termini ciò che, per opposti motivi, la perversione e la nevrosi non possono fare è di riconoscere che l'Altro è, in quanto tale, un soggetto barrato. E questo mi sembra che finalmente possa costituire per noi un criterio etico, utilizzabile nell'esperienza più propriamente clinica della psicanalisi, un criterio che ci offre delle sufficienti garanzie di sicurezza per il semplice fatto di provenire da quella relazione di esclusione che c'è tra il controllare l'oggetto e il goderne.

Se per esempio all'Altro, in un rapporto d'amore, viene misconosciuto il suo essere, il soggetto stesso non potrà mai riconoscere il proprio, ed è per questo che, per riprendere l'espressione di prima, perde la vita illudendosi di salvarla. Non sarà dunque questo concetto dell'amore che la psicanalisi dovrebbe promuovere. Si tratterebbe piuttosto per noi di mettere a punto un concetto di ciò che abbiamo chiamato prima l'amore al di là della legge, che sarebbe l'unico che possa evitare questa mortificazione dell'oggetto che si risolve in

una mortificazione del soggetto stesso. Ora, è precisamente per giungere a questo che, come abbiamo visto, bisogna aver fatto il lutto del fallo. Ma prima di poter esaminare più da vicino questo problema, cioè quello che si poneva sin dall'inizio del seminario di stasera, quello di che significhi fare questo lutto del fallo, mi sembra che sia conveniente considerare due questioni: la prima: quale sia la posizione nevrotica nel fantasma e nel sintomo in rapporto al desiderio; in secondo luogo quale sia, riguardo alla stessa questione, la posizione perversa. Vedremo, se il seguito confermerà ciò che mi sembra adesso, che sarà proprio la posizione perversa a consentirci di abordare più da vicino la questione di che cosa sia un desiderio al di là della legge. Benché la perversione non sia affatto identica al fantasma perverso, è tuttavia nella perversione che la struttura del fantasma, in quanto struttura il desiderio stesso, appare nella sua maggiore evidenza, non perché, dicevo, la perversione sia identica al fantasma perverso (dal momento che anche il fantasma nevrotico non si differenzia in nulla dal fantasma perverso), ma perché, mentre la nevrosi è, per così dire, diacronica, consiste cioè nel fatto che il soggetto deve mancare ogni volta l'appuntamento, l'incontro con l'oggetto del proprio desiderio (con un'anticipazione nel caso dell'isteria, ed un rinvio nel caso della nevrosi ossessiva), la perversione al contrario della nevrosi si precipita piuttosto nell'incontro, ma per far sì che il soggetto stesso che si rappresenta nel fantasma resti ogni volta escluso, come è l'avaro dal contenuto della sua cassetta, dall'oggetto del proprio desiderio. E' dunque da questo aspetto sincronico della perversione che mi sembra venire questo interesse privilegiato che ha per noi in questo caso la questione.

A. DAVANZO: - Se l'amore è quello che, come dice Freud, restaura le perversioni, questo mi pare che escluda di per sé che possa essere una perversione.

Infatti non lo è. Non mi ha nemmeno sfiorato l'idea di dire che l'amore sarebbe qualcosa come una perversione sessuale, anche perché

eravamo partiti dal presupposto che nell'amore il sessuale non c'entra. L'esempio che facevo circa l'impadronirsi dell'oggetto (e in questo senso, soltanto in questo senso ponevo qualche rapporto tra la logica della perversione e la logica dell'amore), corrisponde ad una precisa accezione del termine "amore". Quando Proust dice che doveva tenersi Albertine chiusa in casa proprio per permettersi di non amarla, è proprio questa, se vuoi, la mortificazione di cui si tratta. E tuttavia non sarebbe stato sufficiente non tenerla chiusa in casa per risolvere la questione. E per questo che ventilavo la possibilità di concepire diversamente la questione quando parlavo di un "amore al di là della legge".

10 febbraio 1983

XI.

Perché la psicanalisi non è una religione.

Dal momento che non voglio che questa seconda parte del seminario cresca a dismisura, impedendoci poi di considerare adeguatamente le ultime due, nella rilettura del seminario di Lacan su Il desiderio e la sua interpretazione, dal seminario che abbiamo commentato la volta scorsa passiamo direttamente a quello del 3 giugno 1959. Saltiamo così a piè pari due seminari, ma questo mi pare che non sia per noi un problema rispetto al filo che stiamo cercando di seguire.

1.

Iniziando dunque questo seminario del 3 giugno 1959, Lacan dice così:

"Continuo nel mio tentativo di articolare per voi ciò che deve regolare la nostra azione nell'analisi in quanto abbiamo a che fare, nel soggetto, con l'inconscio.

E poco dopo:

E per procedere a colpi di martello, per quanto azzardata possa sembrarvi una simile formula, la reintegrazione dei nostri concetti quotidiani di termini così enormi che da secoli ormai nessuno osa più toccarli se non con una sorta di timore reverenziale, voglio parlare dell'essere e dell'uno. Diciamo, beninteso, che sta al modo in cui verranno impiegati, di mettere alla prova la loro coerenza, e che ciò che chiamo essere e che sino ad un certo punto sono arrivato a qualificare la volta scorsa come essere puro, ad un certo livello della sua emergenza, è qualcosa che corrisponde ai termini secondo i quali noi ci reperiamo, in particolare ai termini del reale e del simbolico. Qui l'essere è semplicemente dato dal fatto che noi non siamo idealisti, che noi, come si dice nei libri di filosofia, siamo

di quelli che pensano che l'essere è anteriore al pensare. Ma per reperirci ci occorre niente meno che questo nel nostro lavoro di analista".

L'introduzione di questo seminario mi sembra significativa perché dà un po' il tono, con questo riferimento a termini come "essere" e "uno", che sono termini gravidi di un'immensa tradizione filosofica, del percorso compiuto da Lacan in questo seminario, percorso nel quale la questione in apparenza tecnica del desiderio e della sua interpretazione si salda, si inserisce direttamente nel vivo della cosiddetta tradizione filosofica, in quanto, come abbiamo visto, e non mi stanco di sottolineare, la posta in gioco nel problema - nel problema del desiderio e della sua interpretazione - è nientemeno che quella della libertà dell'azione in quanto azione<sup>umana</sup>, cioè in quanto azione dettata e determinata dal simbolico. E' a questo livello, in quanto l'azione è determinata dal simbolico, che abbiamo visto applicarsi la funzione della castrazione. E' dunque a questo livello (per chiamare le cose col loro nome, metafisico) che l'analista deve muoversi nella sua azione. Quando parla dell'essere, Lacan specifica che appunto ne parla secondo quella definizione che vi avevo già accennato, cioè dell'essere come quel reale che si coglie nelle strutture del simbolico. Questo reale è naturalmente né più né meno che quello del soggetto. Con il termine "uno" è dunque al soggetto che Lacan si riferisce, come specifica poco dopo in questo modo:

"L'essere puro di cui si tratta è quello stesso essere di cui ho appena dato la definizione generale, e questo in quanto sotto il nome di inconscio, il simbolico, cioè una catena significante, sussiste secondo una formula che mi permetterete di proporre: ogni soggetto è uno".

Dire: "ogni soggetto è uno", non significa evidentemente portare acqua al mulino della concezione filosofica del soggetto unitario; il soggetto di cui si tratta è uno ma evidentemente non unitario, è uno

soltanto nella misura in cui è soggetto perché si conta. E' proprio nel contarsi che il soggetto si dà come diviso, ma è proprio grazie alla propria divisione che il soggetto appunto si conta e dunque si dà come uno. L'altra faccia del soggetto come uno è dunque il suo necessario correlato, il non uno. Correlato necessario perché l'Altro, l'Altro dal soggetto, è, come abbiamo visto, un Altro barrato. Ed è in definitiva perché l'Altro è barrato che il soggetto è per definizione un soggetto diviso. Continuo nella lettura:

"Ma riprendiamo le cose al livello dell'esperienza, voglio dire qui, al livello del desiderio. Se il desiderio svolge il ruolo di servire come indice al soggetto nel punto in cui non può designarsi senza svanire, diremo che al livello del desiderio il soggetto si conta, si conta, per giocare sulle ambiguità della lingua, ed è prima di tutto su questo che voglio attrarre la vostra attenzione. Voglio dire sull'inclinazione che abbiamo sempre a dimenticare ciò con cui abbiamo a che fare nell'esperienza, quella dei nostri pazienti, di quelli di cui abbiamo l'audacia di prenderci carico, ed è per questo che io vi riporto a voi stessi; nel desiderio noi ci contiamo in contanti."

E poco più avanti:

"E' proprio in questo che si pone la questione dell'oggetto. E' chiaro che se l'oggetto fosse semplice, non solo non sarebbe difficile per il soggetto di far fronte in contanti ai suoi sentimenti ma, se mi permettete questo gioco di parole, sarebbe più spesso, dell'oggetto, contento, mentre bisogna che se ne accontenti, il che è tutt'altra cosa."

E' dunque al livello dell'essere e dell'uno che quella distanza fra il soggetto e l'oggetto (che costituisce per così dire l'anima del desiderio, del desiderio in quanto strutturato dal fantasma) tro-

va il suo peso. Il desiderio, in quanto desiderio fallico, lo troviamo dunque al cuore di quel problema che per il soggetto è né più né meno che il proprio essere, e in questo senso avevamo evocato la posizione di Spinoza. Di tutto ciò bisogna tener conto nella pratica, dice Lacan, perché porsi le questioni a questo livello di astrazione non è semplicemente per fare della teoria decorativa, è perché, se si perdono di vista queste coordinate dell'azione analitica, si ritorna inconsapevolmente, cioè per pura disattenzione, a fare della pratica psicanalitica una pratica religiosa. Riprendo la cosa nei termini letterali in cui l'articola Lacan stesso, e per dimostrarvelo vi cito un altro brano:

"Infine sembra proprio qui che, più o meno camuffate, noi reintroduciamo semplicemente delle vecchie tradizioni dell'esperienza religiosa, cioè la distinzione della tendenza amorosa nel senso concreto o passionale, carnale, come ci si esprime nel termine, e dell'amore di carità. Se si trattasse proprio di questo perché non rinviare i nostri pazienti ai parroci, che farebbero loro la predica molto meglio di noi?"

La questione dunque è essenzialmente, squisitamente, pratica, tecnica si direbbe, senonché la tecnica psicanalitica non avrebbe senso se non si inserisse su una problematica etica. Per la psicanalisi, il rischio di scivolare in concezioni di origine religiosa e quindi inevitabilmente su un terreno che non è quello suo, è un rischio effettivo, è un rischio continuo, per non correre il quale è necessaria una continua revisione, una continua rimessa a punto dei termini fondamentali della teoria. E' per questo che non ci può essere una pratica analitica senza che ciò sia accompagnato da una teoria sufficientemente rigorosa. Il riferimento alla religione qui è naturalmente di importanza determinante, proprio perché la Cosa analitica è il desiderio. Proprio perché la Cosa analitica è il desiderio, di conseguenza, pro-



prio perché la questione analitica è una questione etica, la cosa più facile di questo mondo è fare dell'etica una forma di religione. La religione in fin dei conti non è altro che l'etica per il popolo. Quando alcuni seminari fa avevo ritenuto necessario, nel corso della lettura del Simposio, precisare con qualche puntiglio il costituirsi, all'interno dell'esperienza etica greca, delle nozioni religiose che vengono introdotte dal platonismo, era proprio perché la questione ci riguarda molto da vicino. Ci riguarda tanto più da vicino anche per il fatto che nulla, assolutamente nulla, ci può garantire che ciò che si chiama ormai disgraziatamente il lacanismo non ci ricaschi. E perché non ci ricaschi, cosa che sarebbe facilissima, dobbiamo prendere delle contromisure; in altri termini, il lavoro di revisione dei concetti che è stato compiuto da Lacan non può considerarsi come assodato, come compiuto una volta per tutte. Ricascarci, dicevo, è la cosa più facile, e in definitiva lo stesso cristianesimo, che <sup>sorge</sup> (lo abbiamo visto da quel breve accenno che abbiamo fatto alle lettere di Paolo) introducendo e facendo riferimento ad una dimensione del desiderio tutt'altro che "religiosa", in un certo senso, il cristianesimo in quanto tale è in realtà una ricaduta di questo genere. Poiché non si tratta, beninteso, di fare della polemica antireligiosa, dal momento che la religione non è semplicemente rinuncia ma è anche soddisfacimento, che mantiene dunque uno strettissimo rapporto con la questione del desiderio. Tutti i testi della patristica potrebbero essere letti come una immensa enciclopedia del desiderio. E del resto il cristianesimo, di cui non è sottovalutabile l'importanza, quanto ad una elaborazione della questione del desiderio, è giunto per esempio con Agostino ad articolare in termini di estremo rigore la logica soggettiva, cioè la logica che presiede al rapporto fra il soggetto e il significante, nel De Trinitate per esempio, proprio in base ad una logica ternaria. Se voi leggeste questo testo, per esempio, vedreste che questa cosa assolutamente astratta (che potremmo avere il torto di considerare come una semplice assurdità teologica) della Trinità, corri-

sponde invece ad un preciso avanzamento all'interno del pensiero occidentale, cioè del pensiero in cui noi ci pensiamo. Si tratta infatti di una logica ternaria, che deduce la necessità della triade dalla costituzione stessa dell'atto, in quanto l'atto si articola in un agente, in un oggetto, in una azione. Se noi leggessimo, cosa che sarebbe di estremo interesse fare, questo testo di Agostino, vedremmo per esempio, che Agostino giunge alla nozione della Trinità attraverso un'altra triade, la triade dell'amante, dell'amato e dell'amore.

Questa triade - poiché beninteso è proprio di questo che ci stiamo occupando, dell'amore nel suo rapporto al desiderio - potremmo assumerla proprio negli stessi termini in cui ne parla Agostino, perché corrisponde in definitiva all'eterno triangolo, al triangolo edipico, che non è come si crede il triangolo del soggetto del padre e della madre, ma la triade del soggetto, dell'Altro e del fallo: del fallo o, se volete, della barra, in quanto è come sottoposto alla barra, come barrato, che il soggetto coglie l'Altro, e in quanto è come sottoposto alla barra che il soggetto si presenta all'oggetto del suo desiderio.

Posto questo, continua Lacan, dal momento che tutto il pensiero, diciamo per intenderci e per riprendere un termine che lui usa qui, che tutto il pensiero moderno punta al fatto che non può esserci soddisfazione di ciascuno senza soddisfazione di tutti, ed è questo in definitiva il nocciolo di quella svolta all'interno del pensiero che si manifesta con l'illuminismo e con la rivoluzione francese, quella svolta in cui continuiamo a vivere nella nostra epoca moderna, dal momento dunque che tutto il pensiero moderno punta a questo, si pone la questione, per la psicanalisi, di pensare che cosa possa essere il soddisfacimento di un desiderio, perché, dice Lacan - siamo nel '59 esattamente nove anni prima del '68- si tratta di vedere se la psicanalisi può accontentarsi, come se ne accontenta la politica, segnatamente il marxismo, di rinviare la questione del soddisfacimento del desiderio a

ciò che i marxisti chiamavano un tempo (adesso pare che se ne siano dimenticati) la tappa postrivoluzionaria, perché è nella presenza, nella attualità di ogni singola analisi che si pone la questione della soddisfazione del desiderio. Si pone dunque la questione estremamente imbarazzante, come tutte le questioni in apparenza semplici, di che cosa significhi realizzare il proprio desiderio, poiché in definitiva è attorno a questa questione che ruota ogni analisi. Leggiamo insieme un altro brano:

"Che cos'è realizzare il proprio desiderio? La cosa esiste comunque, ci sono comunque delle cose che si compiono, esse sono un po' deviate a destra, un po' deviate a sinistra, un po' storte, un po' zoppicanti, più o meno scoccianti, ma vi sono comunque delle cose che ad una certa ora noi possiamo raccogliere in un fascio in questo o in quel momento, dicendo: questo andava nel senso di realizzare il mio desiderio. Ma se io vi domando di articolare che cosa vuol dire realizzare il proprio desiderio, scommetto che non lo articolerete facilmente. E tuttavia, se mi è permesso - e incrocerei questo con il riferimento religioso in cui mi sono lanciato oggi - di tener conto di quella formidabile creazione di umor nero che la religione cui mi riferivo poco fa, quella che noi abbiamo qui assolutamente vivente, la religione cristiana, ha promosso sotto il nome di giudizio finale, vi pongo la questione semplicemente di sapere se questa non è una delle questioni che noi dobbiamo proiettare, nel luogo più adatto, nel luogo del giudizio ultimo; la questione di sapere se in questo giorno del giudizio ultimo ciò che noi potremo dire su questo punto, ciò che nella nostra unica esistenza avremo fatto nel senso di realizzare il nostro desiderio, non peserà quanto quella, che del resto non la confuta in nessun modo, che non la bilancia in nessun modo, di sapere se avremo o no fatto ciò che si chiama il bene".

2.

Eccoci dunque, con questo, finalmente al cuore del problema, di quel problema che cerco di delinearvi da due settimane a questa parte. La domanda che si pone Lacan alla fine è se in questo supposto giudizio ultimo la domanda: hai tu fatto ciò che il tuo desiderio ti imponeva? non sarà altrettanto pesante, altrettanto importante della domanda: hai tu fatto il bene? E' questo in definitiva il criterio di giudizio etico che la psicanalisi sembra promuovere, quel criterio cui però avevo detto giovedì scorso occorre innanzitutto dare il suo giusto significato. Come intendere dunque questa domanda, questo: "hai tu fatto ciò che il tuo desiderio ti impone?". E' assolutamente necessario per noi rispondere a questa domanda, e il problema si pone in termini tanto più pressanti in quanto sappiamo che il desiderio stesso non ha altra consistenza che quella che gli assicura la struttura del fantasma, e il fantasma non ha altro reale che quello della mancanza del soggetto all'Altro, cioè al luogo dei significanti. Di qui l'aspetto immaginario, irriducibilmente immaginario, che assume il fantasma. Di qui insomma il fatto che per un intero anno, l'anno scorso, abbiamo cercato di esplorare il desiderio come illusione.

Quando vi parlavo del desiderio come illusione non era certamente per farvi supporre che da questa illusione si potesse uscire. Certamente l'amore della verità, l'amore della verità a tutti i costi, cioè la volontà a tutti i costi di uscire dall'illusione del desiderio, ha un nome preciso, quello che Nietzsche gli aveva dato. L'amore per la verità a tutti i costi è identico ad una volontà di morte, che tuttavia presenta il piccolo inconveniente di non trarre in nessun modo il soggetto fuori dall'illusione di cui si tratta, cioè da quella del desiderio. Perché in definitiva l'amore della verità non è un amore meno illusorio degli altri, ed è sapere questa piccola ma decisiva differenza che distingue l'etica della psicanalisi da quelle etiche del suicidio che pure si sono presentate nella storia, come lo stoicismo

per esempio. Questa illusione del desiderio, dunque, è altrettanto ineliminabile del soggetto stesso, perché l'unico modo di eliminarla sarebbe ridurre il soggetto al reale, ma beninteso nel reale non c'è nessun soggetto. E' questo esplicitamente ciò che dicevo or ora attorno a quel vero e proprio fantasma della verità - prendiamolo nel senso in cui Buñuel parlava del fantasma della libertà - che è l'idea filosofica, cioè melanconica, del suicidio. Ora, il problema è, per la psicanalisi, proprio qui: come confrontarsi al fantasma, cioè al desiderio come illusione, cercando di estinguerlo, di guarirlo, di migliorarlo? Se una cosa è chiara in tutto l'insegnamento di Lacan, è che l'impresa di una riduzione del fantasma e quindi di una riduzione del desiderio nei termini del giudizio di realtà, sarebbe una impresa non solo vana, ma un'impresa che farebbe ripiombare il soggetto nella dimensione religiosa di cui dicevo prima. Quando dunque ci chiediamo che cos'è quel desiderio di cui chiediamo se il soggetto avrà fatto ciò che gli imponeva, è al desiderio strutturato dal fantasma, cioè al desiderio come illusione che ci riferiamo? E' del tutto evidente che la questione non è decidibile così, semplicemente, con un sì o con un no. Non possiamo rispondere di sì perché se rispondessimo di sì allora niente sarebbe più etico della posizione perversa, e tuttavia abbiamo visto - precisamente giovedì scorso - che la perversione è definita dal fatto di una mortificazione dell'oggetto che è precisamente il contrario di quel rispetto che il soggetto stesso deve a se stesso, che si deve per il semplice fatto di essere determinato dal significante. Mortificare l'oggetto significa dunque in definitiva venire meno a quello che forse è l'unico compito che il soggetto, in quanto soggetto al significante, si può riconoscere. Non è dunque il desiderio strutturato dal fantasma che chiamiamo in causa quando ci chiediamo: "hai tu fatto ciò che il tuo desiderio ti impone?" Tuttavia, dicevo, la cosa non è liquidabile con un sì o con un no, perché al desiderio non possiamo dare altra consistenza che quella del fantasma. Dal momento che siamo in questa difficile impasse, dal momento che vi

siamo non solamente in questo istante in cui ci poniamo la questione, ma dal momento che ci siamo dall'inizio alla fine, in ciascun momento di ogni seduta di ogni analisi, dal momento che è questa la questione che ogni analizzante giunto ad un punto preciso della propria analisi pone all'analista, all'analista in quanto colui cui la sua domanda di soggetto è rivolta, la questione va esaminata in modo quanto più possibile circostanziato.

Vediamo dunque come Lacan articola la faccenda (è per questo che sto compiendo questa lettura un po' puntigliosa, un po' pignola di questo seminario). A questo punto, dopo il riferimento alla religione, troviamo nel testo del seminario del 3 giugno, un riferimento alla commedia. Lacan dice più o meno così: il fatto che l'uomo desideri e che questo desiderio è strutturato dal fantasma, è la chiave stessa della commedia. Dice così:

"La commedia è una curiosa trappola per il desiderio, ed è per questo che ogni volta che una trappola del desiderio funziona, noi siamo nella commedia. E' il desiderio in quanto appare là dove non lo si aspettava".

La cosa dunque di cui dobbiamo tener conto nel porci la questione che suggerivo prima, è precisamente questa, e cioè il fatto che il desiderio presenta al soggetto un aspetto decisamente comico, per il fatto di presentarglisi difficilmente laddove il soggetto lo attendeva. La comicità di tutto ciò consiste nel fatto che il desiderio, che abbiamo definito come l'essere stesso, l'essenza stessa del soggetto, è qualche cosa che del soggetto letteralmente se ne fotte, per cui il soggetto non avrà altra possibilità di accedere alla propria essenza, se non assogettandosi a seguire il proprio desiderio, il proprio desiderio che è per definizione il desiderio di un Altro. Il soggetto, insomma, non fa un blocco unico con il suo desiderio, non fa un blocco unico con il suo desiderio proprio perché appare - come abbiamo visto un altr'anno - laddove la pulsione chiude il suo circuito. Insom-

ma perché il soggetto è funzione non del desiderio, ma di un non voler desiderare. Ne deriva che il soggetto, quanto a ciò che desidera, è per definizione in difficoltà, sino al punto da poterne essere in moltissimi casi, direi nella quasi totalità dei casi, del tutto all'oscuro. Ed è per questo, ed è per il fatto che il soggetto letteralmente non sa che cosa desidera, che il fantasma ha per noi, che sia conscio o inconscio, una funzione fondamentale, in quanto è l'unica strada che ci consente di giungere ad articolare il desiderio nella sua struttura. E' nel fantasma, dice Lacan, ed è soltanto lì, che possiamo prendere il desiderio per la coda. Un'altra citazione:

"Il soggetto dunque, in quanto desidera, non sa dove si situa in rapporto all'articolazione inconscia, cioè a quel segno, a quella scissione che egli ripete in quanto inconscia. Dov'è questo soggetto come tale? E' nel punto in cui desidera? E' questo il punto della mia articolazione di oggi. Egli non è nel punto in cui desidera, è da qualche parte nel fantasma. Ed è questo ciò che voglio articolare oggi, perché da questo dipende tutta la nostra condotta nell'interpretazione".

3.

Interpretare è ciò che l'analista fa di continuo in ogni analisi, anche quando se ne sta zitto. Interpretare dunque significa né più né meno che questo: situare il soggetto in rapporto al suo desiderio. L'interpretazione non serve a produrre un senso, l'interpretazione serve a permettere al soggetto di situarsi in rapporto a questo. Ogni altro intervento dell'analista va nel senso contrario a quello verso cui dovrebbe dirigersi. Questo perché il soggetto, dice Lacan, non è nel punto in cui desidera, ma da un'altra parte: è nel fantasma. Per rendere sensibile questo, per rendere la cosa del tutto evidente, Lacan fa un esempio che, bisogna dire, è del tutto lampante nella sua chiarezza, e sceglie il fantasma dell'esibizionista e del voyeur. Questi

due esempi cadono qui del tutto a proposito, perché in nessun altro fantasma è così evidente la funzione del fantasma come cerniera fra il soggetto e il desiderio, perché in entrambi questi fantasmi si tratta di far vedere o di vedere qualcosa (la visione è naturalmente l'atto in rapporto al quale il soggetto in quanto tale si determina, beninteso come soggetto della conoscenza). Ora, in entrambi questi fantasmi, sia in quello voyeuristico che in quello esibizionista, il soggetto si rappresenta, si situa dunque in qualche modo, ma si situa non là dove desidera - perché come cercavo di accennarvi qualche volta fa, il soggetto è esterno rispetto al fantasma - ma si situa invece in quanto soggetto nel momento della sua sparizione.

Cerchiamo di vedere in dettaglio che cosa ciò significa. Che cosa cerca l'esibizionista, per esempio, si chiede Lacan in questo testo? Lo scopo di tutta la sua manovra, dice, non è di esibire qualche cosa, come sembrerebbe indicare il termine che lo designa, di esibire in particolare quel fallo che sarebbe segno del suo desiderio, ma piuttosto di sorprendere (questo termine, sottolineiamolo perché è la chiave della faccenda), solitamente in una situazione pubblica, quindi in un quadro simbolico ben determinato, quindi decisamente là dove non c'è da parte dell'altro un'attesa, di sorprendere, dicevo, il desiderio dell'Altro a sua stessa insaputa. In altri termini, di farsi complice il desiderio dell'Altro al di là della resistenza che l'altro in quanto soggetto potrebbe opporre a questo. Il soggetto in quanto soggetto esibizionista, dunque, dove si situa nel fantasma realizzato dalla sua azione? Se dalla parte dell'oggetto, cioè dalla parte dell'altro, si tratta di sorprendere il desiderio dell'Altro, dalla parte del soggetto ciò che importa è di sottolineare la struttura temporale della sua comparsa e scomparsa. Il soggetto si situa, dice Lacan, cioè si significa, si designa, precisamente nel taglio, precisamente in ciò che si schiude per lasciare intravedere all'Altro quel qualche cosa che dovrà intrappolare a sua stessa insaputa il suo desiderio. La cosa è ancora più chiara, se è possibile, nel caso del voyeurismo. Che cosa cer-



ca, ancora questa volta, il voyeur? Ebbene, non certo di vedere qualche cosa che potrebbe vedere molto meglio in altre situazioni se proprio ci tenesse. Anche questa volta si tratta di sorprendere l'Altro a sua stessa insaputa, di sorprendere l'Altro passando questa volta inavvertito. Ancora una volta si tratta di farsi complice il desiderio dell'Altro a sua stessa insaputa. Il voyeur si identifica, dice Lacan con una metafora molto bella, agli spiriti indiscreti che popolano l'aria. Si tratta né più né meno, per il soggetto, che di essere un puro punto di vista, e come tale, diciamo, invisibile, ed è proprio qui che cogliamo con estrema chiarezza il fatto che il soggetto, nel fantasma, si designa nel punto della propria scomparsa. Vedendo dunque l'Altro ad insaputa di lui (di lei in questo caso), che cosa vede il voyeur, a che cosa assiste? Ebbene non tanto a questa scena, che so io, a questa donna che si sfilava le calze dietro l'imposta di una finestra, non è evidentemente questo che gli interessa. Ciò che cerca è di riuscire, attraverso un trucco, trucco in cui consiste l'atto perverso, ad assistere alla propria scomparsa. Si tratta di una dimensione che, se solo ci togliessimo per un attimo quelle proverbiali fette di salame che ci ricoprono gli occhi in continuazione, potremmo cogliere di continuo nella nostra stessa esperienza, anche se non siamo voyeur, in quello che potrei chiamare l'incanto della finestra aperta, di ciò che si può intravedere, per esempio, di un interno passando per una strada, quell'incanto che per esempio costituisce il fascino di certa pittura d'interno, di certa pittura olandese; si tratta di percepire, nell'Altro, decisamente ciò in cui, come soggetti, affondiamo. In entrambi i casi, dunque, sia nel caso del voyeur che in quello dell'esibizionista, è verificata la formula per cui nel fantasma si tratta per il soggetto di assistere alla propria scomparsa.

Ora, in quanto vi assiste, ciò lo conforta come uno, e ciò va precisamente nel senso di quella volontà di fare uno in cui sin dal Simp abbiamo potuto vedere definito il senso stesso del desiderio. Ma in quanto, in questo fare uno, è tuttavia alla propria scomparsa che as-

siste, ciò lo fortifica come non uno, cioè nel suo reale, in quanto in definitiva l'Altro che si tratta di sorprendere è precisamente quell'Altro che lo costituisce. Ora, non cogliamo nulla, non sappiamo nulla di che cos'è il fantasma, se non percepiamo nel fantasma questa vera e propria dimensione metafisica che lo sorregge, se ci lasciamo sfuggire la necessità dell'afanisi del soggetto che tuttavia è una (per così dire) fania del soggetto a se stesso. Come cercavo di indicarvi per tutto il seminario dell'anno scorso, si tratta, per il soggetto, di farsi un'idea, una rappresentazione dell'Altro, cioè né più né meno che di pensare l'impossibile, di pensare l'impensabile. Ed è precisamente questa dell'impossibile, questa sfida al limite del reale che lo costituisce, che anima il desiderio in tutte le sue forme, anche nelle forme più banali, nelle forme più sciocche che possa assumere. Era per questo che prima vi dicevo che nella domanda: "hai tu fatto ciò che il tuo desiderio ti impone?" non possiamo escludere nemmeno questo livello minimo di assunzione del desiderio, cioè non possiamo escludere nemmeno il desiderio strutturato dal fantasma, cioè come illusione, poiché in definitiva ciò che tenta nel fantasma il soggetto è di trovare accesso per la via del possibile all'impossibile stesso.

Si tratterà per noi di vedere se c'è un modo impossibile per accedervi. Se questo modo ci fosse, dovrebbe essere l'esperienza analitica l'unica a consentire di percorrerlo. Dovrebbe essere l'esperienza analitica l'unica a consentirci di mettere mano su qualche cosa che potremmo definire come un desiderio al di là del fantasma.

Tuttavia, non precipitiamoci su questa strada, perché su questo torneremo più avanti con la calma necessaria, ma seguiamo il percorso di Lacan nel seminario. Ora, avere accesso al desiderio dell'Altro, sorprenderlo, come dicevamo a proposito dell'esibizionismo e del voyeurismo, è per il soggetto qualche cosa di assolutamente essenziale, perché dalla possibilità di avere questo controllo, di avere questa presa sul desiderio dell'Altro, dipende la sua stessa sussistenza, poi-

ché è nei confronti dell'Altro, che il soggetto si pone come hilflos, che si pone come "senza aiuto". Ed è precisamente da questa Hilflosigkeit che si deve in qualche modo difendere nei vari modi, nelle varie modalità che corrispondono alle diverse strutture sintomatiche. Perché, se il fantasma è un modo che il soggetto ha per designarsi nel luogo dell'Altro, il sintomo è il reale con cui il soggetto cerca di rivestire questa funzione del fantasma. Ed è per questo che alla radice di ogni sintomo c'è un fantasma.

Nella lettura del seminario del 3 giugno '59 mi fermerei allora a questo punto, perché successivamente Lacan pone la questione delle varie modalità sintomatiche di compiere quest'operazione, in particolare quella nevrotica, ma siccome la cosa viene ripresa poi nel seminario successivo, quello del 17 giugno, mi sembra preferibile arrestare qui la nostra chiacchierata di questa sera e riprendere il seguito di questo seminario assieme a quello successivo la settimana prossima. In questo modo possiamo avere un po' più di tempo del solito per discutere.

P. ZARETTI: - Vorrei riprendere la questione del fantasma della verità, che sarebbe la base dell'idea del suicidio. Sarà che la parola fantasma mi evoca altri fantasmi, ma mi domando se non ci sia un fantasma della verità del suicidio prima ancora di dire che il suicidio sia qualcosa che ha a che fare col fantasma della verità, perché la cosa evidentemente può essere vista anche in un altro modo. Mi sembra in sostanza che nel dire questo ci sia qualche cosa ancora dell'ordine di un'altra verità, e quindi un circolo vizioso. Mi domando ancora che rapporto ci sia fra il desiderio dello psicanalista e questo fantasma della verità. Che poi questa verità sia la verità dell'incertezza mi pare sia ancora, in qualche modo, un credo...

Se c'è qualche cosa come un desiderio al di là del fantasma, cioè come un desiderio senza oggetto, dobbiamo guardarci dal fare un'opposizione fra il desiderio senza oggetto, che sarebbe inevitabilmente a questo punto il desiderio buono, e dall'altra parte il desiderio con l'oggetto, che invece, poverino, sarebbe il desiderio illuso. Il problema non è questo, è già nel fantasma (e perciò riprendevo l'esempio del se-

minario di Lacan del voyeur e dell'esibizionista), è già nel fantasma al suo livello più concreto di messa in funzione, è già nel fantasma che possiamo cogliere al colmo, diciamo così, del "desiderio con l'oggetto", cioè del desiderio in quanto illusione, quel movimento del desiderio che va in ogni caso al di là dell'oggetto, nella misura in cui non c'è desiderio che sia effettivamente desiderio di un oggetto. L'oggetto è semplicemente il pretesto che suscita il desiderio. In realtà il desiderio, in quanto desiderio dell'Altro, mira sempre a qualche cosa che sarebbe al di là dell'oggetto. Se dunque esiste un desiderio al di là del fantasma, questo desiderio non potrà essere opposto in termini semplicistici al desiderio come illusione. Per quanto riguarda la sua domanda devo riconoscere che è molto insidiosa, e se dico che è insidiosa dico che questa insidia mi riguarda. Se è il caso di farvi qui una breve confessione autobiografica, posso dirvi che quando - sono ormai molti anni - sono giunto ad occuparmi di psicanalisi, l'ho fatto precisamente perché non sapevo come venir fuori da quel problema del circolo vizioso che lei esponeva in termini sufficientemente plastici perché la cosa possa venir colta.

Cerchiamo dunque di affrontarlo una buona volta, questo problema del circolo vizioso. Lei beninteso mi ha dato la versione più immediatamente vicina a ciò che io vi ho detto questa sera, e non nego minimamente che l'obiezione, ammesso che sia una obiezione, che lei faceva, abbia tutti gli aspetti, tutte le carte in regola, diciamo così, per sembrare fondata. Tuttavia ogni obiezione di questo tipo ricade inevitabilmente in quella critica della posizione scettica che ormai è un classico - sta scritto in tutti i manuali di storia della filosofia - : sembra per l'appunto avere le carte perfettamente in regola, sennonché, togliendo il fondamento di ciò che critica, toglie il fondamento anche del proprio enunciato. Questa difficoltà del circolo vizioso siamo forse ben lontani dall'averla ancora colta e penetrata in tutte le sue sfumature. Questo problema del circolo vizioso, che è un problema squisitamente logico, tuttavia è a mio avviso soltanto un fal-

so problema, è cioè un problema che si pone soltanto quando nell'impostare il problema si dimentica un determinato elemento. Allora prendiamo il problema del circolo vizioso così come lei lo pone, a livello più semplice, nella formulazione più semplice, per esempio a livello del famoso paradosso di Epimenide: "Epimenide dice che i cretesi mentono. Epimenide è cretese. Dunque mente. Dunque i cretesi non mentono". E così via. Il paradosso di Epimenide non è una scoperta moderna, lo vi si attribuisce per l'appunto ad Epimenide, quindi sembra essere precedente rispetto a Platone. In apparenza, il paradosso di Epimenide è qualche cosa che sembra costituire una impasse insormontabile per il pensiero. Dico soltanto in apparenza, perché se c'è una cosa che l'esperienza di linguaggio, esperienza che abbiamo tutti, ci consente di assodare, è che, quando uno dice: "io mento" (perché in definitiva il paradosso di Epimenide si riduce a: "io mento"), ognuno di voi saprà bene se sta mentendo o sta dicendo la verità. Tuttavia non è stato semplice per la logica venire a capo del paradosso di Epimenide, e ci troviamo ancora ad un livello semplicemente logico di assunzione della questione. Non è stato semplice, tanto è vero che tutti quei paradossi che sono scaturiti, come saprete, nella logica all'inizio di questo secolo, in seguito al tentativo di Frege di dare una definizione del numero (e guarda caso la questione aveva a che fare con il problema dello zero e dell'uno), tutti quei paradossi che sono fioriti sulla scorta delle obiezioni che furono mosse da Bertrand Russel alla teoria di Frege, sono questioni che si pongono al livello della logica formale, che al livello della logica formale sono irrisolvibili, ma che lo sono solo al livello della logica formale, che sono cioè irrisolvibili se noi tentiamo di risolverli all'interno di una logica dell'enunciato. Se noi consideriamo l'enunciato: "io mento", al di fuori del fatto che venga enunciato, cioè del fatto che ci sia una enunciazione di questo enunciato, sicuramente non sapremo mai se il soggetto che dice: "io mento" mente oppure no. Ciò non toglie che ogni volta che qualcuno dice: "io mento", poi si sappia sin dal primo momento se è una cosa oppure l'altra, e que-

sto perché le condizioni di enunciazione fanno parte delle condizioni di verità di qualunque enunciato. Queste su cui ritorno sono questioni vecchie, che abbiamo affrontato già molti anni fa, quando una volta, in un gruppo di studio, facemmo assieme con alcuni di voi una lettura dell'Etourdit di Lacan. Da questo punto di vista, dunque, mi limito a rimandarvi, per quelli di voi che non ci fossero stati, ad una rilettura di questo testo.

Con ciò tuttavia non ho risposto ancora all'obiezione che lei mi poneva quanto alla questione del circolo vizioso, perché ho affrontato la cosa, sinora, dal punto di vista di una questione meramente formale. Il fatto è che lo stesso problema ci si pone non solo al livello di un certo formalismo del pensiero, ma ci si pone ogni volta nella pratica. Qualunque azione noi facciamo, siamo presi all'interno di questa stessa logica e di questa stessa impasse logica, di questa stessa antinomia. Non c'è bisogno di ricordarvi la vecchia storia che fa spesso ammattire i bambini, se è nato prima l'uovo o la gallina; in definitiva, il problema è essenzialmente questo. Ma in che senso dicevo che lo stesso paradosso si presenta al livello pratico? Infatti è qui che verteva la questione. Prendiamo dunque la cosa allo stesso livello in cui lei la proponeva: se io dico che la psicanalisi non è una religione, e quindi non promuove la credenza, forse che io non credo a ciò che dico? Non sono dunque ancora una volta religioso? Certamente, se dico qualche cosa, si suppone che ci creda. Se dicessi qualche cosa semplicemente per finta, se cioè fingessi di credere a ciò che dico, non mi sarebbe sufficiente per non ricadere nella sua obiezione. Una volta qualcuno che non aveva nessuna idea di che cosa fosse un'analisi faceva questa obiezione alla psicanalisi: "metti che qualcuno ti venga a dire, in analisi, che ha un gatto nero, cosa ne sai se è vero o no che ha un gatto nero?". Ma bene, che sia vero o no che ha un gatto nero, è precisamente ciò che in una analisi non ha alcuna rilevanza, poiché il livello di assunzione di "gatto nero", non è il referente eventuale che questi due significanti possono avere, ma sono precisamente

i due significanti in quanto tali, e su questi non c'è il minimo dubbio che siano lì presenti. E' a questo livello, dunque, che ci muoviamo nella pratica della psicanalisi, ed è per questo che ci è risparmiato nel modo più totale di assicurarci dell'eventuale livello di realtà che possono avere gli enunciati dei nostri analizzanti. Se dico dunque che la psicanalisi non è una religione, non vedo proprio per quale motivo ciò dovrebbe portarmi a essere religioso. Sarei molto più religioso se pensassi possibile parlare senza che ciò comportasse alcun livello di credenza. Se infatti pensassi di poter parlare senza mettere in gioco nessun livello di credenza, sarei al colmo della credenza nella possibilità di parlare. Con ciò lei mi dirà che non ho risolto la sua obiezione, ed effettivamente non la scioglieremo mai, potremmo parlare fino a domani mattina sinché ci muoviamo a questo livello.

Esiste tuttavia qualcosa che può tagliare la testa al toro della questione, questo qualcosa è ciò che chiamo atto. Non in quanto l'atto andrebbe al di là, o sarebbe su un altro piano rispetto al piano simbolico, ma in quanto l'atto è precisamente ciò che fonda la possibilità del simbolico nella misura in cui introduce, nella dimensione temporale in cui l'esperienza soggettiva si esplica e nella stessa dimensione spaziale in cui la stessa esperienza si esplica, un elemento di irreversibilità. Senza l'irreversibilità, insomma senza quel minimo di entropia in cui essa consiste, sicuramente non ci sarebbe alcuna possibilità di venir fuori dal circolo vizioso.

Vediamo dunque, per concludere questa lunga risposta (ma non mi sembrava una questione da prendere come si dice sottogamba), all'aspetto più propriamente filosofico della questione che lei poneva. Prendiamo, se vogliamo, il livello che ciò che Nietzsche, quando parla dell'eterno ritorno, formula con "circulus vitiosus deus". Ebbene, quel circolo vizioso di cui non ho minimamente misconosciuto, in tutto ciò che ho detto, l'effettività, cioè il fatto che ci si scontra col circolo vizioso per il semplice fatto di pensare, per il semplice fatto di parlare, questo circolo vizioso che dovrebbe precluderci l'accesso ad ogni

verità (perché è della verità che si stava parlando, appunto, e in questo senso mi riferivo all'idea del suicidio come fantasma della libertà, cioè come il fantasma di un oltrepassamento del limite (in definitiva la fantasmatica attorno al suicidio è precisamente questa, soltanto che essendo una fantasmatica parte del presupposto che ci si possa stare, al di là di questo limite), in che modo il circolo vizioso, che è una modalità, che è il passo stesso del pensiero, non ci può precludere l'effetto di verità di un enunciato qualunque e non ci può precludere di fare della verità, diciamo pure, la nostra causa? Vediamo un attimo come Nietzsche è giunto al pensiero dell'eterno ritorno, cioè del circolo vizioso inteso<sup>non</sup> come inciampo, non come limite, ma come qualcosa di divino. Vi è giunto attraverso una critica del concetto di verità, mettendo dunque a nudo e riducendo ai minimi termini, in definitiva, il paradosso che è implicito all'idea stessa di una verità, accorgendosi tuttavia ad un certo punto che da null'altro muove una critica del concetto di verità se non dall'amore della verità, e che quest'amore della verità non era un amore meno illuso di altri.

Il problema è che, per il fatto stesso di parlare in una lingua che è strutturata in un certo modo, siamo inevitabilmente presi da alcuni contrasti del tutto banali, semplicistici, per cui quando parliamo di illusione diamo immediatamente a questa parola una connotazione negativa. Esiste un'illusione che non ha in nessun modo questa connotazione negativa, negativa proprio nel senso di riferirsi ad una quantità negativa. Quando parliamo dell'arte come illusione, per esempio, ci muoviamo né più né meno che al livello di quella illusione che non si commisura più ad una verità che sarebbe già data e rispetto alla quale sarebbe un qualcosa di meno, un grado inferiore. Parliamo in definitiva né più né meno che di quella famosa cosa che qui di solito viene chiamato desiderio, che Nietzsche chiamava Wille zur Macht (che ognuno insomma la chiami come vuole), di questo qualcosa di cui saremo sempre zimbelli e di cui saremo tanto più zimbelli quanto più cercheremo di sfuggirvi. Il colmo della commedia, in definitiva, consiste pro-



prio nel fatto di non voler essere zimbelli. Il personaggio comico è il non - dupe, il non zimbello per definizione. Non c'è peggior cretino di colui che si rifiuta di essere zimbello. Ciò non significa tuttavia che chi accettasse di essere zimbello sarebbe meno cretino degli altri, e questa è la conclusione del discorso.

E. MACOLA: - A proposito della perversione e del voyeur, volevo chiedere questo: non sono capace di spiegarmi che vantaggio abbia dalla tecnica che attua. I casi sono due: o non gode, e quindi non si perde, non assiste alla sua scomparsa, non fa uno, oppure, anche dal di fuori della finestra, gode, e lì allora scompare, però non è in grado di assistere alla sua scomparsa. Proporrei un'immagine: ho una televisione che si spegne da lontano attraverso un interruttore; quando schiaccio l'interruttore, la televisione non si spegne subito, perché c'è tutto il percorso del filo fino ad arrivare alla televisione, è solo dopo un po' che la televisione si spegne; ho pensato: che non sia questo che entra in gioco nella tecnica del voyeur? E' questa idea del distanziamento, del percorso, che dà forse l'impressione di poter assistere alla propria sparizione? Non so se la cosa può funzionare così, perché altrimenti non sono capace di capire questo godimento perverso.

Riconosco che l'immagine che tu hai trovato ha una sua certa evidenza, poiché in definitiva ogni soggetto desiderante, certo non solo il perverso, sa bene a che cosa è votato il suo desiderio, cioè che è votato per definizione ad una caduta. Ciò non gli impedisce di cercare proprio in quel ritardo cui tu ti riferivi - che in fisica tra l'altro ha un nome curioso: isteresi, che ci fa subito pensare all'isteria - la base su cui fondare il proprio godimento. E' né più né meno che quello che dicevo prima rispondendo alla questione della Paola Zaretti, in quanto è precisamente su questo "effetto ritardo" che si basa non solo il godimento di un soggetto, ma in definitiva anche la possibilità di giungere ad una verità. Sarebbe tra l'altro qui da esplorare il rapporto che c'è fra la verità e il godimento, perché se una cosa è fuori discussione è che la verità fa piacere. Fa piacere, ma quando fa piacere? Non certo sempre, non ci fa nessun piacere pensare che tutti e quattro i lati di un quadrato sono uguali, è una cosa di cui ce ne possiamo ampiamente fregare. Ma non è la stessa cosa quando riusciamo a risolvere

per esempio un problema aritmetico. Il piacere in questo caso si dà come una funzione temporale, come del resto la verità stessa. Ma lasciamo da parte questo problema che sicuramente richiederebbe ben altri fondamenti per essere affrontato. Era tuttavia l'impostazione della tua questione che mi sembrava creasse un falso problema, perché ciò che il voyeur, per riprendere l'esempio, cerca nel proprio atto, è proprio di sfuggire al collasso tra il proprio godimento e l'afanisi. In che modo ci riesce? Perché ci riesce effettivamente, se non ci riuscisse effettivamente non si vede perché ci sarebbero effettivamente dei voyeurs. Il modo in cui ci riesce è questo, ed è che è l'Altro che deve godere nel proprio atto. Tutto il suo piacere non può che essere, per così dire, un piacere di riflesso, perché è l'Altro che gode. In altri termini, nella perversione il piacere non viene al soggetto se non per il fatto di essere strumento del godimento di un Altro. Nel momento in cui il tizio spia la donna che, chi sa perché, si toglie la calza (potrebbe anche togliersi qualche altra cosa o non togliersi niente del tutto), nel momento in cui intravede (e in questo intra-vede dobbiamo prendere "intra" non solo nell'intervallo spaziale, cioè attraverso una fessura, attraverso qualcosa di questo tipo, ma dobbiamo prenderlo anche temporalmente, cioè in quell'istante in cui la cosa è possibile), è l'Altro che è supposto godere, così come nel caso dell'esibizionista è l'Altro che deve godere della contemplazione del pene del tizio, ma che deve godere nonostante lui in quanto soggetto, ed è questo aggiramento del soggetto dell'altro che è precisamente lo scopo che deve essere raggiunto, e che è effettivamente raggiunto.

17 febbraio 1983

XII.

Nevrosi e fantasma.

Riprendiamo la nostra prospettiva dal punto dove l'avevamo interrotta la volta scorsa e cioè, nella rilettura che stiamo facendo del seminario di Lacan del '58-'59, precisamente dal seminario del 10 giugno, in cui Lacan incomincia a parlare del modo in cui la nevrosi risponde alla questione postale dal desiderio, in quanto strutturato dal fantasma. Avevamo visto, la volta scorsa, verso la fine, come per il soggetto in quanto tale sia indispensabile avere accesso in qualche modo al desiderio dell'Altro, in quanto è l'Altro stesso a costituirlo soggetto, dal momento che è nei confronti dell'Altro che il soggetto si costituisce come hilflos ed è dunque dall'Altro che il soggetto deve in qualche modo difendersi (per lo meno è ciò che avviene nel caso della nevrosi e nel caso della perversione) nei vari modi corrispondenti alla diverse strutture sintomatiche.

1.

Cominciamo dunque dalla nevrosi e, seguendo Lacan, dalla forma più semplice, quella forma di nevrosi in cui la struttura nevrotica emerge al massimo della sua evidenza e precisamente dalla struttura della fobia. E' in definitiva questo il motivo per cui quattro anni fa, quando ho iniziato questo seminario, l'ho fatto proprio affrontando la questione della fobia. In che cosa consiste dunque il sintomo fobico? Consiste nel trovare un significante, l'oggetto fobico, che, dice Lacan:

"è lì per occupare questo posto fra il desiderio del soggetto e quello dell'Altro, una certa funzione di protezione e di difesa [...]. Non c'è a questo proposito nessuna ambiguità nella formulazione freudiana. La paura dell'oggetto fobico è fatta per proteggere il soggetto da che cosa? Dice Freud: dall'approssimarsi del suo desiderio. E se

guardiamo la nevrosi più da vicino, vediamo di che si tratta: del suo desiderio in quanto esso è senza armi in rapporto a ciò che nell'Altro, la madre in questo caso, si apre per Hans come il segno della sua dipendenza assoluta".

Non sto evidentemente a soffermarmi oltre su questo punto che abbiamo già affrontato più dettagliatamente altre volte.

Vediamo invece come la cosa funziona nel caso dell'isteria e della nevrosi ossessiva. Nel caso della fobia, abbiamo visto, il soggetto è sostenuto, dinanzi al desiderio dell'Altro, dall'oggetto fobico che in questa funzione di limite lo proteggerebbe dallo spalancarsi del desiderio dell'Altro che rischierebbe, in caso contrario, per così dire, di risucchiarlo, che lo aspirerebbe letteralmente. La soluzione isterica, benché costituisca soltanto una successiva articolazione nella struttura fobica, è tuttavia diversa da questa. Rispetto alla fobia, c'è, per così dire, un giro supplementare. Qual è dunque il modo isterico di difendersi dal desiderio dell'Altro, desiderio dell'Altro che, beninteso, può essere il suo stesso desiderio, in quanto il desiderio per definizione è quello dell'Altro? L'isteria trova, rispetto alla fobia, un espediente più raffinato; diciamo così; per l'isteria si tratta di mantenere questo desiderio, quello dell'Altro segnatamente, insoddisfatto. In altri termini il soggetto isterico si situa precisamente nel posto che aveva l'oggetto fobico nel caso dell'isteria d'angoscia, cioè nel caso della fobia; è, in altri termini, il soggetto stesso a fare resistenza, ad opporsi alla soddisfazione del desiderio dell'Altro. E' lei, l'isterica, che non vuole, che fa ostacolo a questa soddisfazione, e la cosa è di una evidenza addirittura lampante. E' precisamente ciò che accade in ogni struttura isterica: ogni volta che il soggetto si avvicina alla soddisfazione del desiderio (e che si tratti del proprio non toglie che la cosa viene avvertita come desiderio dell'Altro) l'isterica recalcitra, non vuole o letteralmente si irrigidisce per fare opposizione a questa soddisfazione.

Dice Lacan a questo proposito:

"Come dire che in questo rapporto del soggetto all'oggetto, nel fantasma, essa, cioè l'isterica, viene ad occupare questa stessa posizione terza che era, poco fa, quella del significante fobico, ma in un altro modo; è lei che è l'ostacolo, è lei che è la posta in gioco in realtà, e il suo godimento è di impedire appunto il desiderio nelle situazioni che essa stessa trama, poichè è questa una delle funzioni fondamentali del soggetto isterico: nelle situazioni che essa trama, la sua funzione è di impedire al desiderio di compiersi purché essa possa restarne la posta".

In altri termini, lasciare che il proprio desiderio, in quanto desiderio dell'Altro, resti insoddisfatto nelle situazioni che il soggetto stesso in un primo momento organizza, è il prezzo che l'isteria paga per potersi situare come soggetto, al prezzo beninteso della propria insoddisfazione, cioè dell'insoddisfazione del proprio desiderio.

La modalità ossessiva, infine, di difendersi dal desiderio dell'Altro è quella di situarsi sempre altrove rispetto al luogo in cui dovrebbe essere perché il suo desiderio fosse soddisfatto; di essere altrove rispetto al luogo in cui il proprio desiderio dovrebbe impegnarlo, e questo è vero sia nel senso spaziale che nel senso temporale del termine. Di qui la modalità del rinvio sine die del momento della soddisfazione del desiderio che definisce la posizione ossessiva. Ora, - dice Lacan - nel suo fantasma l'ossessivo tuttavia ha accesso al suo godimento laddove, come rileva Freud a proposito del fantasma "si picchia un bambino", egli soggetto si mette al posto di un rivale che era stato punito: è né più né meno che la questione di quella sorta di posizione masochista che è così caratteristica della nevrosi ossessiva. Ora, da che cosa viene questo vero e proprio godimento masochista che l'ossessivo trae come una sorta di sovrappiù della insoddisfazione del proprio desiderio e delle varie modalità autopuni-

tive che mette in atto? Precisamente nel fatto che, mentre è lui ad essere battuto al posto dell'Altro, non è lì, non è dove viene battuto che, in quanto soggetto, si situa. Questa modalità, che è insita alla struttura stessa del fantasma, in quanto il vero e proprio soggetto è esterno rispetto al fantasma e cioè non è là dove nel fantasma si designa, è comune del resto anche all'isteria, in una modalità diversa da quella ossessiva. Anche l'isteria in definitiva deve in ogni caso trovare un terzo (è la funzione dell'altra donna che interviene così spesso nel discorso isterico, la funzione della Signora K., per esempio, nel caso di Dora) una sorta di figura ideale di se stessa, una sorta di ombra che la rappresenti, che goda al posto suo.

L'essere del nevrotico, in definitiva - conclude Lacan in questo seminario del 10 giugno - si presenta, in una di queste tre modalità, come un essere per, sarà sempre per un altro che la partita verrà giocata, sarà sempre a favore di un altro che tutti gli atti del soggetto saranno da intendere. Ed è proprio ciò che l'analisi deve cercare di correggere mostrando al soggetto che nessun essere per gli eviterà mai di sfuggire alle necessità della scelta, in quanto indicata nella struttura del "Vel", cioè la necessità del fatto che, per esserlo, per essere il fallo che mancherebbe all'Altro, dovrà rinunciare ad averlo, "ed è precisamente ciò che, nella struttura nevrotica, non deve essere rivelato". Quindi, in definitiva, per averlo attraverso la perdita in cui consiste la castrazione, bisognerà paradossalmente rinunciare a volerlo essere, poiché in definitiva, come dice Lacan, il nevrotico non è uno che abbia ciò che si chiama complesso di castrazione, alla castrazione, caso mai, ci arriverà dopo, cioè alla fine dell'analisi.

Il sintomo, dunque, in quanto modalità traversa, in quanto vero e proprio trucco (non è detto però che non funzioni) per porre il soggetto al riparo dal desiderio dell'Altro, ha precisamente questa funzione, di permettere al soggetto di individuarsi, di reperirsi in quanto tale. E tuttavia la questione che ci si pone è questa: che co-

sa può offrire un'analisi al soggetto in cambio del sintomo? Perché è qui la chiave di ciò che ne è di una nevrosi nel caso di un'analisi, ed è spesso proprio dinanzi a questo qualcosa, questo qualcosa che, bisogna dire subito, non è poi un gran che, che un'analisi può offrire al soggetto in cambio del sintomo, che l'analizzante, in quanto si situa in una posizione nevrotica, per l'appunto recalcitra, tanto che, come dice Lacan in questo testo, il progresso stesso dell'analisi coincide solitamente con un aumento dell'angoscia, dell'angoscia di castrazione nei confronti di questa perdita che viene dal soggetto intesa come una rinuncia che l'Altro gli chiederebbe di accettare. Perché è senza dubbio così che si presenta per il soggetto il "che vuoi?" rivolto all'analista, almeno in un preciso momento dell'analisi, come se appunto l'analista volesse, in quanto occupa la posizione dell'Altro, da lui o da lei la rinuncia non a qualche cosa di secondario, ma la rinuncia al cuore stesso del proprio essere, ed è questo evidentemente lo scoglio che in ogni analisi dovrebbe essere superato.

E' questo che l'analisi chiede ad un soggetto? Il nevrotico naturalmente non è del tutto fuori strada quando intende così la cosa, poiché effettivamente si tratta per lui, rinunciando all'illusoria sicurezza del sintomo (sicurezza che naturalmente non solo<sup>non</sup> è economicamente conveniente ma è anche in definitiva illusoria, cioè non pone assolutamente al riparo il soggetto dalle esigenze del reale), il soggetto dovrà lasciar cadere l'illusione di poter essere un altro, e cioè di poter essere il fallo, perché in definitiva è proprio questa illusione ad esporlo all'angoscia ogni qualvolta questa illusione sta per vacillare: il che, evidentemente, è molto facile che capiti ed è per questo che, come dicevo, con il procedere dell'analisi di solito questa angoscia non fa che crescere, quanto più il soggetto si avvicina a questo punto. Ma quando ciò accadesse, che cosa gli resta? Poiché è questa la questione che ogni analizzante si pone. Forse che quando avrà rinunciato a questa illusoria sicurezza egli potrà essere finalmente proprio là dove desidera? Evidentemente no, piuttosto sarà il con-

trario: diciamo invece che là dove "desidera" (non lui evidentemente) egli sarà; tutto ciò che egli potrà ottenere in definitiva non è altro che di potersi mettere al servizio del desiderio, del desiderio in quanto desiderio di un Altro. Ma per l'appunto, di quale desiderio? Se ricordate, era questo il problema attorno a cui ci stiamo muovendo già da qualche settimana: di quale desiderio si tratta di prendere atto? Del desiderio inconscio in quanto tale? Ma abbiamo visto che il desiderio inconscio in quanto tale non è altro che un desiderio insensato.

Il desiderio, in altri termini, accettato o no, non resterà per il soggetto se non come impossibile ed è precisamente in questo punto di impossibilità che dovremo situare quel fondamento nel reale del desiderio di cui andavamo alla ricerca. Resterà ancora, in altri termini, quell'impossibile che l'esempio che abbiamo fatto l'altra volta del voyeur e dell'esibizionista ci ha fatto vedere nelle maglie del fantasma, cioè l'impossibile per il soggetto di essere presente alla propria scomparsa.

Tutto ciò che il soggetto potrà guadagnare da un'analisi è dunque di mettersi a servire la causa di questo desiderio, di farsi di questo desiderio in quanto impossibile ciò che si chiama una legge. Ciò è sufficiente a dire, tuttavia, che si tratta di soddisfare il desiderio, non certo per rinunciarvi, e di soddisfarlo in quanto desiderio, cioè di soddisfarlo in toto, certamente non di soddisfare le singole domande in cui questo desiderio potrà articolarsi, poiché il desiderio di tutte le domande, il desiderio che trascende rispetto ad ogni singola domanda, è il desiderio in quanto identico alla Legge. Non si tratterà dunque di soddisfare tutti i desideri, ma di soddisfarlo tutto, di soddisfarlo in quanto per definizione insoddisfacibile.

Non tutti i desideri dunque potranno essere soddisfatti: insomma l'analisi non promette a nessuno di divenire un dio, ma sarà soddisfatto il desiderio in quanto tale, ogni volta che il soggetto si metterà al suo servizio. Che questo gli consenta o no di soddisfare questo o quel desiderio, sta di fatto che soddisfare questo o quel desiderio di-



venterà da quel momento in poi qualcosa di meno impensabile.

2.

Il seminario del 10 giugno si conclude, come dicevo, su questa formula dell'essere per in quanto definirebbe la posizione nevrotica.

Veniamo adesso a leggere assieme il seminario della settimana successiva, del 17 giugno 1959, in cui Lacan dovrebbe cominciare ad affrontare la questione di che ne è del fantasma nella perversione; ma vedremo che la questione della perversione in realtà verrà rinviata alla settimana successiva. Non è un caso, ripeto, che in tutto questo seminario estremamente lungo, perché si conclude all'inizio di luglio, Lacan giunga a parlare della questione della perversione soltanto negli ultimi due seminari dell'anno, anche se la questione era già fra le righe fin dall'inizio. Il 17 giugno, dunque, vediamo che, riprendendo l'articolo di Glover cui abbiamo già fatto riferimento, quello dei rapporti fra la perversione e ciò che si chiama la realtà, Lacan aggiunge che spesso gli psicanalisti si sbagliano confondendo il fantasma perverso con la perversione e deducendone curiosamente, ma del tutto coerentemente con le premesse, che fra perversione e nevrosi non c'è nessuna differenza. In effetti così è; non c'è nessuna differenza fra perversione e nevrosi, ma solo rispetto al fantasma, dal momento che il fantasma nevrotico e quello perverso non sono fantasmi diversi, come Freud aveva intuito fin dal primo momento, quando aveva affermato che la nevrosi è la negativa della perversione, il che non vuol dire che la perversione ci dia la pulsione per così dire " a cielo aperto". In realtà - dice Lacan - quando Freud parla delle famose tendenze perverse polimorfe che caratterizzerebbero l'inconscio, è perché ha scoperto il fantasma inconscio, ed è precisamente l'insistenza di fantasmi inconsci, in quanto fantasmi perversi, nella nevrosi, che gli fa supporre l'esistenza di una sorta di perversione originaria del soggetto. Ma non è sufficiente, appunto, dice Lacan, che esista il fanta-

sma perverso, perché si possa parlare di perversione, bisognerà che questo fantasma venga messo in atto, non in quanto sia la messa in atto di per sé a costituire la differenza di cui si tratta, ma in quanto questa messa in atto deve consentire al soggetto di situarsi rispetto al fantasma in un modo che è diverso, come vedremo poi, dal modo nevrotico di farlo; il fantasma così messo in atto risulterà, dice Lacan, come uno spezzone cinematografico, come una sorta di provino, di "prossimamente", di quelli che ci fanno vedere al cinema per annunciare i prossimi programmi; e si tratterà di mettere in rapporto questo spezzone di pellicola con tutta la storia del soggetto, quindi di fare un lavoro che è del tutto identico a quella decifrazione del sintomo attraverso il meccanismo del significante in cui consiste la interpretazione nel caso di nevrosi. Tutto ciò per dire che la perversione non è l'inconscio e la pulsione a cielo aperto. La conclusione del tutto ovvia di tutto ciò è che la perversione obbedisce alla stessa legge del significante cui obbedisce la nevrosi. Detto ciò, Lacan passa a criticare quella nozione di distanza dall'oggetto con cui molti degli analisti anglosassoni degli anni '50 e '60 cercavano di cogliere l'essenza della perversione, come per esempio nel caso dell'esibizionista che non oserebbe, secondo questa versione dei fatti, avvicinarsi al suo oggetto; che è una conclusione, dice Lacan, del tutto arbitraria, del tutto errata, in quanto per un verso i cosiddetti voyeurs non hanno nessuna difficoltà ad avvicinarsi all'oggetto, ma non è di questo che si tratta per loro a livello del desiderio; per un altro verso, perché una certa distanza dall'oggetto non è una caratteristica della perversione, ma rientra per definizione nel concetto di desiderio stesso. Se non ci fosse distanza dall'oggetto non si capirebbe di che cosa il desiderio sarebbe desiderio. Non sto adesso a ripercorrere per intero l'analisi della posizione di Glover che fa Lacan in questo seminario, sia perché molta acqua è passata sotto i ponti dal 1959, sia perché dobbiamo giungere al punto che ci interessa più propriamente e cioè quello di che ne è del desiderio nel corso<sup>e</sup>dopo una

analisi.

Ed è per l'appunto nel porsi questo problema che Lacan, che è molto bravo come al solito nel porre le domande più terra terra possibile, a un certo punto si chiede: qual è il problema per cui qualcuno va in analisi? Che cosa va cercando nel momento in cui si rivolge ad un analista? In definitiva il soggetto non fa altro che domandare all'analista di rendergli possibile quella soddisfazione del suo desiderio che tuttavia è precisamente ciò cui si rifiuta ogni volta che questa possibilità gli si profila all'orizzonte. E all'interno di questa contraddizione in apparenza del tutto paradossale del desiderio rispetto al proprio soggetto che viene formulata ogni domanda di analisi. Il problema è dunque che, dice Lacan, il soggetto diffida del proprio desiderio ed è precisamente questa la molla dell'analisi. Vi cito un brano:

"Che possa in seguito a nuovi artifici impegnarsi al nostro seguito nel suo riferimento al bisogno in questo desiderio, anzi nella sua sublimazione per le vie elevate dell'amore, resta in partenza che ciò che caratterizza il desiderio è che c'è qualcosa che come tale non può essere domandato; è precisamente di questo qualcosa insito al desiderio, che non può essere domandato, è questo qualcosa che trascende le singole domande in cui si articola, è precisamente ciò che in una analisi si tratta di mettere in luce senza fare della riduzione del desiderio al bisogno o della riduzione del desiderio alla sublimazione per le vie dell'amore, lo scopo dell'analisi. Si tratta al contrario di mettere in evidenza questo nucleo del desiderio, questo qualcosa che non può essere domandato, in quanto questo desiderio che è al di là di tutte le domande è, come dicevo prima, il desiderio identico alla Legge".

Per illustrare la cosa, Lacan ricorre, in questo seminario, all'esempio della sessualità femminile. Che cosa domanda una donna? Il desiderio di una donna, in quanto tale, il desiderio che la costituisce

nel proprio essere stesso di donna, non è certo il desiderio di questa o quella soddisfazione, ma è il desiderio di avere ciò che, come tale, cioè come donna, non ha. Si tratta precisamente di quel desiderio, impossibile in quanto tale, di cui parlavo prima. Tuttavia questo qualcosa, e cioè il fallo, nel caso non l'aveste riconosciuto, nulla impedisce a una donna di averlo, beninteso come significante, non certo come reale, ed è precisamente ciò che si verifica di continuo: il fatto che il soggetto sia un soggetto donna non impedisce sicuramente a costei di pensare di averlo, il fallo. Aggiunge Lacan:

"è anzi ciò che costituisce il suo vantaggio e la relativa semplicità dei suoi problemi affettivi in rapporto a quelli dell'uomo".

In altri termini il fatto di poterlo avere come significante costituisce una semplificazione nel caso della sessualità femminile, rispetto a ciò che accade nel caso dei soggetti di sesso maschile, per i quali la cosa risulta complicata dalla presenza reale dell'organo che si fa supporto di questa funzione. Se dunque nulla le impedisce, alla donna, di avercelo in quanto significante, in quanto reale, a sua volta, potrà ancora averlo, in ciò che si chiama un rapporto sessuale; ma se questo averlo, se questo ottenerlo, in un rapporto sessuale, fosse un averlo realmente, un avere realmente il fallo reale, allora beninteso tutto sarebbe risolto.

"Invece - aggiunge Lacan - io mantengo sempre la possibilità limite dell'unione perfetta con un essere, cioè di qualcosa che fondi completamente nella stretta l'essere amato con il suo organo; ma ciò che costituisce il test della nostra esperienza e le difficoltà con cui abbiamo a che fare nell'ordine sessuale, si pone proprio qui: è che questo momento ideale, in qualche modo poetico, anzi apocalittico dell'unione sessuale perfetta si pone solo al limite, mentre ciò con cui la donna ha a che fare di fatto nel testo comune del-

l'esperienza, anche quando raggiunge la realizzazione della sua femminilità, è l'oggetto fallico sempre come separato".

Vi ho letto questo brano perché costituisce nel '59 un primo abbozzo di quella che sarà in seguito la formula "il n'y a pas de rapport sexuel". Ciò consente dunque di intendere nella sua articolazione il senso di questa formula. Il fatto è che il fallo, essendo un significante, non potrà mai fare tutt'uno con l'Altro del rapporto sessuale stesso, ed è con un fallo in quanto separato dall'Altro che la donna avrà a che fare nel rapporto sessuale.

Ed è per questo - dice Lacan - che dalla parte maschile la cosa potrà essere eventualmente avvertita come un pericolo di castrazione. Del resto, nell'inconscio, questo fallo che essa, come significante, ha, questo fallo lo è, lo è precisamente in quanto oggetto del desiderio dell'Altro. La donna si troverebbe insomma - dice Lacan - a livello inconscio, cioè a livello delle rappresentazioni inconse che essa si fa del proprio ruolo sessuale, in una posizione paradossale, nella posizione di averlo e di esserlo al tempo stesso, il che sarebbe escluso dalla logica che presiede alla questione del fallo.

Sarebbe beninteso questo - cioè quello in cui potrebbe esserlo e averlo al tempo stesso - il rapporto ideale, come ogni donna sa, che lo sappia o no, in quanto desiderante, poiché il desiderio, beninteso, sa bene quali sono le proprie strade.

"E - aggiunge Lacan - dal suo desiderio risulta, e questo lo vedrete nel seguito del mio seminario, che c'è una singolare similarità - per così dire, tra la sua formula transoggettiva inconscia e quella del perverso".

Difatti anche nel caso della perversione il problema, come avremo modo di articolare, è quello di esserlo e averlo al tempo stesso; teniamo dunque anche noi da parte questa osservazione di Lacan, che cito qui di sfuggita perché potrà esserci utile quando torneremo sulla que-

stione della perversione. Il fatto è - dice Lacan - che nella propria economia inconscia una donna identifica il fallo a tutto ciò da cui si separa ed è precisamente qui, in questo oggetto che si separa dal suo corpo, che lei si situa in quanto desiderante, è a livello di questo qualche cosa che si separa, di questo oggetto della separazione, che si situa, sicché troverà più facile, rispetto ai soggetti dell'altro sesso, desiderare tutti gli oggetti naturali, in quanto sono oggetti da cui ci si separa, cosa che spiega la minima frequenza della perversione nelle donne: la "naturalità", mettiamo questa parola tra virgolette, dipende dunque da questo rapporto (che ha struttura analoga a quella perversa) che la donna avrebbe nei confronti dell'oggetto in quanto oggetto da cui ci si separa. E' del tutto evidente, in altri termini, che la struttura del desiderio femminile in quanto tale (questo Lacan non lo dice, ma basta compiere un piccolo passo oltre ciò che lui dice, per arrivarci) è molto simile a quella della perversione ed è per questo che la perversione nelle donne appare assai di rado. Ci sarebbe da chiedersi del resto se quella che è forse l'unica "perversione" che sarebbe monopolio delle donne, ciò che si chiama l'omosessualità femminile, sia effettivamente una perversione. Sta di fatto che, come Lacan rivelerà altrove, l'omosessualità femminile si costituisce di fatto sul versante della domanda d'amore, non sul versante del desiderio, mentre la sessualità "normale", nel caso della donna, sarà prossima a situarsi in rapporto al desiderio in quanto tale. Ne potremmo forse dedurre, compiendo quel passo al di là di ciò che dice esplicitamente Lacan, che la sessualità femminile è, in quanto tale e per definizione, perversa? Che sarebbe perversa in quanto normale? Lacan non si spinge fino a questo punto, evidentemente; si limita a segnalare una analogia di struttura tra la sessualità femminile e quella perversa. Gli antichi, che andavano più per le spicce, non esitavano tanto a dire esplicitamente la stessa cosa. Ho avuto occasione tempo fa di citare un testo di John Donne: gli elisabettiani sono particolarmente simpatici da questo punto di vista,

perché dicono le cose come se niente fosse. Donne non esitava a definire il sesso femminile come perverse sex. Sta di fatto in ogni caso (per il resto sono solo questioni terminologiche che contano fino a un certo punto, l'importante è di cogliere la questione), sta di fatto che potremmo situare su due versanti opposti, da una parte la perversione maschile e la sessualità femminile, perché in entrambi i casi l'oggetto del desiderio è l'oggetto da cui ci si separa, cioè il fallo, e dall'altra parte potremmo mettere la sessualità maschile e la cosiddetta omosessualità femminile, perché in entrambi i casi l'oggetto è un fallo che non si ha ma che si è; vedete dunque che mi pare ben difficile trovare una formula che riassume una forma perversa che sarebbe comune ad entrambi i sessi. Tutto ciò, ripeto, Lacan non lo dice e però subito dopo aggiunge delle cose che mi sembrano confermare l'ipotesi che faccio adesso, perché praticamente dice la stessa cosa a proposito della gelosia: la gelosia è una cosa nel caso degli uomini, ed è una cosa del tutto diversa per le donne, mentre di solito le due cose vengono confuse. La gelosia di un uomo - dice Lacan - è una cosa completamente diversa dalla gelosia di una donna. In che cosa consiste dunque questa caratteristica della gelosia nel caso di una donna? Il fatto è che, se l'oggetto del desiderio, l'oggetto a, è il resto delle operazioni di divisione del soggetto, questo resto, questo scarto, una donna sa fin troppo bene che è precisamente con questo scarto che lei si identifica. Beninteso, dice Lacan - è perché

"la donna vede in questo scarto la cosa che in lei è più essenziale, cioè il famoso - $\psi$  o se volete l'oggetto a, che essa dà tanta importanza alla manifestazione del desiderio".

La cosa ha una certa importanza per il nostro assunto perché è proprio qui che si può cogliere la differenza tra amore e desiderio. L'amore e il desiderio sono due cose diverse - dice Lacan - tant'è vero che si può amare tranquillamente una donna e desiderarne un'altra e tuttavia ogni donna sa bene che è piuttosto sul versante del deside-

rio che il suo essere insiste e che

"in rapporto a tutte le sublimazioni dell'amore, il desiderio ha un rapporto all'essere, anche nella sua forma più limitata, più ristretta, più feticistica e, per dirla tutta, più stupida. Tuttavia è a questo punto che la donna darà il valore di prova ultima che ci si rivolge proprio a lei".

Ed è precisamente ciò che costituisce l'essenziale nel caso della gelosia di una donna, che non sarà assolutamente consolata per il fatto di essere amata, se a questo essere amata non si accompagnerà un essere desiderata e, dice Lacan, se il suo uomo ne desidererà un'altra per qualche cosa che può apparire del tutto inessenziale, per una scarpa, per il belletto dato sul viso, per una parrucca o per qualche cosa di questo genere, lei sa bene (ed è un tratto di una verità psicologica assolutamente decisiva) che è proprio su questo versante che si produce il desiderio, che si produce ciò che Lacan chiama "l'omaggio all'essere", ed è precisamente ciò che costituisce la differenza costitutiva della sessualità femminile nei confronti di quella maschile.

A. D'AVANZO: - Come capita, allora, che nella tradizione almeno romanzesca, le mogli non siano mai state gelose delle puttane?

Le mogli non sono mai state gelose delle puttane perché non è del desiderio che si tratta in quel caso lì, ma di ciò che si chiama il bisogno sessuale comunemente parlando. Nella questione della prostituzione legalmente riconosciuta non è del desiderio che si tratta, è precisamente questione di un supposto bisogno sessuale. Viceversa se il marito di cui si tratta desidererà qualunque altra donna "per bene" o no, ma che comunque abbia determinate caratteristiche a livello del feticcio, nessuna moglie esiterà a definire puttana proprio questa; il che chiarisce che la questione non è sul versante della prostituzione, ma sul versante dell'essere puttana, che naturalmente è tutt'altra cosa. In un brutto film c'era una battuta simpatica: una prostituta che veni-



va chiamata puttana, dice "No, non sono una puttana, sono una prostituta!" "Ma perché - che differenza c'è?" "Le puttane lo fanno gratis!"

3.

Chiusa la parentesi, torniamo all'ambiguità della posizione femminile di cui parlavamo in rapporto al fatto di esserlo e/o averlo, il fallo. Questa ambiguità, questo esserlo e/o averlo, dipende evidentemente dall'edipo, che consiste in che cosa? Consiste nel fatto che la metafora paterna, in quanto metafora il cui significato ultimo è il fallo, in quanto metafora che è in ultima istanza l'erede del reale stesso della struttura, afferma che non si può averlo ed esserlo al tempo stesso, afferma in definitiva che per averlo bisognerà rinunciare ad esserlo, e che per esserlo bisognerà rinunciare ad averlo.

In altri termini che, per esserlo, non lo si potrà usare e che per averlo bisognerà smettere di voler essere l'oggetto del desiderio dell'Altro. Ed è precisamente questo o/o, questa struttura del vel che introduce la questione dell'oggetto, dell'oggetto del desiderio in quanto tale, e cioè di quel qualche cosa che non si può domandare, in definitiva la funzione del desiderio identico alla Legge.

Ora, rispetto a questa alternativa dell'esserlo o dell'averlo, come si comporta il nevrotico? Perché è questa la questione che Lacan affronta in questo seminario. Egli adotterà la posizione del non averlo ed è per questo, dicevo, che non ha il complesso di castrazione, perché accetta di buon grado il fatto di non averlo, purché ciò gli consenta di esserlo. Dice Lacan:

"Non ha il fallo per esserlo in modo nascosto, inconscio, e per non averlo, al fine di esserlo (è "l'essere per un po' enigmatico su cui vi avevo lasciati la volta scorsa), c'è un altro che ce l'ha, mentre lui lo è in modo inconscio. Osservate bene questo: il fondo della nevrosi è costituito da questo: nella sua funzione di desideran-

te, il soggetto prende un sostituto".

Precisamente ciò che Lacan diceva nel seminario della settimana precedente quando parlava di questo "esser per" del nevrotico. Nel caso della nevrosi ossessiva - dice Lacan - non è lui, il soggetto, che gode. Nel caso dell'isteria non è di lei che si gode. In ogni caso ci sarà un altro (dello stesso sesso evidentemente, per motivi inerenti alla struttura) che sarà il sostituto del soggetto quanto al suo desiderio e che avrà una funzione del tutto determinante nel sintomo del soggetto; e ancora una volta qui l'esempio è quello classico della signora K. E precisamente in questo prendere un sostituto al livello del proprio desiderio, che si situa la famosa quanto pretesa omosessualità che starebbe alla base del sintomo nevrotico. In altri termini non è che questa altra donna che sarebbe il modello di tutte le perfezioni femminili o quest'altro uomo che sarebbe il modello di tutte le riuscite maschili, siano l'oggetto del desiderio del soggetto di cui si tratta, come qualche volta si interpreta in modo affrettato. Non è affatto di un oggetto del desiderio che si tratta, ma proprio di un soggetto del desiderio, cioè di qualcuno che dovrebbe desiderare al posto del soggetto.

Questo sostituto, questa immagine ideale dell'io, si sostituisce letteralmente al soggetto, ed è per questo che nella nevrosi, al posto del desiderio, al posto di questo desiderio in quanto riguarderebbe quel qualche cosa che non può essere domandato, viene reintrodotta in tutto il suo peso la funzione della domanda, della domanda in quanto domanda d'amore, naturalmente. Così come, per desiderare, il nevrotico deve prendere un sostituto, per desiderare non potrà che domandare qualcosa d'altro rispetto a ciò che desidera. E' né più né meno che il famoso "non è questo" dell'isteria; il nevrotico insomma domanda sempre per qualcos'altro, in vista di qualcos'altro, che sarebbe al di là della soddisfazione del proprio desiderio. Dice Lacan:

"Il soggetto è sostituito a se stesso  
a livello del suo desiderio, e non può

domandare che dei sostituti, credendo di domandare ciò che desidera".

Più avanti, visto che si era fatto tardi, rinvia, come dicevo, la questione<sup>della perversione</sup> alla settimana dopo; ed è precisamente ciò che faremo anche noi questa sera, anche se non è particolarmente tardi, per evitare di accumulare delle questioni che sono decisamente diverse. C'è qualche domanda? Le signore donne sono d'accordo su questa interpretazione di Jacques Lacan?

A. Della VALLE: - Forse sarebbe il caso di distinguere tra atto e azione.

Si, una distinzione tra atto e azione certamente si può fare; tuttavia una distinzione non è una opposizione. E' sin troppo facile, quando si vogliono fare delle distinzioni, farle in termini binari, cioè in termini oppostivi. Come chiarire la questione? Dopo che ci hanno rotto i timpani con la questione della psicanalisi che è una pratica di parola, potrebbe sorprenderci di trovare proprio in Lacan questa affermazione: "la psicanalisi è la logica dell'azione". Che cosa può significare una frase che, detta così, può sembrare sibillina? Non parlavo del passaggio all'atto nei termini peggiorativi che spesso ha questo termine quando lo si usa come un sinonimo di acting out, che è ciò che si può verificare nel corso di una analisi ed è definito dal fatto che qualche cosa che non passa nel simbolico, che non viene interpretata, diciamo pure - di solito qualche cosa che l'analista trascura di interpretare - viene poi messa in atto (l'acting out è la messa in atto rispetto al transfert, cioè la messa in atto che ha la stessa funzione che può avere un sogno, che può avere un lapsus, qualche cosa che poi si va a raccontare all'analista, una sorta di domanda di interpretazione). Non è certo a questo che mi riferisco quando parlo del passaggio all'atto come modo di rompere quella sorta di circolo vizioso di cui parlavamo l'altra volta. L'atto non esclude affatto che si possa parlare di un atto di parola. L'atto, sicuramente, non è l'azione, ma non è l'azione non perché vi si opponga, non è l'azione per-

ché ha una struttura temporale determinata, mentre l'azione indica il fatto di agere qualche cosa al di fuori di una struttura temporale determinata: la differenza è in definitiva tutta qui. L'atto in questo senso non è qualche cosa da opporsi alla parola, ma è in definitiva l'unico modo che un soggetto ha di modificare qualcosa a livello del reale. Non è un caso che, come ricorderete, nella prima topica Freud ponesse agli estremi dello schema dello psichico da una parte il polo percettivo, dall'altro il polo motorio. Il polo motorio, cioè il polo dell'azione, è in definitiva ciò verso cui tende il processo psichico in quanto tale. Ed è precisamente rispetto all'azione e cioè rispetto alla possibilità di compiere singoli atti, che la nevrosi è inibita. La perversione invece è tutt'altro che inibita rispetto ai singoli atti, casomai c'è il problema contrario. L'inibizione all'azione che distingue la posizione nevrotica dipende essenzialmente da quell'"essere per" cui mi riferivo prima.

Se il soggetto "è per" un altro che desidererebbe al suo posto, ne discende immediatamente che non sarà lui ad agire; è il posto dell'agente che comunque guida tutti e quattro i discorsi e il funzionamento stesso del discorso; il polo dell'agente è quello che dà la possibilità che ci sia un discorso, che ci sia cioè passaggio, di parola e di azione, fra un soggetto ed un altro.

A. D'AVANZO: - Io non credo di aver capito molto bene questa descrizione che Lacan dà del desiderio in quanto femminile e che, in quanto femminile, sarebbe destato dall'oggetto che si perde, perché mi chiedo se questo oggetto contenga il desiderio di perderlo e questo mi sembrerebbe un po' strano. Lacan dice che la domanda radicale che sta al fondo delle domande poste dall'analizzante è quella di essere privato di qualcosa di reale, di perdere qualcosa realmente. Mi chiedo inoltre se la gelosia femminile è rivolta più precisamente al desiderio, che ne è di quella maschile, dato che insomma i signori uomini tendono ad accettare un sacco di amori platonici purché la signora non passi all'azione sul piano del desiderio?

Non so quanto sia vero. Ma incominciamo dalla prima parte: ciò che dice Lacan in questo seminario non è che la donna desidererebbe perdere qualche cosa, non è assolutamente questo, anche se qualche volta può

intervenire che una perdita effettiva provochi un vero e proprio sollievo. Ciò che dice Lacan è che la donna, in quanto è il fallo e cioè l'oggetto del desiderio dell'Altro, si identifica con l'oggetto di una perdita, e cioè si identifica con il fallo; né più né meno che questo; questo sul versante della propria posizione di desiderata, diciamo, il che entra in azione a livello di ciò che abbiamo chiamato la gelosia...

A. D'AVANZO: - Quale sarebbe la causa del desiderio, allora?

In questo caso è lei che si pone, in quanto donna, come causa del desiderio dell'Altro. Il desiderio di lei, quale sarà dunque? Sarà, come dicevamo prima, sempre l'oggetto causa di desiderio in quanto oggetto che si separa, in quanto fallo, ma non in quanto fallo che qualcuno è, ma in quanto fallo che qualcuno avrebbe, in quanto fallo, se vogliamo, anche come organo del rapporto sessuale. Non l'ho detto prima, ma è del tutto evidente che il famoso quanto del tutto sedicente istinto materno, per esempio, non è altro che una espressione del desiderio di questo oggetto da cui ci si separa. Il desiderio di una madre nei confronti del figlio non è altro che il desiderio rispetto a questo oggetto da cui ci si separa...

A. D'AVANZO: - Ma perché questa cosa sarebbe risparmiata agli uomini? Questo non capisco.

Non è che sarebbe risparmiata; ciò che Lacan diceva qui, non è che viene risparmiata, è che la situazione dell'uomo è più complessa rispetto a quella della donna.

E. MACOLA: - Anche nel seminario su L'identificazione Lacan parla della diversità della posizione dell'uomo e della donna e di quanto debba essere più facile per la donna avvicinarsi al fallo, in quanto basta che lo desideri, mentre l'uomo deve passare attraverso la donna.

La situazione da parte dei signori uomini è più complicata, effettivamente, come è più complicata la posizione femminile rispetto all'edipo; viceversa la posizione maschile rispetto a quella femminile è più complicata rispetto alla sessualità, ed è precisamente il rovescio della medaglia. Se la bambina deve compiere due giri nella propria identi-

ficazione, per passare prima ad avere il fallo e successivamente a perderlo e a porsi come oggetto del desiderio di un Altro, questi due giri dovrà farli il soggetto maschio nel caso del proprio desiderio nei confronti di una donna. In una donna infatti non potrà desiderare il fallo in quanto oggetto che si ha, ma il fallo come oggetto di cui l'altro manca, ed è precisamente per questo che la questione è più complicata; è più complicata sia in quanto, nell'oggetto del suo desiderio, dovrà trovare un fallo che si è anche nella mancanza del fallo, sia in quanto da parte sua dovrà accettare di non esserlo proprio per averlo.

Ammetto di non avere molto chiarito i termini della questione della gelosia maschile; sicuramente, da quello che dice Lacan, sembrerebbe che la gelosia maschile dovrebbe costituirsi sul versante dell'amore e non sul versante del desiderio, cosa che è effettivamente abbastanza problematica e che non mi sentirei di sottoscrivere così su due piedi.

A. D'AVANZO: - Se una donna può essere gelosa del fatto che l'uomo desideri, l'uomo può esserlo del fatto che la sua donna sia desiderata.

No, il problema della gelosia non può essere sull'essere desiderata; al limite, che sua moglie possa essere desiderata da tutti i giovanotti per la strada potrebbe fargli piacere, a meno che sua moglie non risponda. La gelosia da parte di un uomo non si pone dalla parte del desiderio, anche perché la domanda di una donna di regola non si pone sul versante del desiderio come si pone per l'uomo; la trasgressione per la donna non si pone sul versante del desiderio per gli altri uomini, ma sul versante dell'amore per un altro uomo, cioè nel riconoscergli quell'essere che non riconoscerebbe al suo, ed è qui che la gelosia diventa qualcosa di serio per il soggetto uomo, perché quel fallo che lui dovrebbe avere, la sua donna lo porrà da un'altra parte, e questo implicherà per lui una sorta di castrazione supplementare.

24 febbraio 1983.

L'amore e la perversione.

Questa sera cercheremo di concludere la lettura del seminario di Lacan del '59 e vedremo quali sono le questioni che rimangono aperte alla fine di questo seminario; da qui, la volta prossima, abbandonando questa specie di traccia che abbiamo seguito ultimamente, riprenderemo a navigare in acque meno sicure e vedremo dove questo ci porterà.

Per questa sera, intanto, passiamo ad esaminare il seminario successivo a quello che abbiamo esaminato la volta scorsa, cioè il penultimo del ciclo di lezioni su Il desiderio e la sua interpretazione, cioè quello del 24 giugno del '59.

1.

Questo seminario comincia con un accenno al carattere décevant, deludente, del desiderio: tema, dice Lacan, che non è un tema nuovo, è uno dei temi più tradizionali delle riflessioni dell'etica sul desiderio; passa successivamente a richiamare il senso di quella formula del fantasma, di quel  $\$ \diamond$  a che costituisce in qualche modo il filo conduttore dell'intero seminario. A questo proposito dice Lacan:

"Questa notazione significa che, nel fantasma, il soggetto è presente come soggetto del discorso inconscio; vi è presente in quanto rappresentato nel fantasma dalla funzione di taglio che è la sua essenziale, di taglio in un discorso; non in uno qualunque, ma in un discorso che gli sfugge, il discorso dell'inconscio".

Fatto questo richiamo essenziale alla questione del fantasma, richiamiamo necessario in questo momento perché è il momento in cui Lacan cerca di introdurre la questione del rapporto tra fantasma e perversione, entra finalmente nel merito della questione che nel seminario della settimana precedente aveva rinviato, quella della perversione che,

dice, "occorre distinguere in quanto tale dal fantasma perverso". In altri termini, la perversione non ci dà immediatamente la struttura del fantasma perverso, ma, così come c'è un fantasma, perverso come tutti i fantasmi, alla radice di ogni sintomo nevrotico, allo stesso modo c'è un fantasma alla radice di ogni sintomatica perversa.

Per esemplificare il rapporto che c'è fra la formula del fantasma e il fantasma stesso, cioè per esemplificare e rendere chiaro come il soggetto si rappresenta nel fantasma come una funzione di taglio all'interno di un discorso che gli sfugge, del discorso dell'Altro, fa successivamente una breve esposizione del fantasma masochista, fantasma in cui il soggetto si rappresenta come il rifiuto nel discorso di altri. Se avrete letto qualcuno di quei romanzi più o meno pornografici tipo Storia di O., per esempio, dove questo tipo di fantasmatica è del tutto esplicito, vedete che nella fantasmatica masochista si tratta proprio di questo, cioè del fatto che degli altri tengono un discorso il cui oggetto è il soggetto stesso del fantasma, un discorso che però si svolge completamente al di sopra del soggetto stesso, senza che questi possa entrare in nessun modo in questione. Da che cosa proviene dunque il godimento masochista in una faccenda di questo genere? Dal momento che non v'è dubbio che anche in questo fantasma come in tutti gli altri è proprio del godimento che si tratta. Una cosa è sicura: che se, per il soggetto che si rappresenta in questo fantasma, si trattasse soltanto di identificarsi con l'oggetto del discorso di questi altri (questo oggetto che diventa una sorta di mera cosa che gli altri si passano, si scambiano e contrattano), non potrebbe esserci un godimento; non potrebbe esserci se non ci fosse una condizione supplementare, cioè se il fatto che gli altri tengano un discorso sul soggetto come se lui non ci fosse non permettesse al soggetto stesso di accedere, come condizione supplementare, ad un godimento ben particolare. Ed è proprio in questo "come se lui non ci fosse" la radice di questo godimento; perché è pur vero che altri tiene un discorso sul soggetto come se lui non ci fosse; è però innegabile che questo soggetto è pur



li, mentre gli altri ne parlano. In altri termini, la radice del godimento di cui si tratta sta proprio nel fatto che qui, come ho cercato di mettere a punto in una sorta di formula, il soggetto stesso è presente alla sua assenza: gli riesce dunque di designare nella sua stessa assenza, e cioè nel taglio in cui si rappresenta, la sua presenza di soggetto in quanto verworfen. Naturalmente, in quanto verworfen, in quanto "gettato via", egli avrebbe di che temere; tuttavia può goderne per il fatto stesso che, a questo "essere gettato via", è presente, vi assiste, e dunque in qualche modo il fantasma gli consente di rinviare sine die il momento della propria scomparsa di soggetto.

Ma è questo, questo di cui stiamo parlando, la perversione? Certamente no: sinora siamo soltanto a livello del fantasma, masochista in questo caso, e un fantasma perverso può essere alla base sia di una perversione sia di una nevrosi. Sia la perversione sia la nevrosi saranno dunque dei modi che il soggetto adotterà per arrangiarsi, diciamo, con questa funzione di taglio, cioè con questo punto di afanisi con cui si segnala nel luogo dell'Altro, nel luogo dei significanti.

Abbiamo visto le altre volte come se la cava il nevrotico con questo problema; egli se la cava con quell' "essere-per" di cui parlava Lacan, cioè con il fatto che c'è qualcun altro per cui egli è - egli è il fallo. Ma dire "egli è il fallo" non significa altro in definitiva che dire "egli è quel significante che manca"; di conseguenza, essendo per un altro, il nevrotico è sempre all'orizzonte di se stesso, dice Lacan "occupato a fare i bagagli per un viaggio che non farà mai". Ciò che la nevrosi evidentemente deve sfuggire in ogni modo è proprio il momento, l'ora della verità, cioè il momento in cui questo viaggio potrebbe finalmente iniziare.

Ciò che deve essere evitato nel caso della perversione è né più né meno che la stessa cosa; si tratta però di vedere in che cosa la soluzione perversa si distingue da quella nevrotica. Ora, osserva Lacan, gli analisti di matrice anglosassone hanno messo al cuore del-

la questione della perversione la nozione di splitting dell'ego; splitting è né più né meno ciò che Freud chiamava Spaltung, la Ich-Spaltung. Ebbene, dice Lacan, questo coglie sicuramente almeno in parte il problema, e nella soluzione anglosassone della questione c'è del vero. Ma poi tutto sta a vedere come questa nozione di splitting dovrà essere manovrata. Lacan a questo punto tira in ballo André Gide, sul quale del resto aveva scritto un articolo raccolto negli Ecrits, Jeunesse de Gide, che come sapete era la recensione del libro di Jean Delay. Sono due grossi volumi in cui questo psichiatra fa una lettura molto puntuale di tutti i ricordi d'infanzia di Gide.

Dice dunque Lacan che se osserviamo, per esempio, ciò che Gide racconta di se stesso, fornendo un materiale abbondantissimo in questo senso, ne risulta sicuramente qualche cosa dell'ordine di una sorta di doppia identificazione, qualche cosa dell'ordine di una scissione, di uno splitting per l'appunto. Questa scissione si fa presente nel modo più appariscente con una divisione: da una parte l'interesse sessuale strettamente legato a dei soggetti dello stesso sesso, dall'altra ciò che Lacan chiama "l'amour d'un uraniste", l'amore uranio, questo amore superidealizzato per la moglie, dietro la quale si profila del tutto evidentemente la madre stessa.

Non è difficile vedere che in questa scissione, così come Lacan la ritrova nei testi di Gide, si profila né più né meno che la scissione fra il desiderio da una parte e l'amore dall'altra o, se vogliamo richiamare alla memoria ciò che abbiamo detto commentando il Simposio, la divisione fra due amori, l'amore pandemio e l'amore uranio per l'appunto, l'Afrodite Pandemia e l'Afrodite Urania; non è un caso, evidentemente, che lo stesso Gide tiri fuori, rispolveri questo termine "uranio" in un suo opuscolo, Voyage d'Urien, in cui fra l'altro sarebbe da segnalare il gioco di parole, in quanto "d'Urien" si può anche scrivere "du rien", cioè "Viaggio del niente".

Ora, dice Lacan, ciò che contrassegna questa netta scissione fra l'amore superidealizzato e il desiderio nella sua forma perversa è il

fatto che in questo secondo caso l'oggetto del desiderio deve "averlo" deve averlo come condizione necessaria perché il desiderio si susciti; nel primo, invece, il soggetto deve esserlo ; deve essere cioè il fallo per l'Altro, in quanto, dice Lacan, - non sto facendo altro che riassumere qui quello che dice lui - si identifica con il fallo interno della madre.

Se ricordate quello che abbiamo detto la volta scorsa, vedete che a livello della perversione si stabilisce, anche se in termini diversi, lo stesso sistema di far fronte al taglio che c'è nella nevrosi, anche se, ripeto, in termini diversi. Perché è lo stesso? Perché nella nevrosi il soggetto deve averlo per poterlo essere; nel caso che stiamo esemplificando, invece, è l'oggetto che deve averlo perché il soggetto possa esserlo: vedete che non è proprio la stessa cosa, ma evidentemente c'è un rapporto, c'è un punto, in altri termini, che dev'essere assolutamente aggirato in una di queste due modalità.

Dice Lacan a questo proposito:

"Abbiamo detto che la metonimia del nevrotico è essenzialmente costituita da questo: egli non lo è, al limite, cioè in un punto che raggiungerà nella prospettiva fuggente dei suoi sintomi, se non in quanto non lo ha (il fallo), ed è ciò che si tratta di non svelare. Nella perversione c'è qualcosa che possiamo chiamare un rovesciamento del processo della prova: ciò che dev'essere provato dal nevrotico, cioè la sostanza del suo desiderio, diciamo, di essere il fallo diventa qui, nella perversione, la base della prova. Diventa, in altri termini - aggiunge subito dopo - una sorta di ragionamento per absurdum."

E continua poco dopo:

"Per il perverso, la congiunzione che unisce in un solo termine, introducendo quella lieve apertura permessa da un'identificazione all'Altro decisamente particolare, che unisce in un solo termine il "lo è" con il "lo ha", richiede che in questo caso que-

sto "lo ha" sia un "lei lo ha" cioè l'oggetto dell'identificazione primitiva, vale a dire la madre. Egli avrà il fallo, l'oggetto dell'identificazione primitiva, che sia quest'oggetto trasformato in feticcio in un caso o in idolo nell'altro; abbiamo qui tutta la distanza fra la forma feticista dei suoi amori e la forma idolatrica illustrata da Gide. Il legame è istituito, per così dire, nel supporto naturale. Diremo che la perversione si presenta come una sorta di simulazione naturale del taglio; ciò che il soggetto non ha, lo ha nell'oggetto, ciò che il soggetto non è, lo è per il suo oggetto ideale: insomma un certo rapporto naturale è preso come materia di questa scissura soggettiva che si tratta di simbolizzare nella perversione come nella nevrosi. Egli "è" il fallo, in quanto oggetto interno della madre, e "lo ha" nel suo oggetto di desiderio".

Fermiamoci un attimo su questa cosa che Lacan chiama "la simulazione naturale del taglio": che cosa ci sarebbe di naturale? Naturale è semplicemente il fatto che, come supporto di questa scissione fra i due poli dell'esserlo e dell'averlo, il soggetto assume qui un qualche cosa di naturale, nel senso che si dà in natura, e cioè precisamente la differenza dei sessi. Ed è precisamente su questo punto (anche se sembrerebbe che Lacan si dimentichi di riprendere la questione, ma era del tutto evidente rispetto al seminario della settimana prima) che si forma quello stretto rapporto che Lacan aveva segnalato la settimana precedente fra la logica che sta alla base della sessualità femminile e la logica che sta alla base della sessualità perversa; era precisamente ciò che avevamo segnalato, se ricordate, la settimana scorsa.

Ora, se ho letto questo brano così a lungo, è perché ci si pone qui una questione (che è precisamente poi quella che stiamo cercando di individuare già da un po' di settimane), cioè quella di che rapporto possiamo stabilire fra il desiderio e l'amore. E' evidente che nella perversione, come Lacan la presenta, questa scissione, questa divisione che prende ad oggetto un rapporto "naturale" (tra virgolette, visto che dob-

biamo intenderci sul senso da dare a questo aggettivo) raffigura immediatamente la divaricazione che c'è fra l'amore e il desiderio.

A. DAVANZO: - In che modo la differenza dei sessi fa da supporto a questa simulazione del taglio data dalla perversione?

Fa da supporto nel senso che decide a priori e immediatamente dove dovrà dirigersi l'amore superidealizzato, e cioè verso questa donna che sarebbe la moglie di Gide, la madre, ecc. che sarà l'unico supporto di questo amore senza desiderio, diciamo, mentre la presenza naturale del supporto materiale del fallo nell'oggetto del desiderio deciderà invece che dall'altra parte ci sarà il desiderio, ma un desiderio che sarà privo di amore; in altri termini, questa distinzione naturale fra un corpo maschile e un corpo femminile è quella che deciderà della scissione fra il desiderio e l'amore in termini molto netti.

A. DAVANZO: - Ma qui sta parlando della perversione in generale o della perversione di Gide in particolare?

Sta parlando della questione di Gide in particolare, ma prendendola in qualche modo ad esempio di qualche cosa che, almeno questa è la tesi di Lacan a proposito della perversione, è del tutto comune alla perversione nelle sue forme più diverse, da quella feticista a quella sadica ecc.

A. DAVANZO: - Dove però, allora, noi siamo abituati a vedere solo l'aspetto pandemio; voglio dire: il "coté uranien" viene fuori solo da Gide.

No, questo no, assolutamente. Nella clinica della perversione, basta che voi diate uno sguardo a uno di quei tanti libri che sono stati scritti, soprattutto dagli autori anglosassoni, su questo argomento: è del tutto evidente che c'è sempre da qualche parte questo amore superidealizzato nei confronti di questa figura matriarcale, diciamo; questo è del tutto evidente nella cosiddetta clinica delle perversioni. Il problema, a livello della perversione, è quello di non confondere le acque, diciamo così, su questi due versanti, ed è in ciò che la perversione si distingue dalla nevrosi, dove il problema è necessariamente tutt'altro.

A. DAVANZO: - Se è in questo, che la perversione si distingue dalla nevrosi, non mi pare che si possa dire che è per questa stessa cosa che si distingue dal desiderio femminile, perché qui c'è un elemento di finzione che mi chiedo se faccia parte anche della struttura del desiderio in quanto femminile. Se non ne fa parte, sarebbe allora su un supporto veramente naturale che si appoggerebbe lo splitting del desiderio femminile? Mi pare improbabile anche questo.

Sì, tu poni qui una questione che Lacan evita, in quanto, dopo avere accennato a questa sorta di somiglianza, di analogia di struttura fra la sessualità femminile e la perversione, poi evita di andare oltre nella questione, tanto è vero che la volta dopo, quando giunge al punto cui si era riferito la volta prima, cioè proprio alla ripresa di questo termine "naturale", non si mette a richiamare quello che aveva detto la settimana precedente. Perché faccia questo a noi non interessa in questo momento, ma mi pare evidente che questo termine "naturale" possiamo assumerlo soltanto all'interno di questa finzione, perché non c'è assolutamente nulla di naturale nella sessualità, maschile o femminile che sia, nella misura in cui qualunque rapporto, benché naturale, è mediato dalla funzione del fantasma. Quando Lacan nel seminario precedente si riferiva a questa faccenda che la donna avrebbe la massima facilità ad identificarsi, in quanto oggetto, con tutto ciò che si stacca da lei, figli e così via, in ciò non c'è niente di naturale nel senso comune del termine, c'è un supporto che il fantasma prende in ciò che - diciamo pure - la natura gli mette a disposizione come pezzi della costruzione; solo questo. Quanto poi a vedere sino a che punto questa analogia fra la struttura della sessualità femminile e la struttura perversa possa essere portata avanti oppure no, preferisco lasciare in sospeso per adesso la questione, perché ci porterebbe molto fuori dal problema che dobbiamo porre.

2.

Con questa digressione non ci siamo allontanati poi molto da ciò che stavo dicendo, perché ciò che mi premeva di sottolineare nel brano di Lacan che ho letto poco fa, prima che la Davanzo ponesse queste

sue questioni, è precisamente la questione di che rapporto e di che differenza possiamo istituire fra l'amore e il desiderio e quindi, su un altro versante, fra la perversione e ciò invece che non lo sarebbe (dietro la prima questione si profila immediatamente l'altra). Se ricordate, eravamo giunti al punto di chiederci se per caso l'amore stesso, in quanto tale, non avesse in sé qualcosa di perverso nella sua stessa dimensione, in quanto inevitabilmente giungeva ad appropriarsi dell'oggetto e quindi in qualche modo a mortificarlo.

Ora, la questione l'avevamo lasciata in sospeso; è evidente che, così come avevo posto la domanda qualche settimana fa, era semplicemente un primo approccio, probabilmente brutale, alla questione che man mano cercheremo adesso di districare.

Allora, riprendiamo la formula che ci dà Lacan nel brano che vi ho letto, riferita alla perversione: ciò che il soggetto non è, lo è il suo oggetto ideale; oppure: egli è il fallo, in quanto oggetto interno della madre, e lo ha nel suo oggetto di desiderio.

Possiamo cercare di schematizzare questo rapporto fra l'esserlo e l'averlo, il soggetto e l'Altro, in un modo molto semplice: immaginate di avere due colonne; allora, ciò che il soggetto non ha lo ha l'Altro, ciò che il soggetto non è lo è l'Altro.

avere		essere	
-		-	soggetto
+		+	Altro

E' del tutto evidente che, ridotta all'osso, la formula di Lacan può essere scritta in questo modo.

Consideriamo invece quella formula cui ci siamo riferiti diverse altre volte, data da Freud nell'Introduzione al narcisismo, sull'innamoramento; vi ricorderete che la frase che ho già avuto diverse occasioni di citare, suona così: "viene amato l'oggetto che possiede la prerogativa, il Vorzug, cioè il tratto che manca al soggetto per rag-

giungere l'ideale". Questo Vorzug, questo tratto che manca al soggetto, possiamo intenderlo senza difficoltà sia sul versante dell'avere - "viene amato chi ha..." - sia sul versante dell'essere - "viene amato chi è ciò che il soggetto non è". Se schematizziamo dunque la formula di Freud a proposito dell'amore (inutile che adesso stia a riscriverla un'altra volta), ciò che il soggetto non ha lo avrà l'Altro, ciò che il soggetto non è lo sarà l'Altro; in altri termini le due formule sono praticamente identiche ed era questo, né più né meno che questo, il problema che ci eravamo posti: se ci sia differenza fra l'innamoramento nel senso più esteso del termine e ciò che accade nella perversione.

Ora, se quell'aggeggio che ho scritto lì ha qualche fondamento, ed è difficile negare che lo abbia, perché si tratta di un semplice gioco a quattro termini, risulterebbe, incredibile dictu, che l'amore avrebbe, in quanto tale, nelle sue più diverse manifestazioni, anche nelle sue manifestazioni più sublimite ed astratte, né più né meno che la stessa struttura che possiamo mettere alla base della perversione.

Sarebbe dunque l'amore una perversione? Se rispondessimo di sì - ma vi prego di non precipitarvi a rispondere - la cosa sarebbe molto curiosa, perché sappiamo bene, lo sappiamo da Freud e lo sappiamo da Lacan, che l'amore e il desiderio hanno fonti diverse e che possono avere anche dei percorsi molto diversi, tanto è vero che nulla impedisce che si ami una donna e che se ne desideri un'altra, che si ami un uomo e se ne desideri un altro, ecc. E' significativo del resto che amare una donna e desiderarne un'altra è per un uomo cosa abbastanza comune, mentre è meno comune per una donna amare un uomo e desiderarne un altro; ciò ha a che fare, evidentemente, con quel supporto naturale di cui parlavamo; ma lasciamo perdere un attimo la questione.

La conseguenza del tutto curiosa, del tutto paradossale, che ricaveremmo da questo giochino del "più" e del "meno" che ho fatto lì alla lavagna, sarebbe dunque che l'amore, nella sua forma più "normale"



avrebbe la stessa struttura del desiderio perverso.

Del resto, subito dopo il brano che vi ho citato prima, Lacan, a sostegno di questa sua ipotesi di interpretazione della struttura perversa, fa un altro esempio oltre a quello di Gide, tratto questa volta dalla letteratura analitica e precisamente tratto da quel famoso Caso di omosessualità femminile di Freud, in cui, dice Lacan, possiamo trovare né più né meno che la stessa struttura, possiamo trovare quindi un sostegno all'ipotesi di questo splitting, di questa divisione che sarebbe alla base della perversione; cosa che tuttavia sarebbe già abbastanza curiosa, perché, se vi ricordate ciò che abbiamo detto la volta scorsa, sembrerebbe che l'omosessualità femminile dovrebbe situarsi su tutt'altro versante rispetto alla perversione maschile, dovrebbe situarsi cioè sul versante della domanda d'amore, non su quello del desiderio.

E' pur vero però, bisogna dire, che la perversione, anche nel caso maschile, non è semplicemente identificabile sul versante del desiderio, perché vediamo dall'esempio che fa Lacan che anche la questione dell'amore vi entra in gioco in modo determinante. Ma il problema sembra perlomeno essere questo: fra questi due versanti si pone una divisione netta, che ha questa funzione di designare, di significare il taglio stesso in cui il soggetto si rappresenta nel fantasma.

In questo caso di omosessualità femminile Lacan trova che la ragazza di cui si tratta si identifica anche lei, come Gide o qualcun altro, con questo fallo interno della madre; di fatto, che cosa dice Lacan a questo proposito? Dice una cosa che mi sembra ancora una volta abbastanza curiosa; dice precisamente che quel famoso episodio in cui la ragazza si getta giù nella metropolitana alla vista del padre mentre passeggiava con la donna di cui era perdutoamente innamorata - perdutoamente innamorata, per l'appunto, ma non è di un desiderio in quanto propriamente sessuale che si tratta nel testo di Freud - dice dunque Lacan che quando costei si getta, fa questo salto - e ricordate che Freud non trascura di segnalare la questione a proposito del termine tedesco che in-

dica questo cadere - e così cade giù come un oggetto, come déchet, come rifiuto, come verworfen, ma cade appunto per dare a questa donna, che è l'oggetto della sua idolatria, per darle che cosa? Dice Lacan "l'oggetto dell'amore".

Già questo termine ci fa drizzare le orecchie, come si dice, perché siamo abituati a parlare di oggetto del desiderio e non di oggetto dell'amore; che cosa sarebbe dunque l'oggetto dell'amore? L'oggetto dell'amore, dice Lacan, è quel che non si ha; ne seguirà, qualche anno più tardi, la formula per cui "l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas".

Allora, domanda: sarebbe quello di questa ragazza per questa donna ciò che potremmo chiamare un amore perverso? La cosa appare difficile; siamo impediti dal poter usare una formula come "amore perverso". Prima di tutto per questo fatto, che, se l'amore in quanto tale è "dare quel che non si ha", se la formula dell'amore in quanto tale è questa, nel caso della ragazza di cui si tratta non usciamo nemmeno di mezzo passo dai limiti di ciò che l'amore è in quanto tale. Del resto, anche la stessa espressione "amore perverso" è un po' una contradictio in adiecto: sembra, in altri termini, che l'amore e la perversione si respingano in qualche modo, eppure, cosa curiosa, sembrerebbe che stiamo trovando che hanno la stessa struttura. Inutile dirvi che ci troviamo in un bel pasticcio.

A. D'AVANZO: - Anche perché sullo sfondo c'è sempre il fatto della somiglianza di struttura fra il desiderio perverso e quello femminile.

Certamente. E fra il desiderio "normale" e quello maschile, evidentemente, perché abbiamo due coppie: amore-desiderio, perversione-non perversione; tutto sta a vedere come riusciremo a far quadrare queste due opposizioni. Non è affatto detto che riusciremo a farle quadrare in qualche modo.

Nel testo di Lacan, questo seminario mi è parso importante da questo punto di vista: perché ci sono diversi indizi del fatto che nella stessa esposizione di Lacan questo problema si poneva per lui in manie-

ra abbastanza pressante, anche se poi non lo ha sviluppato, per motivi del tutto evidenti. Per esempio, ricordate quando Lacan parlava dei sonetti di Shakespeare? Commentandoli dice: la posizione di Shakespeare sembrerebbe "invertita sul piano sessuale, ma non perversa sul piano dell'amore". In altri termini, anche qui ritorna questo rapporto fra amore e perversione, che sarebbe un rapporto impossibile da porsi, ma che tuttavia sembra spuntare fuori da qualche parte.

3.

Per cercare di capirci qualche cosa, cerchiamo di fare il punto della situazione a cui siamo arrivati. Sembrerebbe dunque - metto tutto ciò, come sempre, al condizionale - che nel desiderio perverso ci sia la stessa struttura che nell'amore in quanto tale; parlare di amore "perverso" e di amore "normale" evidentemente non ha molto senso; non ci sono due amori, a meno che non indichiamo con un amore il desiderio e con un altro amore l'amore nel senso corrente del termine. Quando in Platone si parla di un amore celeste e di un amore pandemio evidentemente queste due espressioni possiamo porle senza nessuna difficoltà rispettivamente sul versante del desiderio sessuale e sul versante dell'amore idealizzatore.

Non ci sono dunque due amori; ma che cosa sarebbe allora un desiderio che non sarebbe perverso? Perché, in definitiva, è a questo che giungiamo. Se partiamo per esempio dall'ipotesi che il desiderio che una donna possa avere per un uomo, in quanto tale, non sia perverso, chiediamoci che cosa desidera una donna quando desidera un uomo: qualunque abc psicanalitico ci dice che desidera precisamente quello che non ha, ciò che l'Altro ha, cioè il famoso fallo di cui si tratta; questo, sul versante dell'avere. Chiediamoci ancora che cosa può essere l'Altro di un rapporto sessuale per una donna: non è il fallo, in quanto lo ha; in altri termini, non è proprio ciò che lei è supposta essere per l'Altro. E allora ci si ripropone per l'ennesima volta la que-

stione: che distinzione possiamo porre fra il desiderio perverso e un desiderio che non lo sarebbe, che distinzione possiamo porre fra il desiderio in quanto sessuale e l'amore in quanto tale?

E' del tutto evidente che sinché rimaniamo a questo livello non caveremo fuori, come suol dirsi, un ragno dal buco; è probabile che ci troviamo in questa impasse perché abbiamo impostato in termini troppo astratti, troppo generali la questione: dobbiamo cercare dunque di attaccare questa impasse, questa difficoltà, a partire da qualche altro punto.

Ora, ciò che è essenziale nella perversione - dobbiamo cercare di ricordarci di questo per cercare di venirne a capo - è che il soggetto non può - o non vuole, ma a questo livello è del tutto lo stesso - amare l'oggetto che desidera, e in questo consisterebbe la mortificazione di cui abbiamo parlato; per un altro verso non può o non vuole desiderare l'oggetto che ama. In soldoni, la questione di questo splitting, di questa "simulazione naturale del taglio" che sarebbe alla base della perversione, possiamo formularla in questo modo: si tratta né più né meno che di ciò che Freud, in un suo articolo, chiama "la più comune degradazione della vita amorosa", quella per cui un tizio, per esempio, non può desiderare la donna che ama e non può amare le donne che desidera; è del tutto evidente, fra l'altro, che in entrambi i casi, sia in questo della "più comune degradazione" che nel caso della perversione, è sempre della donna in quanto madre che si tratta.

Eppure, questa che Freud chiama "la più comune degradazione" non la chiama una perversione; se questa degradazione non la si chiama perversione è proprio perché, come dice Freud, è "la più comune".

E' del tutto evidente a questo punto che la questione del rapporto fra amore e desiderio dobbiamo, come dicevo prima, affrontarla a partire da un altro punto di vista, che dovremo fare un giro supplementare, al di fuori del testo di Lacan, per cercare di venirne a capo. Incominceremo questa prova la prossima volta, ma questa sera cerchiamo di esaurire la nostra lettura del testo di Lacan passando a fare un breve rias-

sunto del seminario successivo, che è poi l'ultimo del ciclo, quello del primo luglio, se non sbaglio.

Allora, il primo luglio Lacan insiste nella critica dei concetti guida della teoria analitica prevalente al suo tempo e non solo al suo tempo, ma su queste cose possiamo sorvolare, perché non rientrano precisamente nel nostro intento; dell'ultimo seminario di quest'anno, del '59 cioè, vorrei soltanto segnalarvi tre punti che mi sembrano importanti, che possono esserci utili in seguito nel nostro seminario.

4.

Il primo è questo: Lacan si chiede, con una di quelle sue domande in apparenza banali, ma che colgono precisamente il nocciolo della questione: il desiderio è o non è soggettività? Spinoza, dice Lacan, risponde di sì, anzi fa del desiderio l'essenza stessa della soggettività; tuttavia, questa formula di Spinoza è enigmatica e - cito -

"enigmatica in quanto la sua formula lascia aperto questo: se ciò che definisce è proprio ciò che desideriamo o ciò che è desiderabile. Egli lascia aperta la questione di sapere se queste due cose si confondono; anche nell'analisi, la distanza fra ciò che è desiderato e ciò che è desiderabile è pienamente aperta; è a partire da questo che l'esperienza analitica si instaura e si articola".

In altri termini, la distanza fra ciò che è desiderato e ciò che è desiderabile non ha forse qualcosa a che vedere con ciò che dicevamo prima sulla distanza fra l'amore e il desiderio? Lasciamo pure da parte la questione per non inoltrarci in un altro ginepraio; limitiamoci per ora a notare che Lacan, dopo aver segnalato la questione, la lascia aperta per chi voglia prendersi la briga di affrontarla.

Punto due: un'altra citazione, più breve questa volta: "L'oggetto come tale, l'oggetto a del grafo, è, come tale, il desiderio dell'Altro, cosa che abbiamo detto già in qualche seminario precedente; e anche que-

sta formula, si scopre poi, se la rileggiamo con un minimo di attenzione, è stranamente, preoccupantemente, simile alla formula che in un altro seminario dello stesso anno dà lo stesso Lacan a proposito del desiderio perverso; soltanto che le due formule sembrano dire la stessa cosa ma in modo rovesciato l'una rispetto all'altra. Aveva detto in un seminario precedente che "il perverso vede nel desiderio dell'altro un oggetto": per esempio, aveva detto questo nel caso dell'esibizionista. La differenza fra il desiderio in quanto tale e il desiderio sessuale consisterebbe dunque in che cosa? Consisterebbe nel fatto che il perverso vede un oggetto nel desiderio dell'Altro, mentre nel desiderio in quanto tale l'oggetto sta al posto del desiderio dell'Altro; la differenza, se c'è, è una differenza soltanto, diciamo, di punti di vista.

Di fatto, ed è questo che dobbiamo tenere presente, ciò che contrassegna la posizione perversa nei confronti del desiderio non consiste tanto nel fatto che il suo desiderio sarebbe diverso da quello di un altro; è il fatto che, rispetto a questo desiderio, il perverso in quanto soggetto si situa, proprio come soggetto, in un posto preciso piuttosto che in un altro. In ogni caso, però, resta che l'oggetto di cui si tratta, e cioè il fallo, è l'oggetto privilegiato del desiderio proprio perché è, in quanto tale, l'indizio che non inganna, del desiderio dell'Altro. Sto parlando evidentemente del fallo immaginario, in questo caso, non del fallo simbolico, cioè non del fallo come significante.

E subito dopo, Lacan aggiunge (ripeto la citazione di prima):

"L'oggetto come tale, l'oggetto a del grafo, è in quanto tale il desiderio dell'Altro, in quanto esso cioè il desiderio giunge, se la parola ha senso, alla conoscenza di un soggetto inconscio".

Ora, questa apparente antinomia - "conoscenza di un soggetto inconscio" - suppongo che dopo il seminario che abbiamo dedicato alla questione dell'inconscio due anni fa non dovrebbe esserci troppo e-

stranea. Continua Lacan:

"Questo significa che, se giunge a qualcosa del desiderio inconscio, vi giunge in quanto è auspicio di riconoscerlo, in quanto è il significante del suo riconoscimento. Ed è questo che vuol dire, cioè che il desiderio non ha altro oggetto che il significante del suo riconoscimento".

Insomma, morale della favola, il famoso fallo, questo famoso significante mancante, (ma qui bisognerebbe vedere più in dettaglio che rapporto c'è fra il Fallo in quanto significante e il fallo nella sua formula immaginaria, tra il  $\Phi$  e il  $-\psi$ ), è del tutto evidente che questo fallo, in ultima istanza, si riferisce al rapporto che il soggetto ha con l'Altro, si riferisce dunque al desiderio in quanto desiderio dell'Altro, cioè al desiderio di desiderio, cioè al desiderio di riconoscimento. Di fatto il desiderio, a modo suo, è un sapere, e il desiderio sembra conoscere bene le strade dell'inconscio, cosa che è del tutto evidente in qualunque rapporto sessuale; ne consegue che il desiderio, in quanto è identico al soggetto, è quello che vuole essere riconosciuto nel suo essere; il desiderio, in definitiva, per quanto sia sessuale, non è altro che questo voler essere riconosciuti.

E a questo livello del discorso di Lacan riaffiora quella questione del desiderio "antropogeno" che Kojève aveva isolato nel testo di Hegel. Soltanto che Lacan va ben oltre, giungendo in questo suo ultimo seminario, del tutto a fianco dei problemi che abbiamo segnalato nel seminario precedente, a fare un'affermazione abbastanza osée se mi consentite il termine, che osa molto nella direzione in cui ci stiamo muovendo noi. Infatti dice che questo desiderio antropogeno in realtà non è qualche cosa di toto coelo differente rispetto al desiderio in quanto perverso. Insomma, in quanto l'oggetto del desiderio, cioè il fallo, è il significante del desiderio dell'Altro, è proprio in quanto significante del desiderio che il fallo è messo al cuore della perversione. Ma non solo la perversione pone al proprio centro il deside-

rio in quanto tale (in quanto, dice Lacan, tutte le domande nella perversione pongono in rilievo il desiderio), ma il desiderio in quanto tale è marchiato precisamente dal sigillo della perversione, ed è precisamente ciò che noi non riuscivamo bene a far quadrare nei nostri conti, prima.

Che cosa vuol dire infatti che l'oggetto sia significante del desiderio di riconoscimento? Dice Lacan, e cito testualmente:

"Il carattere dell'oggetto in quanto è oggetto del desiderio dobbiamo andare a cercarlo dove l'esperienza umana ce lo designa, ce lo indica nella sua forma più paradossale, cioè in ciò che comunemente chiamiamo il feticcio".

In altri termini, qualunque tentativo di distinguere un desiderio che sarebbe perverso da un desiderio che invece non lo sarebbe sembra fallire a questo livello; non è il desiderio che può essere perverso o non perverso, sono la perversione o la nevrosi che si possono mettere in posizioni diverse nei confronti del desiderio.

Ora, nel rapporto all'oggetto del desiderio, che ne è del soggetto? Il soggetto in rapporto al desiderio, dice Lacan, è passato curiosamente dall'altra parte e cioè, cito ancora:

"è passato a livello dell'a, in quanto appunto a questo termine ultimo egli stesso non è altro che il significante di questo riconoscimento, che il significante del desiderio di desiderio".

In altri termini, in fondo a tutto ciò, vediamo che il fallo è, come avevamo già avuto modo di notare, quel significante che rappresenta il soggetto per tutti gli altri significanti. Il soggetto in quanto tale è votato, consegnato alla sorte di essere scarto, di essere resto, residuo, a.

"L'a infatti - dice ancora Lacan - è il residuo che lascia l'essere cui il soggetto parlante è confrontato come



tale a ogni domanda possibile, ed è così che l'oggetto raggiunge il reale".

L'oggetto del desiderio, benché preso nella struttura del fantasma (cioè diciamo, di qualcosa che si immagina benché abbia una struttura simbolica), ha un suo reale proprio in quanto resiste alla domanda. Se ricordate che avevamo preso le mosse quest'anno proprio dalla questione di che cosa di reale ci sia nel desiderio, troviamo qui la risposta che cercavamo: ciò che di reale c'è nel desiderio è appunto il fatto che il desiderio resiste ad ogni domanda; a questo reale del desiderio Lacan dà un nome, lo chiama "l'inesorabile", ed è precisamente ciò che cercavamo. In altri termini, il desiderio raggiunge il reale in quanto e solo in quanto non c'è domanda che lo esaurisca, né risposta che lo soddisfi, e questo è vero sia per la nevrosi che per la perversione.

Insomma, il desiderio raggiunge il reale solo al prezzo di non poter essere soddisfatto, a meno che non sia quella curiosa e paradossale soddisfazione che lo soddisfa proprio nella insoddisfazione, in quanto il soggetto non trova alla sua domanda una risposta; che è proprio ciò che soddisfa il desiderio in quanto desiderio, in quanto ogni risposta che possiamo dare ad una domanda, come sa bene la nevrosi, che passa il suo tempo a fare precisamente questo, a cercare di rispondere alla domanda dell'Altro, finisce con una Versagung, con una frustrazione del desiderio stesso; ed è questa poi, la radice del fatto che l'analisi, come diceva Freud, si svolge in regime di Versagung, motivo per cui l'analista non risponde alle domande dell'analizzante, per non provocargli una frustrazione, ma proprio per risparmiargliela.

Il terzo e ultimo punto che volevo segnalare in questo seminario (questo ci porta già alla quarta parte del seminario di quest'anno) è quello del desiderio dell'analista. Cito:

"Il problema dell'analisi è proprio quello del desiderio che il soggetto deve incontrare, che è questo desiderio dell'Altro, il nostro, questo desiderio che è fin troppo presente in ciò che il soggetto sup-

pone che gli domandiamo. Questo desiderio si trova in questa situazione paradossale, che questo desiderio dell'Altro che è per noi il desiderio del soggetto, dobbiamo guidarlo non verso il nostro desiderio ma verso un altro".

Su questa citazione di Lacan vorrei chiudere il seminario di questa sera; vedete che questo problema che viene enucleato qui da Lacan ci porta dritto dritto all'ultimo punto del programma di lavoro di quest'anno: a questo strano desiderio, che chiamiamo desiderio dell'analista, che consisterebbe nel guidare il desiderio dell'Altro non verso il proprio, ma verso un terzo, verso un altro desiderio. Questo strano desiderio (che potremmo in fin dei conti, perché no, chiamare "pervertito" rispetto a ciò che capita naturalmente nel desiderio, poiché lo presentiamo come eccezione, rispetto al desiderio in quanto tale), non possiamo ancora valutarlo pienamente rispetto allo stato attuale in cui ci troviamo nel nostro seminario.

Non lo possiamo fare, mi pare, perché non possediamo ancora la chiave che ci possa aprire la porta giusta per accedere a questo punto di enigma che costituisce il rapporto fra il desiderio dell'analista in quanto lo abbiamo definito, lo ricorderete, un "desiderio senza oggetto", un "desiderio senza fantasma", e il desiderio in quanto tale, di cui ci stiamo occupando. Non lo possiamo fare, perché, detto in altre parole, abbiamo lasciato ancora in sospeso il problema di che rapporto possiamo istituire tra il desiderato e il desiderabile; per risolvere questo problema, a meno che non vogliamo accontentarci di ciò che ho detto poco prima, che il desiderio si soddisfa soltanto ad essere insoddisfatto (ma questo non ci porterebbe molto lontano, non eviterebbe in ogni caso in nessun modo alla psicanalisi di diventare una ennesima forma di etica della rinuncia, perché allora, se il desiderio si soddisfa soltanto ad essere insoddisfatto, tanto vale lasciare tutti i desideri insoddisfatti, così allora sì che <sup>si</sup> avrebbe di che godere; ma allora, ripeto, cadremmo nella più bieca delle banalità), allora, prima di poter risolvere questo problema, che mi sembra un

problema del tutto nodale, del tutto vitale, direi, per la sopravvivenza stessa della psicanalisi, dobbiamo risolvere prima, quello che abbiamo lasciato in sospeso questa sera e cioè il problema di che rapporto possiamo istituire tra il desiderio e l'amore o, se volete, fra l'amore e la perversione; ed è precisamente da qui che vorrei riprendere la questione la volta prossima.

A. DAVANZO: - L'affermazione che hai fatto l'altra volta, così brutale, sul fatto che gli antichi non ci mettevano tanto a bollare di perverse le donne desideranti, mi ha molto provocato, anche perché Lacan riprende poi, qualche anno più tardi, questa descrizione, questa differenziazione fra il desiderio femminile, inteso in quanto sessualità, e quello maschile; e lo riprenda proprio nei termini di un paragone, di un parallelo con la struttura perversa e per di più, dice, con quell'estremo della perversione che è il masochismo.

Cosa del resto che c'era già in Freud.

A. DAVANZO: - Ponevi stasera il problema dell'amore pandemio e di quello uranio, di questa distinzione fra ciò che si ama da una parte, e che non si può desiderare, e ciò che si desidera e non si può amare; però nella perversione c'è un rovesciamento dei termini rispetto al modo in cui li aveva impostati Platone, perché, a voler andare a vedere di che sesso sono queste due cose, una che si ama e una che si desidera, per i Greci quella che si desidera è l'altro sesso, mentre invece l'amore uranio è quello "omo", mentre per il perverso è esattamente la cosa inversa.

Esatto. Questa è una cosa che smentisce ogni tentativo, alla Safoan, di intendere l'amore greco come se fosse una perversione nel senso attuale del termine.

A. DAVANZO: - Però questo scava anche una differenza con la "degradazione", perché chi "degrada" si comporta esattamente in maniera platonica, nel senso che è una donna che desidera, e riserva alla donna che ama in fondo lo stesso tipo di amore che Lacan chiamerà philein in Encore. Però a questo punto allora, alla faccia di Freud che si è incastrato sulla domanda "che cosa vuole una donna?". Io mi chiedo che cosa vuole l'uomo; perché tu hai fatto presto a rispondere "che cosa vuole la donna? Quello che non ha, cioè il fallo; bene, che cosa desidera l'uomo che "ce l'ha?".

In una donna? Quello che la donna non ha, cioè precisamente la stessa cosa.

A. DAVANZO: - Si torna allora, però alla questione: come si può differenziare un desiderio maschile da uno femminile?

Il fatto che, in ultima istanza, l'oggetto del desiderio sia il significante del desiderio dell'Altro, cioè il fallo, è l'unica cosa che c'è in comune nel desiderio di tutti i soggetti in quanto tali, che siano maschi, femmine, che siano perversi, che siano che accidente vogliono; questa è l'unica cosa che c'è in comune. Dove si stabilisce la prima separazione è nella distinzione fra il maschile e il femminile, cioè per il fatto di desiderare (lo vedremo meglio la prossima volta) un fallo che l'Altro ha - ed è questo il caso della donna che desideri un uomo o della perversione - oppure di desiderare un fallo che l'Altro è - ed è questo il caso, mi sembra, della sessualità maschile oppure della cosiddetta omosessualità femminile -. Fra queste due soluzioni c'è una divaricazione innegabile, perché non è assolutamente la stessa cosa desiderare un fallo che è "avuto" e un fallo che è "stato"; non è la stessa cosa desiderare una donna proprio perché non ha il fallo e dunque può esserlo che desiderare il fallo in quanto immediatamente, "naturalmente" sostenuto dalla presenza di un organo genitale; questo, detto in termini molto ma molto grossolani, evidentemente, su cui avremo modo di ritornare, credo, la prossima volta. Quando tu poni la questione "allora, che cosa desidera un uomo in una donna?," senza dubbio in ultima istanza desidera la stessa cosa che desidera la donna in un uomo, cioè il fallo, ma è del tutto differente la strada per cui lo va cercando.

Naturalmente, stiamo manovrando solo delle astrazioni, perché questo uomo e questa donna sono del tutto indefiniti; in realtà c'è tutta una serie di gradazioni e di sfumature diverse nel desiderio di ognuno e il desiderio di ogni singolo soggetto è determinato, come sappiamo in ultima istanza dai significanti della sua storia. Ma il significante ultimo è in ogni caso il fallo, in quanto significante che è l'effetto della significazione in quanto tale.

G. TASCA: - Perché la donna, non avendolo, può indurre nel maschio la speranza che possa esserlo?

Che possa esserlo chi?

G. TASCA: - La donna, che possa esserlo perché non lo ha; perché nasce questo sospetto o speranza, a seconda dei casi? E' una memoria infantile, cioè per il fatto che la prima donna che si è sospettata essere il fallo e non lo aveva era la madre?

Assolutamente no, anche perché l'idea infantile non è affatto che la madre non l'abbia, ma invece che ce l'abbia.

G. TASCA: - Mi riferivo al momento del tramonto dell'idea che la madre lo abbia, quando la si sostituisce con l'idea che la madre lo sia. La cosa non mi pare così ovvia come si ritiene di solito...

No, il passaggio dal non averlo all'esserlo non è automatico come uno scambio di una ferrovia, anche perché a livello di una fantasmatica inconscia, in tutti i soggetti di sesso maschile e anche in quelli di sesso femminile, rimane sempre da qualche parte l'idea che la donna, questo famoso fallo che non ha, da qualche parte comunque ce l'abbia.

A. DAVANZO: - Dopo tutto è inedita questa maniera di porre la questione da parte della psicanalisi, perché in altri campi uno è ricco quando ha la ricchezza e le due cose, l'essere e l'avere, vanno esattamente a braccetto, non in contrapposizione; uno è giovane in quanto ha la giovinezza, diamine.

Ma non è la stessa cosa: uno che ha la ricchezza non è la ricchezza; resta una eterogeneità fra l'essere e l'avere. Del resto, quando Freud osserva il processo per cui il soggetto maschile, per giungere a desiderare un oggetto di sesso femminile, deve compiere un giro particolarmente complicato, proprio perché deve superare questa difficoltà del fatto che l'oggetto non lo ha, questo ragionamento per un verso è precisamente il corrispettivo di quella difficoltà in più che ha la bambina rispetto al complesso edipico. La bambina deve compiere rispetto all'edipo un giro in più rispetto al bambino, questo giro in più che compie a livello edipico la facilita con un giro in meno a livello della sessualità, ed è per questo che Lacan diceva, come ricordavo la volta scorsa, che per la donna è più facile desiderare, cioè il desiderio le si presenta con meno complicazioni. Ora, il fatto di identificare

l'oggetto precisamente con ciò che l'oggetto non ha è una cosa particolarmente semplice, come operazione logica, ed è precisamente il motivo per cui la cosa risulta poi nella pratica più o meno malriuscita nei diversi casi. Come è possibile dunque giungere a questa conseguenza paradossale di desiderare un oggetto - una donna - precisamente per ciò che non ha? E' questo, se mi consentite, il mistero non tanto del desiderio, quanto dell'amore, nella misura in cui è soltanto per l'acquisizione di tutta una serie di valori significanti che ad un soggetto di sesso femminile è consentito di mettersi nella posizione di questo fallo che non ha; e a ciò corrisponde - mi viene in mente in questo momento ma credo che la cosa abbia qualche fondamento - quella curiosa inversione di posizioni che distingue la sessualità umana rispetto a quella animale: nel regno animale, la parata sessuale è tutta dalla parte maschile, nel mondo del linguaggio la parata sessuale è tutta dalla parte femminile; non sarà un caso che si sia prodotto un rovesciamento di questo tipo. Probabilmente ciò deve avere qualcosa a che fare con la questione di cui stiamo parlando.

3 marzo 1983.

#### XIV.

##### Amore, odio, pulsione.

Vorrei cercare, a questo punto della nostra interrogazione attorno alla questione del rapporto tra desiderio ed amore, di sillabare gli elementi minimi che si possono trarre da Freud e Lacan su questo problema. Che l'amore sia una cosa e che il desiderio sia un'altra, è fin troppo evidente, non solo nella pratica della psicanalisi, ma anche nell'esperienza quotidiana di ognuno. Che però l'amore abbia in sé necessariamente qualcosa di perverso, come eravamo giunti quasi sul punto di dover ammettere, sembra del tutto incredibile.

#### 1.

Come cercherò di dimostrare, questa impressione che avevamo potuto trarre dallo svolgimento del nostro percorso, e che del resto è avvalorata da numerose affermazioni dello stesso Freud, proviene in realtà da un'ambiguità, se non da una vera e propria omonimia, che è insita all'uso linguistico della stessa parola "amore". Per poter giungere ad un chiarimento dei rapporti, e quindi delle differenze, che esistono tra l'amore ed il desiderio, dobbiamo tentare di definire che cosa intendiamo quando parliamo d'amore e quando parliamo di desiderio. La cosa più semplice da fare mi è parsa d'incominciare dal passo del Seminario XI in cui Lacan è abbastanza esplicito a questo proposito. Si tratta del seminario del 29 maggio 1964, in cui Lacan, trattando la questione del rapporto tra amore e libido, dice che Freud, dove parla di questo argomento, cioè nell'articolo sulle pulsioni, che leggeremo nel dettaglio questa sera, mette da una parte le pulsioni parziali, dall'altra l'amore, e dice che non sono assolutamente la stessa cosa. Mentre le pulsioni sessuali sono per definizione parziali, l'amore invece deve essere considerato, o per lo meno Lacan dice che Freud tale lo con-

sidera, come una passione sessuale del gesamt Ich, cioè dell'io preso come totalità.

Come si forma dunque l'amore? Si forma a partire dall'incorporazione degli oggetti, degli oggetti che sono ritenuti buoni per il soggetto, ed è precisamente a partire da questa incorporazione degli oggetti buoni per il soggetto (oggetti che insomma provocano del piacere), che si forma dall'originario real Ich un Lustich, cioè un io-piacere purificato. Dice Lacan che questa concezione freudiana dell'amore è assolutamente classica e non si distingue molto dal velle bonum alicui ("voler bene a qualcuno") di S. Tommaso, che a sua volta non si distacca molto dall' $\alpha\psi\chi\alpha\delta\acute{o}\nu\ \delta\epsilon\lambda\epsilon\tau\iota\upsilon\tau\iota\upsilon$  di Aristotele. Dice testualmente:

"... A questo livello non vi è traccia di funzioni pulsionali, se non di quelle che non sono vere pulsioni e che Freud nel suo testo chiama pulsioni dell'io. Il livello dell'Ich è non pulsionale ed è qui, vi prego di leggere attentamente il testo, che Freud fonda l'amore".

Questo testo, dunque, leggiamolo attentamente come ci prega di fare Lacan, e vediamo cosa ne risulta. Come ricorderete, questo articolo sulle pulsioni abbiamo già avuto modo di leggerlo un altr'anno, ma avevamo sorvolato sulla parte finale, che è per l'appunto quella riguardante l'amore, e che prenderemo in considerazione adesso.

Leggo un brano del saggio di Freud:

"Il caso dell'amore e dell'odio acquista un interesse particolare per il fatto che non tollera di essere inquadrato nella nostra descrizione delle pulsioni. Non può sussistere alcun dubbio circa la relazione estremamente intima tra questi due opposti sentimenti e la vita sessuale, tuttavia ci rifiuteremo ovviamente di concepire l'amore come una sorta di pulsione parziale della sessualità pari alle altre e siamo piuttosto propensi a ravvisare nell'amore l'espressione degli impulsi sessuali nella



loro totalità. Ma anche così le cose non si aggiustano e non si sa che significato vada attribuito al contrario in senso materiale di tali impulsi."

In altri termini, dice Freud, l'amore non possiamo considerarlo come una pulsione parziale fianco di altre - esso riguarda piuttosto l'io nella sua totalità - e tuttavia non è sufficiente considerarlo come una sintesi, una generalizzazione, di tutte le altre pulsioni parziali; non ha, quindi, carattere sintetico.

Detto tra parentesi, questo carattere classico della concezione freudiana a questo proposito, notato da Lacan, proviene dal fatto che Freud, nel brano che stiamo leggendo, non fa altro se non compiere una sorta d'indagine semantica all'interno dell'uso linguistico del termine "amore" e del termine "odio", e quindi la sua concezione è classica perché Freud qui non apporta un gran che di nuovo, e si limita a cercare di chiarire quale sia il significato di queste due parole.

Ora, dice Freud, amare può avere due contrari (siamo, se ricordate, in quella parte del saggio sulle pulsioni in cui sta considerando le varie coppie oppostive che ci possono essere tra amare./odiare, vedere/ essere visti ecc.). Un contrario può essere odiare e quindi una prima opposizione è amare/odiare; una seconda opposizione è quella dell'amare e dell'essere amati; infine una terza opposizione è quella di amare ed odiare presi insieme, con l'indifferenza.

Lacan commenta questa tripartizione dicendo che a livello del reale si pone la distinzione tra ciò che interessa e ciò che è privo di interesse, a livello economico è possibile la distinzione tra ciò che fa piacere e ciò che fa dispiacere, a livello biologico l'opposizione tra l'attivo e il passivo, cioè tra l'amare e l'essere amati.

Partiamo dal primo livello, cioè dal livello del reale, dove l'opposizione tra ciò che interessa e ciò che non interessa, cioè che è indifferente, è evidentemente identica, rispetto a quella sorta di io primordiale che Freud ipotizza, alla differenza tra io e non-io, tra ciò

che interessa l'io e ciò che non lo interessa, semplicemente perché è esterno.

E' a partire da questa primordiale, benché del tutto ipotetica, distinzione, che si forma il nucleo dell'io vero e proprio, scartando come esterni quegli stimoli che possono essere spiacevoli e che possono essere sfuggiti, mantenendo come interni quegli stimoli, e quindi quegli oggetti, che possono essere piacevoli, oppure quelli che, benché spiacevoli, non possono sfuggirsi.

Nel real Ich originario si distingue subito un io-piacere da un qualcosa che viene rigettato, che viene respinto all'esterno come dispiacere. L'io-piacere (Lustich) tende quindi ad inglobare anche quegli oggetti esterni che gli risultino piacevoli ed a espellere quelli interni in quanto spiacevoli. Si forma così un oggetto amabile e quindi da incorporare, ed un oggetto odiato, cioè da espellere e da gettare via, ed è evidente, nonostante l'alto livello d'astrazione che hanno queste concezioni di Freud, che tuttavia sono abbastanza prossime a qualunque osservazione dei movimenti dell'infans. Del resto sappiamo che è proprio a livello di questo oggetto che viene gettato via che Lacan fonda la funzione dell'oggetto.

Siamo così al secondo livello, quello economico, cioè il livello dell'opposizione fra ciò che è piacevole e ciò che è spiacevole. Dice Freud a questo proposito:

"Quando l'oggetto diventa fonte di sensazioni piacevoli, si produce una tendenza motoria mirante ad avvicinare l'oggetto all'io, ad incorporarlo in esso. Parliamo in tal caso anche dell'attrazione esercitata su di noi dall'oggetto che suscita piacere e dichiariamo di amare tale oggetto."

Ampliando un tantino l'uso linguistico consueto, Freud dunque dice che in qualche modo potremo anche sostenere che la pulsione "ama" l'oggetto del suo soddisfacimento.

Perché allora tutto ciò sarebbe non pulsionale, tanto più che quelli di cui Freud sta parlando qui non sono certamente degli oggetti del bisogno, ma sono proprio gli oggetti in quanto possono essere piacevoli o spiacevoli? E' evidente che, se una pulsione tende ad incorporare un determinato oggetto in quanto piacevole, questa pulsione è la pulsione stessa, in quanto pulsione parziale, in quanto sessuale. Dice ancora Freud:

"Così la parola amare viene sempre più limitata alla sfera della pura relazione di piacere che l'io ha con l'oggetto e si fissa in definitiva agli oggetti sessuali in senso stretto, nonché a quegli oggetti che soddisfano i bisogni di pulsioni sessuali sublimati. La separazione delle pulsioni dell'io da quelle sessuali che abbiamo imposto alla nostra psicologia si rivela pertanto conforme allo spirito della nostra lingua. Se non siamo abituati a dire che la singola pulsione sessuale ama il suo oggetto e se invece troviamo che l'uso più adeguato della parola amore si riferisca alla relazione che l'io ha con il suo oggetto sessuale, proprio da questa osservazione apprendiamo che tale termine comincia ad essere impiegato con riferimento a questa relazione soltanto dopo che è avvenuta la sintesi di tutte le pulsioni parziali della sessualità sotto il primato dei genitali ed al servizio della funzione riproduttiva".

Questa affermazione, tra l'altro, sembra andare un po' in contrasto con ciò che aveva detto in precedenza, dove diceva che "anche così le cose non si aggiustano".

"E' rimarchevole il fatto che nell'uso della parola odiare non viene messo in rilievo un rapporto altrettanto intimo con il piacere sessuale e con la funzione genitale e sembra invece unicamente decisiva la relazione di dispiacere. L'io odia, aborrisce, perseguita, con l'intenzione di mandarli in ro-

vina, tutti gli oggetti che diventano per lui fonte di sensazioni spiacevoli, indipendentemente dal fatto che essi abbiano per lui il significato di una frustrazione del soddisfacimento sessuale o del soddisfacimento dei suoi bisogni di autoconservazione.

Si può addirittura asserire che gli autentici archetipi della relazione di odio non traggono origine dalla vita sessuale ma dalla lotta dell'io per la propria conservazione ed affermazione. Amore ed odio, che ci si presentano come un'antitesi assoluta quanto a contenuto, non stanno dunque in una relazione semplice l'uno rispetto all'altro. Essi non sono derivati dalla scissione di un'originaria unità, ma hanno distinta origine ed hanno subito ciascuno un proprio sviluppo prima di costituirsi in antitesi sotto l'influsso della relazione piacere-dispiacere".

Questo brano che ho letto così a lungo, mi sembra importante perché stabilisce come l'opposizione tra le pulsioni sessuali e le pulsioni dell'io, cioè di autoconservazione, non corrisponda originariamente all'opposizione tra il desiderio e l'amore, ma letteralmente all'opposizione tra l'odio da una parte e l'amore ed il desiderio messi assieme, dall'altra.

Del resto questa sorta di preminenza della funzione dell'odio rispetto a quella dell'amore, per quanto riguarda propriamente la funzione delle pulsioni dell'io, diventa esplicita anche dal punto di vista evolutivo, quando si consideri come il passaggio dal livello pulsionale al livello dell'amore vero e proprio si svolge attraverso dei momenti distinti, che coincidono poi, guarda caso - anche se Freud non è in questo passo molto esplicito - con le famose tre fasi della sessualità (la fase orale, la fase anale, la fase fallica).

Ciò che Freud dice qui è <sup>che</sup> soltanto a livello della fase fallica, quando si compirebbe questa sintesi delle varie pulsioni, si può parlare propriamente di un amore (nel senso in cui, beninteso, si parla di

amore nella lingua), mentre in un primo momento, cioè nella semplice relazione d'incorporazione, il livello pulsionale ci si dà, per così dire, con purezza, e quindi soltanto con un senso traslato del termine "amore" possiamo dire che la pulsione "ama" il suo oggetto.

"L'amore nasce dalla capacità propria dell'io di soddisfare una parte dei suoi moti pulsionali in guisa autoerotica mediante il conseguimento di un piacere d'organo. Tale piacere è originariamente narcisistico; passa quindi sugli oggetti che sono stati incorporati nell'io allargato ed esprime l'impulso motorio dell'io verso questi oggetti quali fonti di piacere".

In altri termini, se in questa prima fase possiamo distinguere qualcosa che è sessuale da qualcosa che sarebbe invece narcisistico, cioè le pulsioni sessuali dalle pulsioni dell'io, è perché interviene come funzione determinante questo livello narcisistico della relazione che l'io ha con gli oggetti in quanto oggetti buoni per lui.

Prima di passare al secondo momento, a livello della cosiddetta fase anale, bisogna chiarire una questione che è molto intricata (bisogna rassegnarsi alle complessità di questo problema). Questa difficoltà inerisce al fatto che la nozione di narcisismo, come viene utilizzata da Freud in questo brano che abbiamo appena letto, corrisponde ad una nozione di narcisismo che dovrebbe riflettere, nella concezione freudiana, una sorta di relazione immediata che il soggetto ha con se stesso, al di qua, quindi, di quello che Lacan avrebbe chiamato lo "stadio dello specchio".

Ora, sappiamo che questo concetto di narcisismo, che non è l'unico concetto di narcisismo che si può ritrovare in Freud ed è tuttavia quel concetto di narcisismo che Freud metterà alla base della sua interpretazione delle psicosi, è difficilmente conciliabile con l'io reale; sembrerebbe piuttosto che le relazioni d'incorporazione tra il soggetto e l'oggetto si svolgano, per così dire, automaticamente, cioè al di qua di questa sorta di giudizio che Freud sembra attribuire all'io.

Rileggiamo ora il brano che ho letto prima, e che dice così:

"L'amore nasce dalla capacità propria dell'io di soddisfare una parte dei suoi moti pulsionali in guisa autoerotica mediante il conseguimento di un piacere d'organo. Tale piacere è originariamente narcisistico; trapassa quindi sugli oggetti che sono stati incorporati nell'io allargato ed esprime l'impulso motorio dell'io verso questi oggetti quali fonti di piacere."

In altri termini, è come se Freud qui attribuisse all'io una sorta di giudizio di valore su questi oggetti in quanto oggetti incorporati, il che, a dire il vero, mi sembra un po' cervelotico nel movimento del suo ragionamento. Freud non parla, evidentemente, di un giudizio, perché, se ne parlasse, crollerebbe tutto il suo ragionamento. Ma diventa necessario supporlo, almeno ho questa impressione leggendo questo brano, per il fatto che suppone dei moti pulsionali che siano del tutto indipendenti dal livello autoerotico, cioè dal livello delle pulsioni dell'io; questi moti pulsionali tendono all'incorporazione degli oggetti buoni, oggetti buoni che, una volta incorporati, diventano parte dell'io in quanto io-piacere.

Questo Lustich è supposto dover reinvestire, a livello delle pulsioni dell'io, degli oggetti che erano stati investiti a livello della pulsione sessuale. Quindi, in ogni caso, il livello primario è quello delle pulsioni sessuali nei confronti dell'oggetto piacevole e perciò automaticamente incorporabile in base ad una sorta d'automatismo derivante dal funzionamento del principio di piacere.

A. DAVANZO: - Continuo a non capire questa cosa, perché, se cerco di immaginare questo processo, mi viene in mente, per esempio, quello che può essere il ciuccio rispetto al seno.

Non vedo questa relazione di sostituzione. Tu supponi già la sostituzione dell'oggetto; diciamo così, ci metti il ciuccio al posto del seno. Del resto non fa nessuna differenza, perché ciò che definisce l'oggetto della pulsione è la sua funzione, che sia il seno, che sia il

ciuccio, che sia il bambolotto di plastica, non fa differenza quanto alla funzione. Quindi non è questo che decide.

Qui piuttosto mi sembra che Freud attribuisca, a livello di questo Lustich primario che si mette in bocca, qualunque cosa sia l'oggetto, solo perché è piacevole e per nessun altro motivo, un atteggiamento narcisisticamente determinato come se in qualche modo questo soggetto fosse consapevole di questo giudizio: "questo oggetto è buono per me". Ma l'oggetto che è buono per me, e che quindi diventa oggetto d'amore e non più semplicemente oggetto della pulsione, è già stato incorporato; non è più il ciuccio in quanto oggetto che gli si può togliere o il seno in quanto oggetto che gli si può togliere, e per questo mi sembra che ci sia un giro in più nell'argomentazione che Freud fa a questo proposito.

Ciò che io vedo come primario a questo livello di relazione, diciamo pure tra una bocca ed un certo oggetto che viene ad otturarla, è semplicemente la pulsione, in quanto ciò che viene a determinare questo piacere d'organo non è il concetto che il Lustich si farebbe di una totalità cui sarebbe necessario questo oggetto, è semplicemente la bocca con un aggeggio che ci si va a mettere dentro. Ciò che mi risulta più chiaro e più determinante nel ragionamento di Freud è ciò che dice a livello della fase sadico- anale.

A. Della VALLE: - Si potrebbe dire qualcosa sul piacere d'organo, l'Organ lust? Questo piacere d'organo non sarebbe qualcosa che risolve o per lo meno ci chiarisce di più il problema?

Il piacere d'organo è semplicemente, in definitiva, il piacere che proviene dall'appagamento di una pulsione parziale, in quanto questa pulsione parziale è radicata semplicemente a livello di una zona erogena, per cui il bambino si metterà in bocca il ciuccio come io mi metto in bocca la sigaretta. L'Organ lust si distingue dal Lust in quanto tale, semplicemente, per questa localizzazione precisa a livello della zona erogena e si distingue anche dal piacere sessuale in quanto piacere del gesamt Ich.

Quindi da questo punto di vista non credo che la nozione di piacere d'organo elimini la difficoltà. Semmai sottolinea che esiste una difficoltà da parte di Freud a concettualizzare, a questo stadio dello sviluppo, ciò che ne è dell'amore, per il semplice motivo che a questo stadio dello sviluppo non si può letteralmente parlare di nulla che abbia a che vedere con l'amore, per il semplice motivo che l'amore è una questione del linguaggio e, trattandosi qui dell'infans, sinceramente non vedo come si possa parlare di alcunché che abbia a che fare con l'amore, se non perché Freud suppone a questo infans un livello pulsionale che sarebbe originario e che corrisponderebbe a quell'istinto che comunemente si chiama istinto di conservazione e, curiosamente, è ciò che Freud chiama le pulsioni dell'io. In altri termini, queste pulsioni dell'io non riguardano assolutamente l'io in quanto io, ma l'essere vivente in quanto tale.

2.

La cosa che mi sembra più interessante è vedere come ciò che non è evidente a livello della relazione pulsionale tra una bocca ed un oggetto diventa molto più evidente nel momento in cui la bocca è una bocca che sputa, cioè nel momento in cui si costituisce l'oggetto come abjectum, come qualcosa che è gettato via, a livello dell'odio. E' lì, effettivamente, che questa funzione di ciò che Freud chiama la pulsione di autoconservazione si coglie precisamente: soltanto a livello dell'odio, non a livello di un supposto amore originario. Infatti, prosegue Freud, di seguito a quello che leggevo prima:

"Esso [impulso motorio dell'io] si collega intimamente con l'attività delle successive pulsioni sessuali e, una volta compiuta la sintesi di queste ultime, coincide con la totalità dell'impulso sessuale [quindi questo soltanto a livello della fase fallica]. Fasi preliminari dell'amore si costituiscono come mete sessuali provvisorie, nel mentre



che le pulsioni sessuali effettuano il loro complicato sviluppo. Quale prima tra queste fasi ravvisiamo quella dell'incorporare in sé o divorare, una specie d'amore compatibile con la abolizione dell'esistenza separata dell'oggetto, che può quindi essere designato come ambivalente."

In realtà parlare d'amore qui è una forzatura anche dell'uso linguistico, tanto è vero che qui Freud ha in mente un amore che si risolve nella distruzione dell'oggetto, che diventa un amore per antifrasi, e dovremo vedere poi che destino avrà questa antifrasi nel concetto dell'amore che ad un certo punto ne seguirà. Continuando la lettura:

"Nella successiva fase dell'organizzazione pregenitale, sadico-anale, l'impulso verso l'oggetto si presenta come spinta ad appropriarsene e non importa se l'oggetto viene danneggiato od annientato. Tale forma e stadio preliminare dell'amore non si distingue, per l'atteggiamento che ha verso l'oggetto, dall'odio. Solo con l'instaurarsi dell'organizzazione genitale l'amore viene a contrapporsi all'odio."

E' veramente molto simpatica l'affermazione di Freud che dice, in pratica, che l'origine dell'amore è l'odio. E' questa la concezione paradossale che viene fuori dalla lettura di questo brano. In altri termini, è a livello della fase anale, dunque sadica, dove il problema è per il soggetto di appropriarsi, fosse anche a prezzo della sua distruzione, dell'oggetto, dunque a livello dell'odio, che si viene a fondare la funzione dell'amore. Ed è tuttavia soltanto al terzo stadio, in questa supposta sintesi, che invece il soggetto dell'amore si offrirebbe in tutta la sua evidenza. In altri termini questo amore, che sarebbe odio, è ben difficile distinguerlo dal desiderio così come si manifesta a livello della perversione, benché non si possa parlare, a livello di sviluppo, nella cosiddetta fase sadico-anale, di una sessuali-

tà perversa. Questo sarebbe soltanto un uso analogico del termine, perché sappiamo che ciò che contraddistingue la perversione da ciò che non lo è, è una determinata posizione del soggetto rispetto alla pulsione, e qui non si tratta ancora di questo.

Il modo in cui la pulsione si manifesta a livello della perversione sembra ripetere molto da vicino questa relazione che esiste a livello di sadismo (inteso come fase evolutiva dello sviluppo), e sembra coincidere con ciò che possiamo cogliere <sup>come</sup> amore ed odio nello stesso tempo.

Ora, questa prevalenza dell'odio sull'amore è la stessa cosa che ha fatto credere fino ad un certo punto a Freud che al fondo della nevrosi ossessiva ci fosse un problema di sadismo rimosso e, siccome la nevrosi era la negativa della perversione, la nevrosi ossessiva avrebbe dovuto essere la negativa di un atteggiamento sadico. E' lo stesso problema che ha fatto credere ad alcuni che la perversione sia una sorta di incapacità d'amare, cosa che vuol dire non aver capito niente né dell'amore né della perversione. Ora, in questo articolo del '15, si profila già evidentemente la questione che verrà ripresa alcuni anni dopo con la nozione di pulsione di morte. Questa prevalenza dell'odio sull'amore, che Freud pudicamente chiama ambivalenza - questo termine ambivalenza è chiaramente una foglia di fico posta proprio nel punto in cui l'amore affonda le proprie radici nell'odio - pone l'amore precisamente a livello della pulsione di morte, cioè della desessualizzazione.

### 3.

A questo livello sadico-anale dominano dunque le pulsioni dell'io, ma in quanto sono, in realtà, delle pulsioni distruttive. Allora, da tutta questa serie di impasses in cui siamo capitati a cascata, se ve ne siete accorti, da un po' di tempo a questa parte, da quando abbiamo cercato di distinguere, di mettere da una parte quello che è il deside-

rio e dall'altra quello che è l'amore, che cosa possiamo dedurre? Possiamo dedurre, innanzi tutto, che se ci affidiamo ancora all'uso linguistico di queste due nozioni non ne tiriamo fuori assolutamente nulla, cioè continueremo a girare in tondo. Ne dobbiamo dedurre ancora, che in ciò che chiamiamo amore si nascondano due cose completamente diverse e che il motivo per cui ci si imbroglia (e Freud stesso sembra in qualche punto venir meno al suo abituale rigore) è precisamente questa omonimia non chiarita che si nasconde dietro il termine "amore".

Cerchiamo quindi di proporre arbitrariamente, salvo poi ad ampliarli in seguito, quali possono essere i due significati che si nascondono dietro questo termine. Da una parte, direi, l'amore in quanto "passione sessuale del gesamt Ich!" per un oggetto che dovrebbe permettere il suo soddisfacimento narcisistico, senza tuttavia che questo soddisfacimento comporti l'incorporazione dell'oggetto, senza dunque che l'amore si risolva in una sorta di perversione (nella misura in cui l'oggetto venisse mortificato ad un oggetto di ciò che Lacan chiama "gnam-gnam"), cioè senza che questo oggetto venga letteralmente fatto fuori a livello del cosiddetto rapporto d'amore. Questo "amore vero, che dura tutta la vita", teniamolo da parte e vedremo se, in seguito, potremo precisare meglio un suo concetto.

Ad un secondo livello dovremo porre invece una passione un po' diversa da questa, cioè il desiderio d'appropriarsi di un oggetto, di dominarlo, fosse anche a prezzo della distruzione dell'oggetto stesso, e questo amore ci appare precisamente come il contrario del primo amore che avevamo indicato. Sarebbe da stabilire se tra questo amore, chiamiamolo "gnam-gnam", ed il desiderio in quanto sessuale, esista una differenza. Ma lasciamo aperta anche questa domanda.

In ogni caso, che questo secondo amore che chiamiamo "gnam-gnam" sia identico o no al desiderio sessuale, ciò che ne risulta è la stessa cosa: l'oggetto viene sempre ridotto ad essere un oggetto per il soggetto, viene quindi mortificato. Ci troviamo non necessariamente a livello della perversione, ma a livello di un desiderio che, in quan-

to tale, è uguale al desiderio perverso. La perversione ed il desiderio perverso, come abbiamo detto -<sup>e</sup> spero chiarito - non sono la stessa cosa. In altri termini, che si tratti di pulsioni sessuali o di Ich\_triebe, il risultato, per quanto riguarda l'oggetto, è sempre lo stesso: l'oggetto sarà incorporato, fatto a pezzettini, mortificato, trangugiato, macinato, e via di seguito.

L'altro amore, quello con la "A" maiuscola, di cui ci parlano i libri di catechismo, dobbiamo ancora vedere se per caso abbia una sostanza diversa da quella che possiamo trovare nei libri, dove del resto si confonde con l'altro, perché niente più dell'amore del prossimo si risolve con la mortificazione del prossimo. Se ne dovremo individuare un concetto più preciso, non potremo individuarlo se non a livello del contrario dell'incorporare e del distruggere. Dovremo situarlo piuttosto a livello del mantenere e del respingere.

Abbiamo visto altresì, e qui veniamo forse al dunque della questione, che è proprio a questo livello che dovremo situare, quando ci arriveremo, il desiderio dell'analista, in quanto è un desiderio che mira a condurre il desiderio dell'Altro non verso il proprio desiderio, ma verso un altro. In altri termini, la distinzione vera che possiamo fare non mi pare quella tra l'amore ed il desiderio, ma una distinzione trasversale tra l'amore ed il desiderio da una parte in quanto "gnam-gnam", e l'amore ed il desiderio dall'altra, in quanto non siano tali.

Sarà eventualmente solo a questo secondo livello che dovremo situare questo ipotetico (per ora solo ipotetico) amore che non sia distruttivo.

Siamo ricondotti così, attraverso quest'unico amore che non sarebbe toccato dalla perversione, ad esaminare la seconda parte del problema, che ci eravamo posti già la volta scorsa, cioè che rapporto ci sia tra amore da una parte e perversione dall'altra.

Se c'è un rapporto tra amore e perversione, dovremo porlo tra l'amore "gnam-gnam" e la perversione, non certo tra l'amore con la "A" maiuscola e la perversione, dal momento che questo amore sembrerebbe l'uni-

co amore a non mortificare l'oggetto (è tutto da vedere però come e se ci riesca).

Se ricordate, l'anno scorso quando avevamo parlato di sadismo, vi avevo letto un brano di Mishima in cui veniva descritto un fantasma sadico che si spingeva al punto di imbandire a tavola un giovanotto legato come un salame, che veniva poi letteralmente divorato. E' un'immagine truculenta e tuttavia particolarmente evidente di ciò che chiamavo prima l'amore "gnam-gnam", che non è evidentemente ciò di cui andiamo in cerca, perché di esempi di questo se ne trovano a bizzeffe.

Se del resto vi scandalizzate dell'esempio di Mishima, basta pensare che lo stesso amore cristiano non si basa su nient'altro se non letteralmente sull'incorporazione dell'oggetto, dell'eucaristia. Allora questo amore "gnam-gnam" si distingue in qualche cosa dal desiderio sessuale, in quanto il desiderio sessuale sta al cuore della problematica perversa? Evidentemente no, tanto è vero che è proprio nella perversione che lo cogliamo a livello della sua massima chiarezza. Quando del resto si osserva che è possibile amare una donna e desiderarne un'altra, oppure che l'amore "uranio" non esclude il desiderio perverso, come accade nella perversione, ci si avvicina un pochino di più al problema di questo amore con la "A" maiuscola. In ogni caso è urgente per noi capirci un po' di più su che ne è dell'amore e del desiderio nella perversione.

Per affrontare questo argomento ho pensato di fare una veloce lettura di un altro testo di Mishima, non per essere monotono, ma perché ho l'impressione che le cose più interessanti sulla perversione non le abbiano scritte gli psicanalisti.

10 marzo 1983.

Come divenire la Cosa.

Con l'arrivo della primavera, mi si dice, arriva ogni anno, nel seminario, Mishima con qualche cosa da suggerirci. Me ne sono già scusato la volta scorsa, ripeto che non è per una mia particolare preferenza per questo scrittore che mi capita così spesso di parlarne. Se l'ho fatto l'anno scorso e torno a farlo quest'anno, e se anche nei seminari precedenti avevo fatto qualche riferimento, è perché non è colpa mia se le cose migliori, le cose analiticamente più interessanti, sulla questione della perversione, non le hanno scritte gli psicanalisti ma gli scrittori. Ci sarebbe da chiedersi perché, in generale, gli scritti psicanalitici su questo argomento lascino solitamente qualcosa a desiderare. Probabilmente uno dei motivi per cui è così sta nel fatto che gli analisti, soprattutto quelli di matrice anglosassone, hanno fatto molta fatica a liberarsi della psichiatria e da tutto ciò che sta dietro la psichiatria, mentre il minimo che si possa dire riguardo alla questione della perversione è che l'apparato clinico di matrice psichiatrica è quanto mai inadatto ad affrontare il problema, dal momento che il concetto stesso di perversione è stato assunto dal discorso psichiatrico-sessuologico, praticamente di peso, dalla morale, dove unicamente questo concetto si trova, per così dire, al suo posto. Si aggiunga a questo pregiudizio sul sesso, di cui Lacan da qualche parte dice che gli psicanalisti stessi sono tutt'altro che immuni, e si vedrà che ci sono più motivi a giustificare questa sorta di imbarazzo che gli psicanalisti spesso hanno dimostrato nel confrontarsi con questo problema, imbarazzo che è del tutto dimostrato dal fatto che alla carenza delle nozioni psichiatriche viene sopperito immediatamente con l'assunzione, come abbiamo potuto vedere nell'analisi fatta da Lacan, del testo di Glover, di concetti filosofici, dunque morali, assunti in modo del tutto antianalitico. Le cose migliori su questo argomento le

hanno dette appunto gli scrittori, anche qui non senza motivo, perché ci deve essere pure, da qualche parte, una stretta connessione tra ciò che comunemente si indica come arte e la perversione. L'anno scorso abbiamo visto che questo personaggio che si chiama Mishima, ha avuto qualcosa da insegnarci sulla questione del sadismo. Quest'anno vorrei servirvi ancora dello stesso autore per considerare in termini un tantino più generali la questione della perversione in quanto tale. Ripeto, non è per un particolare gusto letterario che prendo spunto da questo autore piuttosto che da altri, il fatto è che in Mishima molte questioni mi sembrano trattate con tale chiarezza e perspicacia che è sufficiente prenderle da dove sono scritte e portarle qua, cosa che naturalmente mi semplifica di molto il compito. E' del tutto evidente che per tirare fuori un coniglio dal cappello bisogna prima avercelo messo. Non c'è niente di male ad utilizzare dei testi sia pure letterari, come degli objets trouvés che possono servirvi nella costruzione di ciò che stiamo dicendo.

1.

Mi è stato anche rimproverato di tenere conto in primo luogo di opere letterariamente di alto livello, come se io disdegnassi invece le opere di livello più scadente; devo dire che questa osservazione non la condivido molto, tanto è vero che questa sera pensavo di parlarvi di uno dei romanzi di Mishima che, a mio avviso, non è precisamente tra i suoi più importanti, non è precisamente tra i suoi più bei romanzi; ciò non toglie che non possa esserci utile dal nostro punto di vista. Perché dico che questo romanzo, che si chiama Colori proibiti e che, se non altro, ha il vantaggio di essere tradotto direttamente dal giapponese in italiano, mentre gli altri romanzi erano di solito delle ritraduzioni dall'inglese, perché questo romanzo non è una delle cose migliori di Mishima? Per il semplice motivo, come potreste notare ad una lettura anche divagata, che c'è dentro molto di quello che comunemente si chiama "fumettone".

Se introduco il mio discorso di questa sera con queste considerazioni in apparenza così critiche o estetiche è perché non è separabile, all'interno della lettura che vorrei fare di questo testo, la questione che ci interessa dal punto di vista più propriamente analitico dalla sua veste letteraria. Se volessimo condurre fino in fondo questa analisi, ma credo che non ci sarà bisogno di giungere a questo punto, potremmo anche capire perché probabilmente c'è una relazione fra questa impasse letteraria e l'oggetto stesso di cui parla questo romanzo. Ripeto, rigetto nel modo più assoluto questa critica che mi è stata fatta, del resto molto benevola, di occuparmi solo di opere letterarie di alto livello, anche perché un'idea di questo genere, cioè che bisogna occuparsi solo di opere letterarie di alto livello è quanto mai lontana dalle mie preferenze in fatto di letteratura. Ritengo in particolare che un grande scrittore, e cioè uno scrittore che sia davvero tale, debba necessariamente saper fare i conti con ciò che potremmo chiamare volgarità, cioè, per dirla con un termine più determinante, con ciò che è schematico. Se dicevo che questo testo di Mishima non è all'altezza delle sue cose migliori è probabilmente perché c'è dentro (perciò parlavo di "fumettone") qualcosa di schematico. I nostri pregiudizi psicologici di moderni fanno sì che ci ripugni, di solito, tutto ciò che è schematico. Ci priviamo così di afferrare molti dei prodotti di quella che possiamo chiamare l'arte classica, che è, come sappiamo, necessariamente schematica, salvo poi a piombare nel più bieco schematismo per altri versanti.

Questo romanzo, dicevo, è molto schematico, come si può vedere già da un primo accenno a ciò di cui si tratta; detto in poche parole il soggetto di questo romanzo è più o meno questo: ci sono due personaggi principali attorno ai quali ruota tutta una miriade di personaggi secondari. Il primo dei due personaggi è uno scrittore, uno scrittore famoso, divenuto celebre, che è già alla terza edizione delle sue opere complete, che si chiama Shunsuke Hinoki - questo anziano scrittore, al colmo della sua celebrità, si trova in una impasse della propria



esistenza (è del resto una persona ormai anziana), in una impasse che si manifesta su due fronti, da una parte sul fronte della sua produzione letteraria, dall'altra sul fronte della sua vita affettiva, caratterizzata dal fatto di essere stato regolarmente piantato da più o meno tutte le donne della sua vita. Il romanzo inizia, come vedremo, proprio dal fatto che Hinoki viene piantato dall'ennesima delle sue donne. Dall'altra parte abbiamo invece un giovane studente di nome Yuichi, che è a sua volta un personaggio molto schematico, decisamente molto più schematico di quanto non lo sia lo scrittore. Lo schematismo di cui parlavo consiste precisamente nel fatto che Mishima pone ogni contenuto psicologico dalla parte dello scrittore e tutto ciò che invece non è psicologico dalla parte di questo giovanotto. Questo giovanotto, in pratica, a differenza della complessità del personaggio dello scrittore, è un personaggio tagliato con l'accetta, senza grandi sfumature psicologiche, che si contraddistingue, ed è per questo che viene messo al centro di tutta la vicenda, semplicemente per un tratto esteriore, cioè per la sua bellezza fisica. E' da questa polarizzazione dunque (tutta l'esteriorità da una parte, tutta l'interiorità dall'altra) che proviene la struttura del romanzo. Questa divisione - vi prego di riportarvi a ciò che abbiamo detto durante la lettura del seminario di Lacan, tra l'altro proprio sulla questione della perversione - può essere approfondita ulteriormente: da una parte, per esempio, possiamo notare che questo scrittore, che è un personaggio molto ben delineato, che è un personaggio squisitamente moderno, è nella sua impasse proprio perché soffre della impasse della modernità. L'impasse della modernità Mishima la definisce in questo testo molto brillantemente con una frase dello stesso Hinoki che forse avremo modo di citare letteralmente più avanti, che dice così: la nostra è un'epoca che non sa più cosa sia agire secondo quanto impone il proprio desiderio. Se qualche volta mi sono lasciato andare a qualche affermazione acida nei confronti della modernità è precisamente per questo. Dall'altra parte invece il personaggio di

Yuichi è un personaggio del tutto ideale, psicologicamente dapprima del tutto inconsistente (diventerà consistente man mano che lo sviluppo dell'azione procede), che entra in funzione soltanto per questo suo tratto esterno. Come vedete la situazione: da una parte lo scrittore, dall'altra il giovane bello ma, per così dire, vuoto di contenuto psicologico, è una situazione molto prossima ad un altro testo che tratta praticamente lo stesso argomento e segnatamente Morte a Venezia di Thomas Mann, che è imperniato sulla stessa polarità in modo, forse, ancora più chiaro, più evidente, di quanto non avvenga in Mishima. Probabilmente però il testo di T. Mann dal punto di vista di una valutazione estetica è un testo molto più valido, molto più perfetto, molto più armonico di quanto non sia Colori Proibiti di Mishima. Ciò che costituisce il limite di questo romanzo, rispetto a Morte a Venezia, costituisce però anche il suo interesse. Se infatti il romanzo di Mann risolve formalmente questo schematismo per il semplice motivo che lo scrittore e il ragazzo non si incontreranno mai, per il semplice motivo che questo ragazzo rimane semplicemente una forma, Mishima non rinuncia invece a dare un certo contenuto psicologico a questa astrazione incarnata, non rinuncia insomma a far muovere questa statua, laddove in Morte a Venezia la statua resterà muta fino alla fine. Le cadute in quello che chiamavo prima il "fumettone" dipendono né più né meno che da questo, e tuttavia ciò non significa che Colori Proibiti sia un romanzo meno importante di Morte a Venezia, anche se è sicuramente un romanzo meno "bello". Se esteticamente è senza dubbio più riuscito il romanzo di Mann, eticamente, diciamo, è senza dubbio più importante quello di Mishima, per il semplice motivo che Mishima, proprio per la sua polemica contro la modernità, non rinuncia all'idea di misurare l'ideale con il reale. Il risultato è questo romanzo, per un verso estremamente realista, addirittura neo-realista in certe sue inscenazioni delle vicende, per un altro estremamente astratto, geometrico, addirittura allegorico, schematico, come dicevo prima. E' per questo motivo, che il problema formale di questo romanzo non è risolto per-

fettamente. Mishima riuscirà a risolvere lo stesso identico problema su di un piano formale soltanto nella sua ultima opera: nella tetralogia Il mare d'erba, laddove lo stesso tema, quello della bellezza e quello della modernità, verrà affrontato a partire da un elemento terzo che consentirà questa volta la sintesi perfetta di questi due elementi; questo elemento terzo sarà nel caso del Mare d'erba un elemento mitico che Mishima assumerà in quanto tale, traendolo dalla mitologia buddista, cioè il mito della reincarnazione. Questo è il motivo per cui Il mare d'erba è ciò che si chiama un capolavoro, mentre Colori proibiti non lo è. Ma lasciamo perdere queste considerazioni; per il nostro assunto è questo testo che ci interessa di più.

Riprendiamo dunque le cose da questa contrapposizione tra i due personaggi; possiamo spingerla oltre. Shunsuke, cioè il grande scrittore, ama le donne e ne viene regolarmente tradito; è vecchio e fisicamente poco attraente, intellettualmente sofisticato. Dall'altra parte Yuichi ha tutte le caratteristiche di segno contrario, è intellettualmente, diciamo, crudo, fisicamente assolutamente attraente, non ama le donne, per cui può farsi amare da loro senza andare incontro agli inconvenienti cui è andato incontro invece lo scrittore. Come si vede i due personaggi sono talmente opposti che naturalmente si completano a vicenda, letteralmente ognuno di loro ha ciò che all'altro manca. Ognuno di loro si completa con l'altro a livello di ciò che possiamo chiamare l'amore; dunque si tratta di una storia d'amore tra questi due personaggi? Assolutamente no. Come vedremo la vicenda è molto più complessa e articolata. Sarà lo scrittore ad accorgersi sin dal primo minuto di questa sorta di polarità che distingue lui dall'altro e prenderà l'iniziativa di introdurre questo giovane in un intrigo complicatissimo, l'esposizione del quale costituisce la vicenda del romanzo.

Vi sarete accorti, se ricordate quello che abbiamo detto negli ultimi seminari, che come per caso abbiamo ritrovato in quello che ho detto sinora, anche se non sono entrato nel merito della vicenda, <sup>dipartimento</sup> alcuni termini chiave della questione della perversione in rapporto a

quella dell'amore, così come siamo venuti affrontandola ultimamente. Perché dunque dico che questo libro può servirci per capire qualche cosa di più a livello del problema della perversione? Sicuramente questo della perversione è un tema importante nel romanzo, anche se non è, grazie a Dio, l'unico; il problema dell'omosessualità di questo giovane costituisce, in altri termini, non certo l'oggetto unico del romanzo, ma costituisce un caso particolare all'interno di quella questione della modernità, se così possiamo dire, che ne costituisce il vero oggetto. L'imbecillità moderna si manifesta, tra l'altro, con l'idea del tutto balorda di poter fare opera letteraria, o artistica in generale, ponendo alla base di un'opera un problema non letterario; ne risulta generalmente un fiasco, come potreste constatare se andate a vedere quel film assolutamente orrendo, a mio avviso, che deve alla censura la sua celebrità e che è Querelle di Fassbinder, che è riuscito a trarre da uno splendido libro di Genet un film assolutamente ripugnante. Per Mishima, dicevo, non è questo il tema fondamentale dell'opera. In questo romanzo, è l'opera stessa, in particolare diciamo quel singolare rapporto (che costituisce, tra l'altro, uno dei temi maggiori di riflessione della letteratura contemporanea, dall'ottocento in poi) che esiste tra la letteratura e ciò che potremmo chiamare la carne. E' un tema squisitamente moderno, che non si poteva porre prima che venisse alla ribalta l'idea della felicità nel male da cui scaturisce la psicanalisi stessa. Mishima questo problema moderno lo risolve in maniera perfettamente antimoderna, lo risolve in maniera classica, sussumendo i termini di questo problema all'interno di una problematica classica, né più né meno che quella della bellezza. E' per questo che Mishima gioca la carta del grande romanzo ottocentesco. Colori proibiti, si magna licet componere parvis, è scritto come un romanzo di Balzac o di Dostoevskij, cioè in modo molto discorsivo, molto piano, e il contenuto mitico è del tutto calato nelle spoglie moderne in cui si svolge la vicenda. Personalmente, dicevo, non ho pregiudizi di sorta circa il livello letterario delle opere di cui mi occupo, anzi se devo di-

re quello che penso personalmente preferisco di gran lunga un fumettone balzacchiano alle sofisticcherie del romanzo contemporaneo. Uno dei segni della modernità è l'impossibilità o l'incapacità di raccontare, come sul versante delle arti figurative, l'impossibilità di raffigurare; se dicevo che Colori proibiti è un romanzo che mi sembra importante, eticamente, più di Morte a Venezia di Mann è perché quest'ultimo, che sicuramente è molto più moderno, è altrettanto sicuramente più elegante, ma è, insomma, meno coraggioso. La mancanza di coraggio, cioè quella che potremmo chiamare la viltà, è segnatamente una delle dimensioni più caratteristiche della modernità, di questa modernità che Mishima in questo testo definisce come un non sapere più agire secondo quanto detta il desiderio.

2.

Veniamo dunque alla questione della perversione, che si pone in questo testo, che ci consente di abordarla non dal punto di vista del sadismo come Le confessioni di una maschera, ma sotto il versante di ciò che si chiama comunemente omosessualità. In che senso, possiamo chiederci, questa sarebbe una perversione? Freud che su queste questioni si è sempre distinto per una certa souplesse, ha messo in dubbio, come ricorderete, se non mi sbaglio nel saggio su Leonardo, che esista un solo problema dell'omosessualità. Lacan del resto ha fatto lo stesso aggiungendo che ci sono altrettante forme di omosessualità quante di etero. In altri termini sostenere che l'omosessualità sia sempre una perversione sarebbe altrettanto semplicistico che dire che l'eterosessualità sia sempre, per così dire, normale. Ora, per capirci qualcosa in tutto ciò mi pare evidente, a questo punto, che è necessario partire dalla questione etica che sta alla base del problema, e l'interesse di questo testo di Mishima sembra appunto quello di consentirci di fare questo. Del resto in questo romanzo c'è un solo fuggevole, ma significativo accenno alla psicanalisi, che viene insultata in maniera piuttosto decisa come uno dei peggiori effetti di quella che

chiamavo la modernità. Vi cito il brano:

"Il comunismo ha rivolto la sua attenzione all'anelito passivo di centralizzazione latente in quei desideri indeboliti e al nuovo violento desiderio dei poveri acutizzato sempre di più dalle contraddizioni insite nella struttura stessa dell'economia capitalista. Così il terrore che si nutre negli Stati Uniti per la tendenza economica che ricerca a ritroso questi vari impulsi primitivi ha istintivamente provocato la moda di una inutile psicanalisi. Questa moda masturbante crede di neutralizzare gli istinti risalendone alle origini e neutralizzandole".

Benché Mishima vada qui un po' troppo per le spicce, non si può negare che la sua affermazione non è poi del tutto falsa per quanto riguarda quel tipo di psicanalisi cui egli si riferisce.

Posto questo in guisa di presentazione ed introduzione alla lettura del testo, cerchiamo di affrontare il romanzo che, benché sia lungo circa 400 pagine, possiamo tuttavia riassumere piuttosto brevemente, per fortuna, perché, ripeto, la vicenda principale è una sola, mentre c'è una miriade di vicende secondarie che potremo tuttavia trascurare. Il romanzo si apre con questo vecchio scrittore che amoreggia con una ragazza di nome Yasuko, che tuttavia lo abbandona poco dopo, facendo sì che egli la segua sino alla spiaggia dove era diretta. Quando l'anziano scrittore arriva all'albergo della ragazza scopre che non era sola ma in compagnia probabilmente di un compagno e questo lo pone nella situazione di divenire geloso. Passeggia sino alla spiaggia, dove gli hanno detto che la tizia è andata a fare il bagno, non la trova, ma dall'acqua vede emergere un giovane, che sarà poi il personaggio principale insieme a lui, cioè Yuichi, che lo colpisce per la sua bellezza fisica, che lo colpisce, diciamo, soltanto dal punto di vista estetico; se non ché si accorge, seguendo questo giovane, che costui è né più né meno che il boy-friend di cui andava in cerca. I tre dunque si ritrovano, sennonché in albergo Hinoki riceve una vi-

sita inaspettata di Yuichi, che gli espone un problema dinanzi al quale si trova attualmente; in altri termini questo giovane gli confida di essere lì con questa donna ma di non riuscire a desiderarla perché il suo desiderio è da un'altra parte. In pratica nelle tre notti che i due hanno passato insieme non è successo nulla. E' dinanzi a questa confessione da parte del giovane che ad Hinoki viene l'idea fondamentale di tutto il libro. Cominciamo a considerare quel poco che lo scrittore ci dice, attraverso questi colloqui, del carattere di questo Yuichi. Il fatto che non desideri le donne non gli impedisce di desiderare dei giovani del suo stesso sesso in modo per adesso diciamo esclusivamente "platonico".

"Per una strana logica di purezza - dice Mishima-Yuichi, al pensiero che il ragazzo l'amasse aveva deciso che non doveva amarlo !"

Mi sembra una prima osservazione che ci consente di penetrare all'interno della questione della perversione di cui ci occupiamo questa sera. Questa logica di purezza è, in altri termini, la logica stessa che sta alla base della perversione e che, bisogna dire, starebbe altrettanto bene alla base dell'amore, sempre che l'amore non si instaurasse su qualche cosa d'altro che non il desiderio, se cioè l'amore non si instaurasse, oltre che sul desiderio, precisamente sulla cosa che dal desiderio è più lontana, e cioè sulla realtà. L'amore, dicevo, obbedirebbe sempre a questa stessa logica di purezza, poiché per amare davvero un altro dovremmo necessariamente accettare di amare senza essere riamati. Il fatto che l'amore sia reciproco, in altri termini, introduce inevitabilmente nell'amore un elemento di finzione, per cui l'amore più grande sarebbe necessariamente avvilito dal fatto stesso di essere ricambiato. E' curioso che di solito non ci si accorga di questo semplice ma fondamentale paradosso, che consiste nel fatto che, se non amassimo più noi stessi della donna che amiamo, per esempio, non potremmo letteralmente sopportare di esserne riamati; non potremmo

sopportarlo se non amassimo più noi che l'oggetto d'amore, se non ci fosse questo predominio dell'amor proprio in cui veramente l'amore si rivela, per riprendere l'espressione di Freud e di Lacan, come una passione sessuale del gesamt-Ich. E' precisamente il predominio dell'amor proprio sull'amore dell'altro che consente di instaurare l'amore sul piano, diciamo, della realtà. Se non fosse per questo predominio dell'amor proprio che rende la reciprocità sopportabile, anzi auspicabile, l'amore si porrebbe nella nostra esperienza su un piano del tutto estraneo a quello della realtà. La logica del desiderio, a questo livello, sembra escludere la logica dell'amore. Ora questa installazione dell'amore su quello che chiamavo il piano della realtà, che è una realtà giuridica, una realtà economica, una realtà linguistica ecc., ha un nome preciso in tutte le forme di civiltà: questo nome è segnatamente il matrimonio; il matrimonio è il nome sotto il quale l'amore entra a far parte dell'assunzione del principio di realtà, nonostante il principio di desiderio.

A quanto pare, quello che sembra essere qui il problema di questo giovane, di Yuichi, consiste precisamente in questa logica di purezza, cioè consiste precisamente nel fatto di non accettare in nessun caso, e questo non solo con questa donna ma anche con gli eventuali oggetti di desiderio omosessuale, di scendere dal piano del desiderio a quello in cui sarebbe possibile instaurare l'amore nel cuore stesso della realtà. E' per questo che ogni suo desiderio si foderà immediatamente di un controdesiderio; non vuole desiderare i ragazzi che desidera e vuole amare le donne che non ama.

Perché ho detto "le donne che non ama" invece che "le donne che non desidera?" Perché ho detto "vuole amare" e non "vuole desiderare?" Perché solo l'amore e non il desiderio può rientrare nella sfera di ciò che chiamiamo la volontà. Se il desiderio sembra irriducibile alla volontà, l'amore invece ne deriva, è indiscutibile che amiamo se e solo se vogliamo amare; prima di questo assenso della volontà c'è solo desiderio. Questa affermazione potrebbe forse essere ritenuta discutibile;



si dice infatti che l'amore è cieco; e tuttavia non era in errore colui che diceva che se non esistesse il discorso d'amore nessuno amerebbe mai. Insomma, l'amore è una questione di linguaggio, e perciò dicevo che è una questione di volontà. Ci si schiude qui, mi sembra, un primo spiraglio per accostarci più da vicino alla questione della perversione, che non stiamo affrontando in astratto, ma proprio nel suo rapporto decisivo con l'amore.

Comenteremo adesso questa scena, che è decisiva per tutto il romanzo, in cui lo scrittore si incontra per la prima volta con questo giovane. Dice Mishima:

"Benché, non potendo amare le donne, desiderasse disperatamente di amarle, se ora avesse amato quel ragazzo non si sarebbe forse mutato in donna egli stesso? In quell'essere indefinibilmente odioso ed insensibile, l'amore non avrebbe finito per mutare il suo partner in una persona che non avrebbe voluto amare?"

La perversione ci presenta dunque qui il paradosso del desiderio nella sua purezza: "l'amore non avrebbe finito per mutare il suo partner in una persona che non avrebbe voluto amare?" Iniziamo dunque a comprendere che la perversione esprime l'amore nella sua stessa purezza, per quanto ciò possa apparire paradossale (di qui l'accusa di perversione che storicamente è stata mossa a tutti i movimenti catari o di tipo analogo). Per converso, un amore puro, in questo senso, sarebbe, per questo stesso fatto, perverso; implicherebbe cioè che l'altro fosse amato più di quanto il soggetto stesso non si ami, e che cosa c'è di più perverso, di meno naturale, se volete, di questo movimento per cui un soggetto dovrebbe amare qualcun altro più di se stesso? Ora questo paradosso si presenta nell'esperienza della perversione come impossibilità del desiderio a tenere conto delle esigenze della realtà, cioè precisamente di quelle esigenze sulle quali si fonda invece il discorso d'amore.

Continuo la lettura:

"In queste confessioni di Yuichi c'erano tracce di un fresco desiderio, non ancora appagato, che andava corrodendo la realtà. Quando mai avrebbe incontrato la realtà? Solo quando il suo desiderio fosse arrivato al punto di balzare avanti a corroderla. Fino a quel momento la realtà avrebbe mutato continuamente forma, assumendo quella impostale dal desiderio. Egli non incontrava mai ciò che aveva desiderato, non incontrava mai altro che i propri desideri. Shunsuke udiva nella confessione del giovane, nella tormentata inattività di quelle tre notti, gli ingranaggi dei suoi desideri che giravano a vuoto. Perché il desiderio di Yuichi si realizzasse bisognava che morisse il desiderio oppure la realtà".

In altri termini, il desiderio fa presa sulla realtà solo quando può corroderla, cioè trasformarla, modificarla a propria immagine. E' lì, cioè in questa corrosione dell'uno sull'altra, che il desiderio e la realtà possono incontrarsi, ma incontrarsi in modo che l'uno o l'altra debbano perire in questo scontro. Nel rapporto tra il desiderio e la realtà assistiamo, in altri termini, ad un conflitto a morte che sta tuttavia alla base di ciò che potremmo pur chiamare la realtà sessuale, in quanto anche il desiderio sessuale è riconducibile, in ultima istanza, al desiderio di riconoscimento. Mi spiego meglio: non ci sono due desideri come ci sono due amori. Che gli amori siano due è ciò che abbiamo visto per tutto il tempo in cui abbiamo commentato il Simposio, che i desideri siano due è quanto invece appare del tutto insostenibile. Per questo il livello non pulsionale del gesamt-Ich, cioè delle pulsioni di autoconservazione, appare come non pulsionale soltanto ad un primo livello del modo in cui Freud affronta questa distinzione. In altri termini, l'opposizione tra il principio di piacere ed il principio di realtà è valida soltanto ad un primo approccio, men-

tre si vede dal successivo sviluppo del pensiero di Freud che il principio di realtà è né più né meno che una trasformazione del principio di piacere, con una condizione supplementare: il principio di realtà è il principio di piacere una volta che si tenga conto del tempo, quindi, diciamo, delle condizioni di riunificazione e di sintesi soggettiva in un io di alcuni dati d'esperienza. Il principio di realtà che c'è se non dire: Questa soddisfazione non me la tolgo adesso, perché se me la togliessi adesso non potrei togliermene più nessun'altra?

Quando gli antichi rappresentavano gli effetti dei piaceri (potreste vedere questo in un quadro di Correggio e in numerose incisioni che hanno questo soggetto) vi rappresentavano un uomo che viene letteralmente fatto a pezzi da figure allegoriche che rappresentano i vari piaceri; questo dimostra che la logica della rinuncia si fonda, né più né meno, che sul principio di realtà, semplicemente in quanto il principio di realtà è una metamorfosi del principio di piacere stesso. L'unica cosa che ci consente tuttavia di continuare a distinguere le pulsioni sessuali dalle pulsioni dell'io, e cioè da queste strane pulsioni che non sarebbero pulsioni, è il fatto che questa sintesi in un io delle esperienze che costituiscono un soggetto non sarà mai tanto perfetta, non sarà mai così compiuta, da non lasciare spazio ad una divisione, ineliminabile per l'io stesso, tanto ineliminabile che in realtà lo costituisce, e che è questa Ichspaltung, l'unica cosa che consente ancora alle pulsioni sessuali di presentarsi come slegate, come parziali, come irriducibili a quella sintesi totale che, se fosse possibile, ridurrebbe immediatamente le pulsioni sessuali nei limiti del principio di realtà. Come dire, se esistesse un soggetto senza divisione, questo soggetto sarebbe un soggetto asessuato, per lo stesso fatto di avere colmato la propria divisione. Se dunque le pulsioni sessuali si presentano come slegate rispetto alle pulsioni dell'io è semplicemente perché la scissione del soggetto non è, in quanto tale, rimediabile.

Tra desiderio e realtà (il termine realtà qui è da intendere come ciò che fa da ostacolo al desiderio), il rapporto dunque si stabilisce

a due livelli; per un verso essi sono alternativi: il desiderio cor-  
rode la realtà e la realtà fa da ostacolo al desiderio; per un altro  
il desiderio costituisce quella sessualizzazione degli oggetti, degli  
oggetti di esperienza (non sto parlando degli oggetti della pulsione)  
senza la quale non potremmo nemmeno parlare di una realtà. Bisogna che  
teniamo conto di entrambi questi livelli, poiché la realtà umana non  
si pone solo a livello dell'oggetto del bisogno ma sicuramente a livel-  
lo dell'oggetto del desiderio e ciò che noi chiamiamo realtà è il ri-  
flesso sugli oggetti della nostra esperienza dei nostri desideri. Ciò  
che noi chiamiamo realtà è il fatto che gli oggetti della nostra espe-  
rienza, i nostri Gegenstände, possano divenire per noi degli oggetti cau-  
sa di desiderio. Un mondo che non fosse per noi causa di desiderio non  
sarebbe in nessun modo per noi una realtà. Ci troviamo in questo caso  
a livello della prima distinzione freudiana, di cui parlavamo la volta  
scorsa, cioè la posizione di ciò che interessa e di ciò che è indiffe-  
rente. Ora realizzare un desiderio, dice Mishima, vuol dire che deve  
morire una di queste due cose: o il desiderio in quanto venga soddisfat-  
to o la realtà in quanto ne venga corrosa. Quando è il desiderio a vio-  
lare le leggi della realtà è il contrario di quando è la realtà a vio-  
lare le leggi del desiderio. Quando è il desiderio a soccombere alla  
realtà, ebbene, allora, è ciò che chiamavo in questo senso l'amore,  
quando è il contrario che accade, quando cioè è il desiderio a viola-  
re le leggi della realtà, come chiamare ciò che si verifica? Mi sem-  
bra di poter accogliere il suggerimento di Mishima quando dice che ciò  
che accade in questo caso è ciò che chiamiamo arte. L'arte insomma è  
né più né meno che il rovescio dell'amore, sono il dritto e il rovescio  
della stessa medaglia. Difatti, che cosa accade al vecchio scrittore  
in panne con la propria scrittura? Accade che dinanzi alla rivelazio-  
ne di questa bellezza compiuta e che non ha bisogno di autore, Shunsuke  
capisce che la sua arte era un'arte mancata, mentre il giovane, come  
opera d'arte involontaria, era un'arte decisamente riuscita, proprio  
perché questa bellezza violava le leggi della esistenza, ed è da qui

che viene questa idea assolutamente imponente che sta alla base del romanzo, per cui, in qualche modo, questo giovanotto diventerà l'opera d'arte di Hinoki.

3.

Riprendo la lettura dell'ultima frase citata prima:

"Perché il desiderio di Yuichi si realizzasse bisognava che morisse o il desiderio o la realtà. E' ovvio che così sopravvivono entrambi. Ma l'arte è in primo luogo trasgressione e anch'essa deve esistere. Per il solo fatto di esistere, tutte le opere di Shunsuke annullavano in partenza, per sua vergogna, il progetto di una sua vendetta sulla realtà. Non erano realistiche, i suoi desideri sfioravano la realtà facilmente e subito tornavano impauriti a rifugiarsi nelle sue pagine. La sua prosa splendida, impareggiabile, adorna, nient'altro era che un artistico disegno della realtà, nient'altro che la traccia originale e parlata dei desideri corrosi dal reale. A essere franco, la sua arte, le tre edizioni delle sue opere complete, non esistevano. Infatti neppure una volta avevano violato le leggi dell'esistenza. E ora che quel vecchio scrittore aveva perso la sua forza creativa, ora che si era stancato di costruire forme precise e che il suo unico lavoro consisteva nel tornare su opere passate, per quale ironia della sorte, proprio ora, gli appariva un simile giovane? Yuichi possedeva tutte le doti giovanili che il vecchio scrittore non aveva avuto e insieme quella felicità inimitabile che egli vagheggiava solo in ipotesi. Non amava le donne, l'incarnazione di quel paradosso ideale, l'anello di chiusura nel giro della vita di Shunsuke, che possedendo le invidiabili doti di quel giovane avrebbe visto l'amore verso la donna trasformarsi in una catena di infelicità, l'essere in cui si mescolavano i sogni della sua gioventù e i rimorsi della sua maturità, Yuichi era tutto questo. Se Shunsuke

fosse stato giovane come Yuichi, quale felicità avrebbe conosciuto nell'amore della donna e viceversa se, come Yuichi, non avesse amato le donne, o meglio fosse riuscito a non amarle, quanto sarebbe stata felice la sua vita. Così, nella mente di Shunsuke, Yuichi si tramutava nella sua opera artistica".

In altri termini Shunsuke, che non desiderava evidentemente Yuichi, poteva considerarlo come se fosse una sua opera, cioè, dice sottilmente Mishima, come un modo di vendicarsi della realtà, di riuscire dove la sua prosa era fallita.

Ma che cosa significa questa espressione "vendicarsi della realtà?" Avremo modo, probabilmente, di ritornare su questo punto. Vendicarsi della realtà è, né più né meno, che il segno che il desiderio è stato soddisfatto. Ciò di cui si lamenta per esempio un nevrotico, quando si lamenta del fatto che i suoi desideri girino a vuoto, è di non riuscire a colpire quell'elemento della realtà, colpire il quale sarebbe la realizzazione del proprio desiderio. Quando Amleto non riesce a colpire l'usurpatore, Claudio, è di questo che si tratta. Nella lettura che Lacan fa dell'Amleto la cosa è significata da quel colpire, in Claudio, il fallo. Vendicarsi della realtà significa, in altri termini, riuscire a colpire il fallo.

Ritorniamo al brano che stiamo commentando. Si tratta, per il vecchio scrittore, di riuscire ora dove la sua prosa era fallita e Yuichi poteva aiutarlo a vendicarsi di tutte le volte che il suo amore per le donne era fallito. In altri termini, l'idea che viene in mente a Hinoki è che Yuichi avrebbe potuto vendicarsi<sup>ne</sup> lui stesso facendo sì che tutte le donne che lo avevano abbandonato, tradito o maltrattato in qualche modo, si innamorassero di lui e soffrissero per Yuichi le stesse cose che lui aveva sofferto per loro. E' a questo punto che il piano di battaglia, che poi verrà eseguito in tutti i minimi particolari, viene concepito. E che cosa risponde Hinoki quando Yuichi gli espone questo suo problema di non riuscire a desiderare Yasuko, cioè la ragazza

che tre giorni prima era stata con il vecchio? Gli dice immediatamente: sposala. Badate bene, che nella questione che aveva posto Yuichi a Hinoki non si trattava minimamente del matrimonio, ma piuttosto del desiderio. Se viene fuori qui, nella mente del vecchio scrittore, la idea del matrimonio, è per quello che abbiamo detto prima del matrimonio, che costituisce l'installarsi dell'amore sul piano della realtà, poiché è su questo piano che dovrà svolgersi, per lo scrittore, il suo progetto di vendetta. Se Yuichi sposerà Yasuko, la prima vittima della vendetta di Hinoki sarà proprio la stessa Yasuko. In questo modo l'amore coniugale, che cresce nientemeno che su questa antitesi fra il desiderio e la realtà, sarebbe stato un matrimonio senza desiderio; beninteso, non un matrimonio di convenienza, anche se Hinoki promette a questo giovane di offrirgli una notevole somma di denaro per far questo, ma un matrimonio che diventa il primo atto di un romanzo. Tutta la storia è l'ultimo romanzo di Hinoki, Yuichi, dal momento in cui accetterà la proposta di Hinoki, diventerà né più né meno che un personaggio di romanzo. Un personaggio di romanzo ma non in quanto fittizio, proprio in quanto persona reale diventerà personaggio di romanzo. Accetterà in questo modo di non vivere se non nella storia raccontata da un altro. In questo modo l'amore coniugale sarebbe stato ricondotto alla sua verità, dal momento che l'amore coniugale non è altro che la verità di una convenzione. Non sto dicendo, beninteso, che sia un falso amore, sto dicendo che è la verità di una convenzione. Se non mi credete sposatevi con il primo che capita e vedrete che, lo vogliate o no, non appena il sindaco o il prete avrà pronunciato la formula, incomincerete immediatamente ad amare la persona che avrete sposato, oppure ad odiarla, ma è precisamente la stessa cosa. Del resto, se mi consentite, è questo il motivo per cui tanti divorzi sono, né più né meno, che degli atti d'amore. La teoria del matrimonio che espone Hinoki al giovanotto mi sembra del resto assolutamente realistica. Questa teoria consiste in questo. Yuichi gli chiede:

"Come posso sposarmi se non ne sento affatto il desiderio?"

E l'altro gli risponde:

"Non scherzare, un essere umano può sposare anche un frigorifero. Quella cosa che chiamiamo matrimonio è una scoperta dell'uomo e un lavoro che appartiene alla sfera delle possibilità umane: non c'è bisogno del desiderio. Almeno da un secolo a questa parte l'uomo ha dimenticato come agire spinto dal desiderio."

E' questa quella critica della modernità di cui vi dicevo prima.

"Considera la tua partner un oggetto, un cuscino, un pezzo di carne appeso in una macelleria. Immancabilmente sorgerà in te il desiderio di fingere e potrai far felice la tua compagna. Tuttavia, come ti ho detto poco fa, far conoscere alle donne il piacere procura cento danni e nessun beneficio. Continuo a ripeterlo, la cosa veramente importante è non riconoscere in lei alcuna spiritualità e anche in se stessi non bisogna lasciare la minima briciola di spiritualità. Stai a sentire, devi considerare la tua compagna solo come materia. Questo è quanto ti dico grazie ad una mia lunga e tormentata esperienza. Nel trattare con le donne, se non ci si toglie di dosso la spiritualità, come l'orologio da polso prima del bagno, essa si arrugginisce e non si può più usare. Io non l'ho fatto e ho rovinato infiniti orologi e per tutta la vita sarò perseguitato dalla produzione degli orologi".

Di fatto quel che succederà quando il giovanotto avrà accolto la proposta, sarà precisamente ciò che Hinoki gli aveva preventivato, e cioè che non avrà più alcun problema a fingere un desiderio che non aveva. Come dire che questa sua impotenza rispetto alle donne proveniva né più né meno che dalla credenza nella loro spiritualità. Una volta ridotta la donna ad un frigorifero o ad un cuscino, cioè ad un og-



getto d'uso, cioè a quel piano della realtà su cui si instaura il rapporto matrimoniale in quanto rapporto essenzialmente legale, la cosa funzionerà a meraviglia, senza desiderio da parte sua, ma senza manifestazioni di questa assenza di desiderio.

Solo che, e qui veniamo alla questione della perversione, lo sblocco di questa impasse nell'amore sul versante femminile, provoca, dall'altro lato, sul versante degli oggetti maschili, lo sblocco dell'impasse del desiderio. Come dire che, considerando lo spirito come un pezzo di carne, potrà desiderare la carne mettendoci dentro un po' di spirito, e tutto ciò sotto la guida vigile di Hinoki. Una volta celebrato il matrimonio Yuichi comincerà a funzionare né più né meno che come un personaggio di romanzo, come il personaggio di un discorso dell'Altro; è questa la prima approssimazione alla verità. Non sarà, vedremo, quella definitiva. Ciò che gli resta da imparare è che questo Altro non poteva essere qualcuno. Quando Yuichi avrà capito questo, che quest'altro non era Hinoki, allora il suo percorso sarà compiuto, sarà giunto allo stesso punto in cui si suppone che un soggetto venga condotto da un'esperienza d'analisi. Egli di fatto compie, in questo romanzo (la vicenda dura, tutto compreso, poco più di nove mesi) attraverso un cammino assolutamente strampalato, un percorso che tuttavia è equivalente, almeno per quel che riguarda l'inizio e la fine, al percorso di una analisi.

Quando Yuichi incomincia a funzionare come un personaggio del romanzo di Hinoki, capita naturalmente ciò che lo scrittore aveva previsto, tutte le donne che Hinoki gli porrà sotto mano si innamoreranno perdutamente di lui e incominceranno a soffrire le pene dell'inferno per questo motivo, con grande soddisfazione del vecchio scrittore. Naturalmente, per via dello sblocco di cui parlavo prima, Yuichi si limita a sedurre queste donne, lasciandole poi sul più bello per farle soffrire in modo adeguato, ma si dedica ad inseguire i propri desideri omosessuali. Questo in un modo assolutamente scriteriato, diciamo così, cioè seguendo, senza alcun'altra determinazione, non solo i propri desi-

deri ma soprattutto i desideri degli altri. Non sto adesso a raccontarvi tutte le vicende intricatissime. Ce n'è però almeno una che vale la pena di segnalare, ed è quella che ad un certo punto legherà il giovanotto ad una signora ormai matura, una tal signora Kaburagi, la quale aveva tirato in gioventù un brutto scherzo a Hinoki e che adesso si innamora a sua volta del giovanotto. Se ne innamora in modo inconsuetamente nobile per questa donna di personalità morale molto discutibile. Fatto sta che costei andrà incontro ad una brutta sorpresa quando si accorgerà che colui che non si era concesso a lei si concedeva invece con la massima tranquillità a suo marito. Tuttavia, proprio al colmo di questa disperazione, questo personaggio, che per vicende precedenti era particolarmente viscido, acquista in questo dolore una sua grandezza, ed è l'unico che riuscirà ad acquisire una sorta di amore che mantiene le distanze nei confronti di questo oggetto d'amore, tanto che ad un certo punto riuscirà a far credere a Yuichi di amarla, glielo farà credere scrivendogli, dopo essersi allontanata da Tokyo, una lettera particolarmente appassionata. Yuichi allora corre da Hinoki a chiedergli consiglio, per vedere che cosa stava succedendo. La spiegazione che Hinoki gli dà in questa occasione è la seguente:

"Tu credi semplicemente di amarla, cioè il tuo amore è semplicemente l'effetto della lettera che hai ricevuto"

perché sappiamo bene che "amor a nullo amato amar perdona"

"ma se tu non la desideri, non puoi nemmeno dire di amarla".

Qui egli commette un errore, che Yuichi gli fa immediatamente rilevare. Quando Hinoki gli dà questa risposta, Yuichi lo prende in fallo facendogli questa osservazione: "Se quello che tu dici è vero, allora anche tu dovresti desiderarmi" il che mette in difficoltà il vecchio scrittore. Tuttavia, ad un certo punto, Yuichi si ricrede e dice questo:

"No, non è così, è effettivamente impossi-

bile che io ami la signora Kaburagi. Ma certo, io mi sono semplicemente innamorato di quell'altro Io che è amato dalla signora Kaburagi, un ragazzo di una bellezza inesistente al mondo. Questa è certamente la magia della sua lettera. Chiunque, ricevendo una lettera del genere, non riuscirebbe a credersene l'oggetto. Io non sono assolutamente un Narciso, si difese egli arrogantemente. Se fossi vanitoso penserei di essere io l'oggetto, invece non solo non sono vanitoso, anzi, mi piace quel Yuchan. Come risultato di queste riflessioni Yuichi provò verso Shunsuke un'incoerente familiarità. Infatti in quell'istante sia Shunsuke sia Yuichi amavano la stessa persona: "io ti piaccio, io piaccio anche a me, andiamo d'accordo": questo è l'assioma dell'amore di un egoista e nello stesso tempo anche l'unico esempio di mutuo amore."

Ecco trovata la formula dell'amore riuscito, dell'amore reciproco, diciamo dell'amore al di qua della legge, tanto al di qua della legge che la legge ne tiene perfettamente conto. Ecco trovata insomma la formula dell'amore come passione sessuale del gesamt-Ich: "Io ti piaccio, io piaccio anche a me, andiamo d'accordo". E' evidente che questo amore che è perfetta illusione è l'unico ad essere anche reciproco, quindi l'unico che ci possa riconciliare con la realtà dell'appagamento, l'unico amore che possa accorciare le distanze.

A distanza, Yuichi pensa infatti di poter amare Yasuko, cioè sua moglie, la quale fra l'altro è incinta:

"Da qui disse tra sé con un sospiro il giovane, da qui posso veramente amare mia moglie. La lontananza mi rende veramente libero. Come mi sembra bella Yasuko quando la guardo da una distanza da cui non posso toccarla! Le pieghe della sua veste, i capelli, lo sguardo, com'è tutto puro. Se solo potessi mantenere questa distanza!"

E del resto, alla fine della vicenda, in un capitolo finale, lo scrittore elaborerà tutta una sua teoria sulla bellezza che sarebbe il frutto stesso della distanza:

"E la bellezza, mi senti, la bellezza è una sponda vicina ma irraggiungibile. Non è così? La ragione ci pone sempre una sponda, cioè l'altro mondo, al di là di una certa distanza. Ma la distanza è un concetto umano e, in ultima analisi, la possibilità del raggiungimento. La scienza e la religione non sono che una differenza di distanza. La grande nebulosa che al di là di 680.000 anni luce può anch'essa essere raggiunta. La religione è l'illusione del raggiungimento, la scienza è la tecnica del raggiungimento. La bellezza al contrario è sempre la sponda vicina e in questo mondo è presente di fronte a noi, possiamo toccarla con mano".

4.

Tuttavia, quando Yuichi si accorge di essere preda di questa struttura immaginaria, e cioè della reciprocità dell'amore, si appresta inevitabilmente, avendo riconosciuto questo, ad uscire da questa sua posizione e sarà né più né meno che questo a permettergli di uscire sia dal romanzo di Hinoki, sia dalla posizione che abbiamo definito perversa. Da allora in poi, a partire da un capitolo che è intitolato "Il cambiamento", veramente il suo desiderio incomincerà a far presa sul reale, senza più essere preda di quel gioco di specchi. Ora, questo momento del cambiamento, perché così lo chiama Mishima, da che cosa è segnato nel testo? E' segnato da qualche cosa che è per noi particolarmente significativo, è segnato nientemeno che da una vera e propria epifania della Cosa. La Cosa, proprio lei, la vedremo apparire a questa svolta decisiva del romanzo, la vedremo apparire in che veste? La vedremo apparire nell'episodio in cui la moglie di Yuichi, Yasuko, sta per partorire, e Yuichi decide di assistere alla scena del parto.

"Devo vedere, ad ogni costo devo vedere,  
sussurrò a se stesso pur sentendo la nau-

sea. Quella struttura simile a innumerevoli fulgide, pregnanti gemme rosse, quella tenera cosa inumidita dal sangue sotto la pelle, quella cosa ondulata... un chirurgo si abitua subito ad una cosa del genere, e non c'è ragione perché io stesso non possa diventare un chirurgo. Se il corpo di mia moglie non è per il mio desiderio che una porcellana, non c'è ragione perché l'interno di questo corpo sia qualcosa di più. Questo bluff fu subito tradito dalla sincerità delle sue sensazioni. La parte rivoltata, terribile, del corpo di sua moglie era qualcosa di più di un oggetto di porcellana. Il suo interesse umano, ancora più profondamente del sentimento di partecipazione alla sofferenza della moglie, era volto a quella silenziosa e rossa carne e nel contemplare quella sezione bagnata gli pareva di essere costretto a vedervi incessantemente sé stesso. La sofferenza non esce dall'ambito del corpo, è solitudine, pensava, il ragazzo, tuttavia quella nuda e rossa carne non era forse unita con la rossa carne che esisteva con certezza anche all'interno di Yuichi? E non poteva propiarsi nell'intimo della coscienza di chi la contemplava".

In altri termini, vedere questo interno del corpo, questo corpo rovesciato, questa cosa viscida, ondulata, non è vedere un oggetto qualsiasi, un oggetto di porcellana, un frigorifero, per riprendere l'espressione usata da Hinoki (e badate bene che non si tratta nemmeno, qui, in questa sorta di evaginazione del corpo, di nulla che abbia a che vedere con la questione del fallo; è piuttosto la Cosa in quanto si tratta, al limite, di ciò che si confonde con il soggetto stesso). Ciò di cui si tratta qui - non a caso ritorna di continuo questo termine "cosa" nel testo (bisognerebbe vedere in giapponese come suona la faccenda) - è proprio questo. E' comunque quest'esperienza della Cosa a modificare l'intero atteggiamento di Yuichi nei confronti del reale. Sta di fatto che per lui, d'ora in poi, tutti gli og-

getti cambieranno di dimensione. Guardare in faccia la Cosa, infatti, equivale per lui a sopportare la propria stessa vista, equivale per lui a considerare finalmente anche se stesso come Cosa. Non a caso, dice il testo, era come se la carne della moglie continuasse nella carne di lui, ed è precisamente ciò che modificherà tutto il suo atteggiamento nei confronti del reale. D'ora in poi Yuichi non sarà più una sorta di bambolotto, di marionetta nelle mani di un Altro.

"Il forcipe in mezzo alla melma della carne aveva trovato a tentoni la molle testa del bambino. L'afferrò. Due infermiere, una a sinistra e l'altra a destra, premavano il ventre esangue di Yasuko. Yuichi credeva fermamente alla propria innocenza o meglio sarebbe stato più esatto dire che la invocava. Tuttavia in quel momento il suo animo, che confrontava il viso della moglie all'apice della sofferenza con quella parte che era stata all'origine della sua antica ripugnanza e che ardeva tutta rossa, si trasformò. La bellezza di Yuichi che era stata colmata dalle lodi di tanti uomini e donne, che pareva esistere solo per essere guardata, aveva per la prima volta riacquisito la sua funzione, esisteva ormai solo per guardare. Narciso aveva dimenticato il proprio volto, i suoi occhi si erano rivolti ad un altro oggetto che non era lo specchio. Contemplare una bruttezza così violenta equivaleva ormai a contemplare sé stesso. Fino ad allora la coscienza di esistere di Yuichi era completamente riposta nell'essere guardato. Percepire la propria esistenza equivaleva per lui, fondamentalmente, a sentire di essere guardato. Esistere con sicurezza senza essere guardato, questa nuova coscienza di esistenza inebriava il giovane. Adesso era lui che guardava".

In altri termini, è cambiato per lui il modo di rapportarsi all'oggetto. La Cosa, questa cosa che gli si presenta, è qualche cosa di non specularizzabile, è qualche cosa di al di là dello specchio. D'ora in poi, dunque l'oggetto non si limiterà più a riflettere sem-

plicemente il suo pensiero, esisterà ormai in sé, riposerà in se stesso: come si può constatare subito dopo, quando anche un oggetto di porcellana diventerà per lui qualcosa di completamente diverso. Questa volta si tratta effettivamente di un oggetto di porcellana, di una tazza:

"Ebbe uno strano pensiero, gli parve di non avere mai veduto nulla di simile. Fino ad allora la stessa tazzina era rimasta ad una distanza tale da riflettere tutti gli eventi che si manifestavano nell'animo di Yuichi. Sempre lui l'aveva guardata come se fosse dotata dell'attributo di rifletterli. Ora la tazzina era più lontana ed esisteva semplicemente come l'immagine di un oggetto".

Attraverso questa esperienza, dunque, Yuichi giunge a situarsi come soggetto rispetto a qualche cos'altro che non al fatto di essere guardato da qualcun altro, ma per far questo e giungere a superare quella ripugnanza per il corpo femminile che aveva contrassegnato, diciamo, il suo sintomo, deve aver compiuto il lutto di se stesso, deve essere riuscito in altri termini a considerarsi come mera cosa, ed è questo che gli è reso possibile da questa esperienza del parto della moglie. Partito da una messa a distanza degli oggetti in quanto dovevano restituirgli solo la sua immagine, in quanto egli doveva essere "colui che è guardato", giunge invece a non mettersi in prossimità degli oggetti come proporrebbe qualche psicanalista americano, ma piuttosto a mettersi a distanza da se stesso. E solo qui egli incomincia a poter agire in rapporto al proprio desiderio e non al desiderio di un altro.

E' questo che si intende quando si parla di un desiderio maturo? E' questo insomma il desiderio che è identico alla legge? Yuichi, attraverso questa esperienza si sarebbe così "normalizzato?" Ebbene, mi pare che tutti questi modi di dire sono soltanto delle approssimazioni a ciò di cui si tratta. Ciò che è certo è che egli ha smesso di essere

un personaggio nel discorso di un altro, per incominciare ad essere un soggetto nel discorso dell'Altro. Soltanto ora egli sarà padrone del proprio destino, perché soltanto ora ha accettato di non poterlo essere. Ed è proprio questo che l'interpretazione deve produrre, poiché nel romanzo di Mishima (anche se Mishima di psicanalisi evidentemente non ne sapeva nulla, se non quel poco che gli ha permesso di esprimere il giudizio che ho riportato all'inizio), ciò che appare è che l'azione procede in seguito a una serie di atti o di coincidenze che risultano per il soggetto delle interpretazioni, anche se non c'è qualcuno a farle. E' proprio questo, dicevo, che l'interpretazione deve produrre, ed è questo lo scopo dell'analisi. E' solo qui che quell'alternativa che abbiamo individuato tra desiderio e amore sembra potersi per la prima volta dissolvere. L'amore in quanto illusione narcisistica dovrà rompersi i denti su questi nocciolo inaggrabile, su ciò che il testo di Mishima ci designa così perfettamente come la cosa, la "cosa stessa". Il soggetto potrà smettere così di volerlo essere (il fallo, cioè l'oggetto del desiderio dell'Altro), perché avrà capito di esserlo sempre stato - non certo il fallo, ma la Cosa, ed è, mi pare, ciò che potremo intendere per riconoscimento della castrazione: è qui che si produce ciò che potremo chiamare la caduta del soggetto supposto sapere. E' del tutto evidente che per tutto il romanzo lo scrittore costituisce per Yuichi il soggetto supposto sapere. E' a questo punto, cioè alla fine di un'analisi, che l'analizzante resterà, rispetto al soggetto, nella sua distanza, come un oggetto ormai separato, come la porcellana della tazzina nell'ultimo brano che ho letto. E' a partire da qui che, a cominciare dalla volta prossima, potremo iniziare a considerare che cosa resta del soggetto in un'analisi che sia portata a termine, che cosa ne resta quando la Cosa si sarà profilata nel suo orizzonte come il cuore del soggetto stesso, quando cioè il soggetto avrà capito di non poter colmare, sulla strada della nevrosi o sulla strada della perversione, la distanza che c'è tra lui

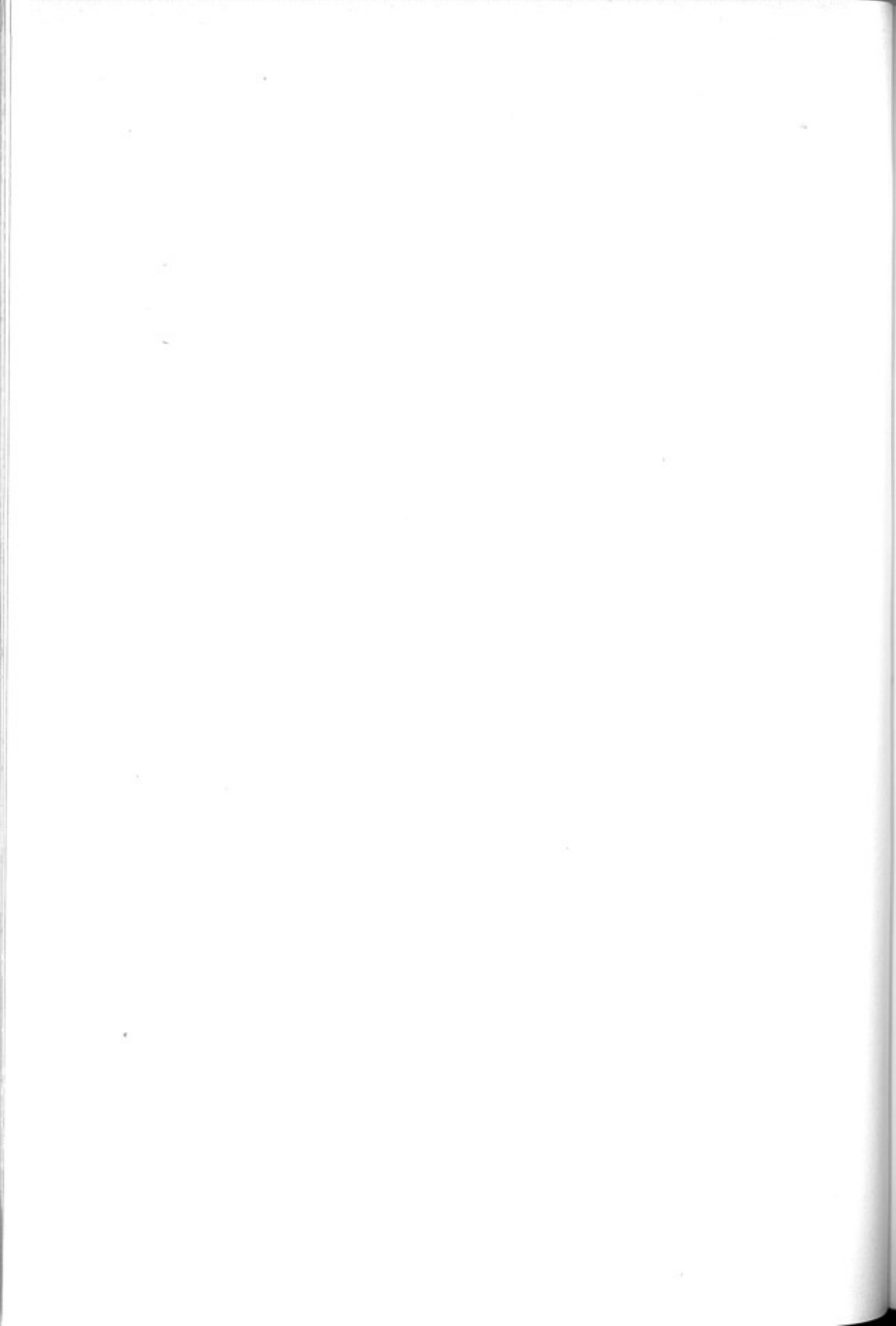


e la Cosa che tuttavia, proprio in quanto soggetto, egli stesso è.  
E', come vedete, il terzo punto del nostro programma di lavoro di  
quest'anno, e dalla volta prossima inizieremo ad affrontarlo.

17 marzo 1983.

3.

LA META DELL'ANALISI



Che cos'è una domanda d'analisi.

Questa sera cominciamo ad affrontare il 3° punto del programma che ci eravamo dati all'inizio del seminario, 3° punto che era, se ve ne ricordate, quello di che cosa resta, di che ne è del soggetto dopo aver attraversato l'esperienza dell'analisi. Affrontare questo tema significa necessariamente porre in maniera preliminare la questione di che cos'è, e come avviene, ciò che si chiama la fine di un'analisi.

1.

Come saprete, come avremo modo di vedere forse più in dettaglio, la questione della fine dell'analisi è uno dei punti più complessi della teoria, fra l'altro uno dei punti in cui la teoria freudiana si mostra più chiaramente inadeguata ad intendere la questione. Da che parte prenderla, dunque, la questione della fine dell'analisi? L'idea che ho avuto è stata che il modo più semplice, più chiaro, forse, di prendere la questione della fine dell'analisi è di porre, anzi di riporre la questione dell'inizio dell'analisi.

Voi potreste dire che questo significa prendere le cose un pochino alla lontana: in realtà non è così perché, come cercherò di dimostrare fra poco, la domanda di analisi contiene già gli elementi fondamentali, gli elementi essenziali per intendere come e perché questo percorso (in qualche modo sicuramente interminabile) che è il percorso di una analisi, consente tuttavia di parlare di una fine, di un termine ben preciso, ben individuabile, del percorso dell'analisi stessa.

Del resto, se la domanda d'analisi non contenesse in sé il fine e anche la fine dell'analisi stessa, nessuna analisi mai sarebbe una, voglio dire che ci sarebbe dell'analisi, ma non per questo una anali-

si potrebbe dirsi finita. Dico questo non perché io abbia un debole per la circolarità, ma perché questa circolarità apparente in realtà ha piuttosto a che vedere con il taglio.

In altri termini, se possiamo simbolizzare il soggetto con una superficie e l'analisi come un taglio che si viene ad operare in questa superficie, questo taglio dovrà essere chiuso perché si dia un vero e proprio taglio. In altri termini, se noi simbolizziamo il soggetto come una superficie che potrebbe essere - perché no? - la superficie della lavagna, perché un taglio possa dirsi tale bisogna che vada da un estremo all'altro di questa superficie, tenuto conto che questa superficie dovremo svilupparla in modo tale che a due a due gli estremi della superficie stessa si continuino. Vale a dire che questa superficie dobbiamo immaginarla come una superficie torica: su una superficie torica, perché ci sia taglio, il taglio deve essere chiuso, deve cioè attraversare per intero la superficie del toro. Perché faccio intervenire a questo punto questa nozione del taglio? Non semplicemente per evocare la topologia che Lacan ha messo in auge per quanto riguarda la simbolizzazione di ciò che accade nell'esperienza analitica, ma per un motivo ben preciso: questo motivo è che, se noi simbolizziamo con una superficie il soggetto, va da sé che questa superficie designerà il soggetto assieme ai significanti che lo rappresentano, nella misura in cui il soggetto stesso non ha altra consistenza che quella dei significanti che appunto lo rappresentano. All'interno di questa superficie il taglio sarà per noi quel significante privilegiato che simbolizzerà il soggetto in quanto tale, cioè il soggetto in quanto significante che manca al campo dei significanti. E' per questo che possiamo simbolizzare il percorso di un'analisi con un taglio, nella misura in cui ciò che si tratta di produrre è appunto il soggetto nella sua nudità di significante mancante.

Vediamo dunque come possiamo accostarci alla questione della domanda d'analisi in quanto, come cerco di proporre questa sera, contenga in sé tutti gli elementi che saranno necessari perché questa analisi

si possa, in un momento successivo, concludersi. In che rapporto sta dunque la domanda d'analisi con la domanda in quanto tale, con la domanda in quanto è ciò in cui il desiderio si articola senza che nessuna domanda possa esprimere mai direttamente e interamente il desiderio? Insomma, in che rapporto sta la domanda d'analisi con la domanda in quanto domanda d'amore? Se, come sappiamo, nessuna domanda esprime per intero il desiderio, dovremo allora dire che la domanda d'analisi è una domanda del tutto speciale rispetto alle altre domande, in quanto avrebbe, con il desiderio, un rapporto del tutto privilegiato, del tutto particolare? E' evidente che non può esserci una domanda che faccia eccezione rispetto alle altre, quanto a ciò che costituisce l'essenziale della domanda stessa in quanto appello che il soggetto rivolge ad un Altro. Ad un Altro però che, in quanto Altro della domanda, in quanto destinatario della domanda, non può essere un Altro barrato. Non vedo come il destinatario di una domanda possa essere, per chi fa la domanda, barrato. E' per questo che la domanda non si rapporta al desiderio in quanto tale, se non nell'infinito delle sue ripetizioni, in quanto metonimia del desiderio. E proprio per questo, quale che sia l'oggetto di una domanda, possiamo dire a colpo sicuro che la domanda è in ogni caso una domanda d'amore, poiché ciò cui punta una domanda in quanto tale è l'Altro, l'Altro in quanto racchiuderebbe e potrebbe dunque dare quel riconoscimento che al soggetto sarebbe necessario per potersi installare, per potersi nominare nel luogo dell'Altro. E' perché il desiderio è sempre desiderio dell'Altro, che la domanda è sempre una domanda di essere amato. L'amore in definitiva è ciò dinanzi a cui il soggetto potrebbe trovar posto, quindi designarsi nel luogo dell'Altro: ciò grazie a cui il soggetto potrebbe non mancare come significante in quel luogo.

Questo livello della domanda, abbiamo visto la volta scorsa che possiamo considerarlo non pulsionale, nella misura in cui riguarda quell' Erhaltungstrieb, quella pulsione di conservazione che sarebbe

la dimensione di tutte le domande emananti dall'io. Ciò non toglie tuttavia che Lacan formuli la pulsione con la scrittura  $\$ \diamond D$ , scrittura che possiamo commentare in questo modo, dicendo che ciò che il soggetto cerca nella pulsione, in quanto esso è ciò che resta, ciò che si istituisce nel momento della chiusura del circuito pulsionale, è né più né meno che di essere domandato, cioè di "farsi fare" qualcosa. Viene da questa ambiguità che c'è tra il livello non pulsionale della domanda in quanto domanda d'amore e la domanda in quanto elemento costitutivo della pulsione in quanto sessuale, viene da questo doppio movimento l'eterna commedia dell'amore, dell'amore che non può procedere se non con un passo zoppo, che non si può sostenere che sui suoi intervalli, insomma nelle sue disarmonie.

Di qui l'ambiguità che abbiamo cercato di esplorare negli ultimi seminari, nel rapporto sempre postulato e sempre slittante e sfuggente che c'è fra l'amore e il sesso, fra l'amore e il desiderio in quanto sessuale. Ora, in quanto domanda, la domanda d'analisi in che cosa si differenzia da tutto ciò? La domanda d'analisi è domanda di che cosa? E' evidente che, in quanto domanda, non c'è nessun motivo per cui debba essere come tutte le domande di questo mondo una domanda d'amore e quindi una domanda d'altro rispetto a ciò che si domanda, come del resto è confermato e testimoniato dal fatto che il soggetto, non appena ha compiuto la sua domanda d'analisi, non appena questa esperienza prende avvio, si mette a domandare qualcosa di completamente diverso rispetto a ciò che aveva domandato, cioè rispetto all'analisi, in particolare si mette, come accade nella maggior parte dei casi, ad amare, e a domandare l'amore dell'altro, senza curarsi del fatto che ciò va precisamente nella direzione contraria a ciò che aveva domandato, cioè all'analisi. E' come resistenza all'analisi che si manifesta, come sappiamo, il transfert. Ma se il movimento dell'analisi è lo stesso della sua negazione, il transfert, se dunque l'analisi non procede se non a controsenso del transfert, non dobbiamo inevitabilmente concludere che la domanda d'analisi deve contenere in sé da qualche parte un riferi-

mento ben preciso al desiderio in quanto tale? Che la domanda d'analisi si riveli, come tutte le altre domande, una domanda d'amore, non dipende dal volere del soggetto, dipende piuttosto dalla struttura stessa della domanda, cioè dalla posizione, dal costituirsi della domanda all'interno del campo dei significanti, e non solo del campo dei significanti, ma all'interno di un fatto di discorso.

2.

Cerchiamo dunque di intendere le cose, come sempre, al livello più elementare, al livello delle domande sciocche. Quando mi chiedevo poco fa che cosa viene domandato quando viene domandata un'analisi, questa domanda in apparenza così banale, così tautologica, ebbene non è assolutamente così semplice come potrebbe sembrare; infatti è molto discutibile se chi domanda un'analisi domanda effettivamente ciò che avrà avuto quando la sua analisi sarà conclusa, se domanda effettivamente un'analisi. Come potrebbe essere una domanda di analisi, effettivamente una domanda d'analisi, se la domanda per definizione è domanda d'altro? Bisogna dire del resto che chi domanda un'analisi domanda per definizione, lapalissianamente, qualche cosa di cui possiamo dire che non ha la minima idea di che cosa sia: se avesse un'idea di che cosa sia un'analisi, non avrebbe alcun senso che la domandasse. Per dirla in termini molto banali, chi domanda un'analisi non può sapere che cosa domanda per il semplice motivo di non averne una esperienza; beninteso ciò non toglie che egli giunga a questa esperienza con alcune rappresentazioni d'attesa, cioè con alcuni pregiudizi, che rientrano a pieno titolo nei fattori costitutivi che si manifesteranno come transfert, cioè in definitiva nella resistenza dell'analisi stessa.

Potremmo concludere allora che, a voler essere rigorosi, non esiste una domanda che sia effettivamente e a tutti i titoli una domanda d'analisi. Per lo più, difatti, la domanda che per comodità, per semplicità, per abbreviare, chiamiamo d'analisi è in realtà domanda di



qualcos'altro: mettiamo per esempio, per fare il caso più semplice, che sia una domanda di terapia.

Ora, possiamo tuttavia chiederci: una domanda di terapia è automaticamente una domanda d'analisi? Se fosse semplicemente così, se potessimo semplicemente concludere che una domanda di terapia è una domanda d'analisi, allora diremmo: che differenza ci può essere tra una domanda rivolta ad un analista e la domanda rivolta, per esempio, ad un medico? Chi domanda qualcosa lo fa per ricevere ciò che domanda; chi va dal medico lo fa per ricevere dal medico la terapia, cosa che il medico si affretterà a fornirgli; è una cosa di assoluta evidenza che ci troviamo qui a due livelli completamente diversi; del resto se una domanda rivolta ad un analista è semplicemente una domanda di terapia, se col tempo non si trasforma in qualcosa di diverso e cioè in una domanda d'analisi, non è difficile capire che il tizio, vedendo che ciò che egli chiede non gli viene dato, non può far altro che andare a cercare da qualche altra parte quel che suppone potergli essere dato. Affinché dunque noi possiamo parlare di una domanda di analisi, bisogna che ci siano delle condizioni supplementari perché l'esperienza sia di analisi e non di qualche cos'altro e perché possa effettivamente avviarsi: ci sono delle condizioni supplementari che decidono se la domanda rivolta ad un analista è o non è una domanda di analisi. Bisogna insomma che, nel momento di fare la domanda, il soggetto abbia una sua qualche rappresentazione d'attesa, diciamo pure un suo qualche pregiudizio, su ciò che lo aspetta. Approssimativamente, in via preliminare, possiamo dire: bisogna quanto meno che il tizio sappia, perché glielo ha detto suo cugino, perché lo ha letto da qualche parte o perché glielo spiega l'analista stesso, che ciò che va a domandare all'analista, cioè la sua analisi, non sarà l'analista a fargliela, ma che dovrà essere lui a sapersela sbrogliare, che dovrà essere lui ad andare avanti benché con la guida, in principio non meglio precisata, dell'analista. Se non sa questo e se non glielo si spiega, è del tutto evidente che non c'è alcuna chance che una domanda

rivolta ad un analista risulti essere una domanda d'analisi. Si aggiunga a questo che la domanda d'analisi non procede da nessun bisogno d'analisi per il semplice motivo che, mentre in vari campi dell'economia è la domanda che suscita l'offerta, per quanto riguarda la psicanalisi è precisamente il contrario, è l'offerta che suscita la domanda. In altri termini, un'analisi non comincia se non sulla base di una provocazione, diciamo così, da parte dell'analista stesso, provocazione che può ridursi al fatto stesso che l'analista esista; è evidente che se non c'è analista non ci può essere nemmeno domanda di analisi.

Non ho detto se non delle cose assolutamente banali, da cui però mi pare che possiamo già trarre un primo punto fermo, un elemento di riflessione, che però a questo punto non è più assolutamente così banale come quelle osservazioni da cui siamo partiti; possiamo trarre la conseguenza che, in ogni domanda d'analisi deve essere contenuto un qualche cosa che renda effettivamente questa domanda una domanda d'analisi, un qualche cosa di assolutamente paradossale e che (lo abbiamo detto in qualche modo e adesso cerchiamo di ridirlo in termini più stringati), questa domanda dovrà contenere la caratteristica che, facendo la domanda, il soggetto deve sapere che domanda precisamente qualche cosa che non gli verrà dato. In altri termini, sa che domanda qualche cosa che sarà lui stesso a darsi. Detta la cosa in questi termini (e, ripeto, non sono sceso di un passo da una descrizione puramente fenomenica di ciò che accade in un'analisi), risulta evidente quale struttura paradossale abbia la domanda d'analisi. Una persona di semplice buon senso potrebbe in definitiva chiedersi: ma allora, se chi domanda un'analisi sa che ciò che domanda non gli viene dato, perché continua a fare la domanda? Ecco un semplice punto di riflessione su cui soffermarci, dal momento che, se il soggetto sapesse effettivamente che ciò che domanda non gli verrà dato, come bisogna pure che in qualche modo sappia (ma a questo "in qualche modo" dobbiamo dare tutto il suo peso, cioè tutto il peso di quel sapere che chia-

miamo inconscio), non è sufficiente tuttavia che il soggetto sappia che questo qualche cosa non gli verrà dato, ma che bisogna tuttavia che lo domandi. Tra il sapere che questo qualche cosa non gli verrà dato e il fare la domanda, in altri termini, esiste tutta la distanza che c'è fra un sapere inconscio, in quanto questo sapere inconscio viene costituito dall'atto stesso del porre la domanda d'analisi, e quel sapere cosciente a livello del quale il soggetto si costituisce in quanto soggetto della propria domanda.

Isoliamo dunque da questa sorta di formula della domanda d'analisi, due proposizioni: "io ti domando ciò che tu non mi darai" e per converso "ciò che tu non mi darai, te lo domando". Non è semplicemente la stessa frase presentata nel senso contrario, non è semplicemente la stessa frase con un'inversione dell'ordine delle parole che la compongono. In "io ti domando ciò che tu non mi darai" è evidente che "ciò che tu non mi darai" cade sotto la barra della rimozione. "Ciò che tu non mi darai te lo domando" rappresenta invece una domanda di tutt'altro livello, una domanda che si svolge dall'inizio alla fine a livello del più limpido, del più puro concetto dell'amore, poiché l'amore non è altro per l'appunto se non domandare a qualcuno ciò che questo qualcuno non potrà dare per il semplice fatto che non lo ha, il che non impedisce evidentemente, per quella logica del tutto paradossale che sta alla base dell'amore, che questo qualche cosa che l'altro non ha, verrà tuttavia effettivamente dato, ed è per questo che le due frasi "io ti domando ciò che tu non mi darai" e "ciò che tu non mi darai, te lo domando" non sono affatto equivalenti.

Poniamo a questo punto una successiva questione: vediamo come questa domanda dalla struttura così paradossale che chiamiamo "di analisi", sia compatibile con la struttura isterica, con quella struttura di discorso che, come abbiamo già avuto occasione di osservare, sta alla base dell'instaurarsi del transfert e che quindi rende in qualche modo possibile la domanda d'analisi stessa.

L'isterica che cosa domanda? Sappiamo da Lacan la formula di questa domanda, la formula più generale: domanda precisamente che le venga rifiutato. E' la stessa cosa? Cioè la domanda isterica "io ti domando di rifiutare ciò che ti offro, perché non è questo" è la stessa cosa della domanda d'analisi, di ciò che abbiamo formulato come "io ti domando ciò che tu non mi darai?" Non facciamoci ingannare dalle analogie, dalle omonimie. "Io ti domando di rifiutare ciò che ti offro, perché non è questo", non è lo stesso di ciò che abbiamo supposto poco fa essere in gioco nella domanda d'analisi, anche se, da qualche parte, sembra potersi indovinare un rapporto essenziale che lega tra di loro queste due domande. Non è lo stesso prima di tutto perché nella domanda d'analisi non è in questione, almeno in apparenza, nulla che chi domanda possa offrire; si tratta piuttosto di ciò che chi domanda dovrebbe ricevere e che, invece di aspettarsi di riceverlo, si impegna a fornire egli stesso, non all'altro, beninteso, ma a se stesso.

E' qui tutta la differenza. Poiché, nella domanda isterica, nel "ti domando di rifiutare" di che cosa si tratta? Si tratta di un giro particolare per giungere alle stesse conseguenze cui giunge la domanda della nevrosi in quanto tale. Ora, abbiamo visto qual è la domanda che definisce la nevrosi, è la domanda di colmare la mancanza dell'Altro. Quando l'isterica domanda che le venga rifiutato ciò che offre, non è come si potrebbe credere ad una osservazione più superficiale, perché la mancanza dell'altro rimanga, è piuttosto "perché non è questo".

In altri termini perché "non è questo che colmerà la tua mancanza". Insomma il tuo desiderio deve restare insoddisfatto perché solo a questa condizione, a condizione che il desiderio dell'Altro resti insoddisfatto, il soggetto in posizione isterica potrà continuare ad essere per l'Altro, a porsi dunque come quel significante che manca nel luogo dell'Altro, per colmare la sua mancanza. Infatti "non è questo", significa che c'è, nel caso dell'isteria, una salvaguardia in più da prendere rispetto, per esempio, alla struttura fobica, dal momento che, se fosse questo, cioè se il soggetto potesse essere effettivamente e immediata-

mente ciò che manca all'Altro per colmare la sua mancanza, questo comporterebbe già per il soggetto il rischio della cancellazione, il rischio di una dipendenza assoluta dall'Altro, ed è ciò che costituisce la differenza fra la struttura della domanda isterica e la struttura fobica. E' per questo che l'isterica considera l'esaudimento della propria domanda con il massimo dell'orrore, dal momento che esaudire la propria domanda comporterebbe né più né meno che la propria cancellazione di soggetto. Ed è per questo che il minimo che possa fare l'analista nel caso dell'isteria è di fare proprio ciò che gli viene domandato, cioè di rifiutare l'offerta. Allora, il soggetto della domanda d'analisi è il soggetto isterico? E', diciamo così, il soggetto del transfert? Se così fosse, se il soggetto della domanda d'analisi fosse il soggetto isterico, il soggetto che domanda di rifiutare, sarebbe del tutto evidente che l'analista non potrebbe fare altro, per essere tale, che rifiutare questa domanda.

Non sto dicendo delle cose strampalate e molto lontane dalla pratica clinica: ci sono effettivamente delle domande che non chiamo domande d'analisi perché non sono assolutamente tali, delle domande rivolte all'analista, che hanno precisamente questa struttura isterica e che, in quanto tali, non possono essere che rifiutate. C'è chi arriva lì dicendo: eccomi qua, che cosa posso fare per te? Che cosa devo fare per te? Sono qui per te. Una domanda che fosse formulata in questi termini non sarebbe assolutamente una domanda d'analisi e non potrebbe che venire rifiutata: rifiutarla è l'unico modo in cui questa domanda isterica possa diventare, se accadrà, una domanda d'analisi.

3.

Abbiamo dimostrato dunque che la domanda d'analisi e la domanda isterica non sono affatto la stessa cosa. Avevamo tuttavia avuto l'impressione che in entrambe ci fosse un tratto comune, che ci fosse da qualche parte un collegamento tra queste due domande. Quale può essere questo tratto comune? Direi semplicemente che la domanda d'analisi è precisamente l'inverso della domanda isterica. Per dimostrarlo, con-

sideriamo nella loro struttura anche sintattica le due formula: "io ti domando di rifiutare ciò che ti offro" e "io ti domando ciò che tu non mi darai, ma che non posso fare a meno di domandarti". Nella struttura sintattica della prima domanda, di quella isterica, abbiamo tre livelli sui quali disporre, sintatticamente, la domanda stessa. A un primo livello:

- 1) Io ti domando  
che cosa?
- 2) Di rifiutare  
che cosa?
- 3) Ciò che ti offro.

"Ciò che ti offro" non è affatto la stessa cosa rispetto a ciò che viene domandato. Nella seconda domanda, cioè in quella d'analisi:

- 1) Io ti domando  
che cosa?
- 2) Ciò che non mi darai.

Ma che cosa tu non mi darai? Né più né meno ciò che ti domando. In altri termini il terzo livello di questa domanda è la stessa cosa, coincide in qualche modo rispetto al primo livello. Quindi non c'è modo di ripetere la domanda "che cosa?" ad un terzo livello soggettivo se non ritornando al primo. Insomma "ciò che tu non mi darai" è la stessa cosa di "ciò che io ti domando". E soprattutto è la stessa cosa di ciò che io dovrò darmi al postotuo, perché è in definitiva a questo che il soggetto della domanda d'analisi si impegna.

Nel primo caso l'oggetto della domanda è il rifiuto da parte dell'altro e l'oggetto del rifiuto è il dono che il soggetto offre. Nel secondo caso, l'oggetto della domanda è ciò che l'altro non potrà dare, cioè l'analisi. Ma per quale motivo l'Altro della domanda, cioè l'analista, non potrà dare questo al soggetto, per quale motivo l'analista non potrà, diciamo così, dare l'analisi al soggetto come il me-

dico dà la terapia al suo paziente? Per il semplice motivo che, benché sia soggetto supposto sapere, non può in ogni caso essere supposto sapere tutto, per il semplice motivo che è anche lui a sua volta un soggetto barrato, per il semplice motivo insomma che l'analista non è l'analizzante, per dirla ancora una volta in termini molto lapalissiani. E' del tutto evidente che, in qualunque domanda d'analisi, con tutte le supposizioni di sapere che vorremo, il soggetto di questa domanda non penserà mai che l'Altro sia né più né meno che lui stesso. Ed è per questo che mi sembra di poter dire che la domanda d'analisi è il contrario della domanda isterica. Quest'ultima infatti è fatta apposta per mettere l'Altro in grado di non essere barrato, mentre il soggetto si sottopone a soddisfare tutte le sue domande purché il desiderio dell'Altro rimanga insoddisfatto.

Nella domanda d'analisi, invece, sta chiuso e implicito il riconoscimento del fatto che l'Altro è barrato. Questo riconoscimento dell'Altro come barrato è implicito nella domanda d'analisi, che il soggetto lo voglia o no. In altri termini, già con il solo fatto di porre la domanda d'analisi, il soggetto ha già riconosciuto, che lo sappia o no (e naturalmente possiamo scommettere che non lo sa consapevolmente, che non lo sa di un sapere cosciente) che l'Altro è barrato e che quindi non può dargli ciò che egli domanda. Ma ha anche riconosciuto di non sapere proprio ciò che ha riconosciuto per il fatto stesso di porre la domanda; se infatti lo sapesse, diciamo così, coscientemente, se sapesse di saperlo, potrebbe tornarsene tranquillamente a casa, perché non avrebbe assolutamente più altro da domandare. In altri termini, la domanda d'analisi coinciderebbe con la fine dell'analisi, dal momento che abbiamo visto che questa consiste nel fatto di fare decadere l'altro dalla posizione di soggetto supposto sapere.

Tuttavia il soggetto della domanda di analisi ha sì riconosciuto questo ma lo ha anche riconosciuto senza saperlo; in altri termini, questo riconoscimento è per lui inconscio e l'analisi, diciamo, durerà tutto il tempo che occorrerà a rendergli questo sapere consape-

vole. Tutto ciò, ripeto, non va molto al di là di alcune considerazioni del tutto ovvie, del tutto descrittive di che cos'è una domanda di analisi. Se ne possono però trarre già alcune conseguenze di qualche interesse.

Prima di tutto, direi, questa: che la domanda d'analisi è, in quanto tale, irriducibile alla struttura nevrotica, che insomma <sup>non</sup> è il soggetto nevrotico, non è il soggetto in quanto nevrotico, a poter porre una domanda d'analisi. Ne consegue che, nel momento in cui la domanda d'analisi è stata formulata, il soggetto è già bell'e guarito; in altri termini la guarigione è la domanda d'analisi stessa. Dal momento che queste cose che vi racconto qui, le racconto in preparazione di quello che penso di dire al Convegno di Milano sugli effetti terapeutici della psicanalisi, possiamo dire pure che questi effetti terapeutici stanno già tutti racchiusi precisamente nella domanda d'analisi; potremmo anche dire che non ci sono altri effetti terapeutici dell'esperienza psicanalitica se non la domanda d'analisi stessa, che fra l'altro è un effetto terapeutico certamente, ma non dell'esperienza psicanalitica, perché il minimo che si possa dire è che chi fa una domanda d'analisi della psicanalisi non ha alcuna esperienza. Del resto tutto ciò che vi dico, per quanto possa sembrare stravagante, non è nient'altro che ciò che dice Freud quando dice che, per il semplice fatto che un soggetto inizi un'analisi, tutti i suoi sintomi cambiano di significato. Non sono più dei veri e propri sintomi, dice Freud, sono delle resistenze all'analisi, sono dei fattori di transfert, e se questo non è affermare che la guarigione è la domanda d'analisi, non capisco che cosa possa voler dire questa affermazione di Freud.

Un'altra conseguenza che si può trarre da quello che dicevo e che è in qualche modo il corollario della prima è questa: che non esiste una domanda d'analisi terapeutica, per il semplice fatto che una domanda di terapia ha una struttura completamente diversa da una domanda di analisi, e se la domanda è di terapia, è domanda di tutto fuorché di analisi. La domanda di terapia non è ancora una domanda di analisi, il



che non vuol dire necessariamente che l'analista dovrà rifiutarla, poiché nulla impedisce che prima o poi lo diventi, e, nel momento in cui questa domanda sarà divenuta una domanda d'analisi, la terapia si potrà dire conclusa. Mi sembra l'unico modo rigoroso di impostare la questione dei presunti effetti terapeutici dell'esperienza psicanalitica.

Ne consegue ancora una terza conseguenza e cioè che la domanda di analisi in quanto tale è sempre domanda d'analisi senza nessun'altra determinazione. Diciamo, se proprio vogliamo aggiungerci un aggettivo, è domanda di analisi "pura", e sappiamo che Lacan con questo aggettivo "pura" designava né più né meno che l'analisi didattica. Quando dunque Lacan dice che l'analisi didattica è l'analisi finita, è perché non c'è altra analisi che l'analisi pura e cioè l'analisi didattica. Ne consegue che anche ogni domanda d'analisi, in quanto sia tale, è una domanda d'analisi didattica, non perché chiunque faccia una domanda d'analisi debba, che lo voglia o no, finire con il praticare la psicanalisi. Non è minimamente questo il punto: sarebbe una conseguenza persino disastrosa. Ogni domanda d'analisi è una domanda d'analisi didattica nella misura in cui ciò sta scritto nella formula stessa della domanda d'analisi; sta scritto nel "ti domando ciò che tu non mi darai", da cui consegue "ciò che io dovrò darmi al tuo posto". Infatti se tu non me lo darai, io, per darmelo dovrò, giungere al posto in cui tu sei. E' né più né meno la stessa struttura del Wo es war soll ich werden. Wo du warst soll ich werden è in altri termini una versione dell'imperativo freudiano. Wo du warst, dove tu eri, in altri termini, non perché un analizzante debba giungere proprio là dove sta il suo analista. Deve giungere proprio là dove egli suppone che egli sia e cioè precisamente nel posto del soggetto supposto sapere.

Ciò non elimina tutte le difficoltà, per il semplice motivo che, come dicevo prima, non sta scritto da nessuna parte, grazie a Dio, che tutti quelli che finiscono l'analisi debbano poi mettersi a dirigerne delle altre. E' evidente che, a questo livello, bisognerebbe co-

minciare a porsi tutta una serie di questioni intricate e difficili e soprattutto molto tenute in ombra, quelle questioni che Lacan voleva chiarire e chiarirsi quando istituì la passé. A scanso di equivoci, per il momento mi limiterei a dire questo: che quanto ho detto prima sul fatto che ogni domanda d'analisi è una domanda d'analisi didattica, significa semplicemente che chi ha finito l'analisi bisogna che sia diventato analista nel senso che sia diventato analista della propria esperienza, il che non significa necessariamente che debba porsi come analista nell'esperienza di altri. Perché e come ciò possa accadere sarà eventualmente ciò che affronteremo nella parte finale del seminario di quest'anno, perché per rispondere adeguatamente a questo problema non basta più partire, come ho cercato di fare stasera, dalla domanda d'analisi, bisogna vedere quale può essere il desiderio che corrisponde a questa domanda, bisogna in altri termini che ci vediamo un po' chiaro in ciò che chiamiamo con la formula "desiderio dell'analista".

4.

Ciò che abbiamo visto finora è come nella domanda d'analisi sia implicita anche la fine dell'analisi. E' evidente che il passaggio dal primo momento a quello conclusivo non è semplice, non è lineare; l'analisi in definitiva non è che il percorso, il destino, la destinazione della domanda d'analisi nel corso del tempo. La storia di una analisi è la storia delle trasformazioni che la domanda d'analisi subisce nel corso dell'analisi. Consideriamo dunque quale destino ha la domanda d'analisi nel corso dell'analisi stessa. Il destino di ogni domanda consiste nella sua risposta: si tratta dunque di vedere che risposta incontra la domanda d'analisi. Ora, che la domanda d'analisi implichi il riconoscimento del fatto che l'Altro è barrato non toglie, come abbiamo visto (e bisogna sottolinearlo fortemente) che questo sapere per il soggetto è del tutto inconscio.

C'è dunque, per così dire, nel soggetto che domanda l'analisi, un punto soggettivo di non nevrosi, che non è certamente ciò che la psicanalisi "all'americana" chiama "la parte sana dell'io", è piuttosto, diciamo, il soggetto nella sua trascendentalità, è insomma il soggetto etico, quello non patologico, o, se volete chiamarlo in un modo più familiare, il soggetto dell'inconscio, es, senza confonderlo per questo con l'Es freudiano, ma tenendo conto piuttosto di un riferimento kantiano. Rispetto a ciò che viene ad emergere nella domanda d'analisi, questo soggetto è esterno alla nevrosi stessa, è esterno in quanto soggetto, dicevo, non patologico. E' evidente che la risposta che verrà data alla domanda d'analisi (poiché non è affatto vero che l'analista non risponda alle domande, non fa altro dalla mattina alla sera) da parte dell'analista, cioè da parte dell'Altro della domanda, dovrà tenere conto di questa divisione che si presentifica, che si significa nella domanda stessa.

Dove sarà dunque rivolta la risposta che l'analista dà alla domanda? Sarà rivolta immediatamente a questo soggetto non patologico che abbiamo cercato di individuare, o sarà rivolta piuttosto al soggetto del transfert, cioè al soggetto patologico? E' evidente che se, con un controtempo spaventoso, l'analista rispondesse direttamente a questo soggetto (che, beninteso, può benissimo fare a meno di supporre), non ci sarebbe analisi. E' evidente insomma che, per il semplice fatto che una domanda d'analisi viene accolta e che quindi l'esperienza incomincia, il contenuto propriamente analitico di questa domanda, cioè della domanda d'analisi, come domanda d'analisi "pura", viene mantenuto inconscio in quanto tale, viene, in altri termini, unterdrückt, represso, dall'analista stesso, al livello in cui egli risponde alla domanda d'analisi.

Il livello al quale l'analista risponde alla domanda d'analisi, non è il livello della domanda d'analisi, ma è il livello della domanda di amore. Ed è per questo che l'analista si mette, come si dice con una formula, a fare resistenza nell'analisi, a fare resistenza a che

cosa? Ebbene, per quanto possa apparire paradossale: all'emergenza di quel soggetto non patologico che la domanda d'analisi contiene e che è scopo dell'analisi mettere in rilievo. E' questo ciò che si chiama faire semblant da parte dell'analista. E' grazie a questo faire semblant che l'analisi intera diventa una verifica della domanda d'analisi. L'analisi nel suo percorso, non è altro che questa verifica del contenuto implicito della domanda d'analisi. In altri termini, per il solo fatto che una domanda d'analisi è accolta, questa domanda, in quanto "d'analisi", viene messa in dubbio e bisognerà che sia verificata. Perché questa verifica possa compiersi occorrono naturalmente alcune condizioni. Cerchiamo ora di considerare brevemente, perché si sta facendo già tardi, i momenti logici fondamentali di un percorso di un'analisi dall'inizio alla fine.

Questi momenti logici non è difficile prevedere che devono essere tre, in quanto i tempi soggettivi sono necessariamente tre. Il primo tempo è evidentemente il tempo della domanda: il soggetto della domanda non sa di sapere che quel che domanda all'altro, sarà lui stesso a doverlo dare. Questo "non sa" dobbiamo dunque intenderlo in un senso preciso, perché, come abbiamo visto, bisogna pure che in qualche modo lo sappia. Diciamo che non lo sa perché non sa dove questo lo porta. E qui veniamo ad un punto che mi sembra importante: per il fatto che, come abbiamo visto, una domanda d'analisi è sempre una domanda d'analisi didattica, non possiamo tuttavia dedurre da questo che non ci sia nessuna differenza, quanto al suo svolgimento concreto, tra un'analisi domandata terapeutica e una analisi domandata didattica. Abbiamo detto che in ogni domanda d'analisi c'è una domanda d'analisi "pura", quindi didattica, in quanto nella domanda il soggetto si destina a dover occupare il posto verso cui ora la sua domanda è rivolta. Tuttavia, quando una domanda d'analisi è esplicitamente una domanda d'analisi didattica, forse che questo non cambia qualcosa quanto allo svolgimento dell'analisi stessa? E' del tutto evidente che la cosa non può essere indifferente, che non può essere indifferente per chi? Dalla parte del

soggetto non c'è alcuna differenza tra intraprendere una analisi per guarire da un determinato sintomo, per riuscire a scrivere un libro o per riuscire a fare l'analista. Non c'è nessuna differenza in quanto il suo concetto di "fare l'analista", il suo concetto di ciò che domanda, non può essere altro che un fantasma. Qualcosa cambia dunque, sì, tra un'analisi domandata didattica e un'analisi domandata terapeutica, ma cambia direi per l'analista. Ed è per questo che Lacan dice da qualche parte che è per l'analista che le analisi didattiche rischiano di diventare molto personali, nella misura in cui è proprio in una analisi didattica che la sua desupposizione di sapere si è presentificata sin dall'inizio, perché è proprio nel vivo della sua soggettività che prima chiamavo trascendentale che un analista è sollecitato da una domanda d'analisi didattica. E' per questo insomma che una domanda di questo tipo lo sollecita, lo mette alla prova nella sua verità di soggetto.

Nel secondo tempo la domanda viene, come suol dirsi, accolta, cioè l'analisi comincia. Ma abbiamo visto che con questo è l'analista a fare resistenza, cioè a divenire un sintomo dell'analizzante, a essere incluso nel concetto dell'inconscio dell'analizzante. E' ciò che si chiama il transfert. Quale sarà dunque il contraccolpo di questo sul soggetto che inizia l'analisi? E' evidente che la cosa non può essere indifferente. E' grazie a questo contraccolpo, è per il fatto che l'analista risponde al livello della domanda d'amore a non al livello della domanda d'analisi, che ne consegue per il soggetto un radicarsi nella struttura isterica della domanda. In questo senso possiamo dire che il transfert è retroattivamente suscitato, creato ex nihilo dall'analista. Anche qui mi pare che il caso di una domanda d'analisi esplicitamente didattica risulti particolarmente chiarificante. Se infatti nel primo tempo il soggetto, in quanto soggetto isterico, avrà domandato un'analisi didattica, in questo secondo momento (e, badate bene, per il semplice fatto che la domanda è stata accolta) incomincerà a pensare che cosa? Incomincerà a pensare che il desiderio che stava alla

base della sua domanda - poniamo che sia, tra grosse virgolette, "il desiderio di fare l'analista", ammesso che ve ne sia uno - sia il desiderio dell'Altro, cioè segnatamente che sia l'analista a volere che lui vada avanti per quella strada. Questo non cambia nulla evidentemente rispetto ad una analisi motivata diversamente. In ogni caso sarà adesso l'analista ad essere supposto domandare al soggetto ciò che prima il soggetto aveva domandato all'analista. Conseguenza immediata di tutto ciò sarà ovviamente che il soggetto si metterà di traverso a questo desiderio dell'Altro, in altri termini che cercherà di lasciare insoddisfatto questo desiderio che suppone all'Altro: per salvarsi come soggetto rispetto all'Altro, dovrà negare il proprio desiderio.

Si tratta qui per l'analista di una posizione del tutto particolare, del tutto delicata, dal momento che vien messo qui nella posizione di - per così dire - padrone del desiderio. Il che, se può essergli abbastanza indifferente nel caso di analisi terapeutiche, può non essergli altrettanto indifferente nel caso delle analisi didattiche. E' per questo che, come dicevo, la cosa rischia di divenire, per lui, molto personale, nella misura in cui è facile che entri per così dire in risonanza con il fantasma dell'analizzante, ormai elevato al ruolo dell'allievo, quel tanto di patologico che necessariamente sarà rimasto in lui a fare da supporto alla sua destituzione soggettiva. Insomma, per poco che egli si creda maestro, può sorgere una impasse, del resto molto comune nella storia della psicanalisi, segnatamente quella che l'analista si eternizzi come padrone del desiderio dell'altro, garantendo a questo beato allievo qualche immaginaria relazione con la Cosa analitica, senza permettergli di rischiare in proprio il rischio del suo desiderio (e questo vale, con alcune differenze, sia nel caso della struttura isterica che nel caso della struttura ossessiva). In altri termini, per poco che un analista si creda maestro, questo susciterà quella sorta di complicità immaginaria su cui si è sempre fondata l'orda selvaggia degli psicanalisti, cioè quelle strutture di gruppo che si sono ripetutamente verificate nell'esperienza, tant'è che molto spesso le spac-

cature avvengono precisamente secondo quelle linee di cristallizzazione che sono imposte dalle strutture transferenziali in rapporto a questo o a quel maestro.

Infine, nel terzo tempo l'analista dovrà mostrare con il suo atto, cioè con l'interpretazione, che non è lui a desiderare ciò che l'analizzante gli avrà domandato, ma che il desiderio dell'Altro di cui si tratta, è il desiderio di un Altro che il soggetto è a se stesso. Solo questo consentirà all'analizzante di assumere come propria legge il desiderio che lo aveva mosso nella domanda di partenza ed è questa assunzione del rischio del proprio desiderio che necessariamente coinciderà con la desupposizione di sapere dell'Altro, cioè dell'analista. Questi tre tempi, beninteso, non sono tre fasi successive, ma sono tre momenti logici che corrispondono, se vogliamo, con quei momenti logici che Lacan da qualche parte identificava con il "parlare di sé", il "parlare all'analista" e il "parlare di sé all'analista". Si tratta di tre tempi logici, che dunque non sono necessariamente cronologici, e che dovranno venire attraversati più volte prima di giungere alla conclusione di un'analisi.

Abbiamo ancora tempo per chiacchierare, perché l'altra volta mi sono dilungato troppo e se ci sono delle questioni, poniamocene pure.

A. Della VALLE: - Perché, se la domanda è di terapia, un analista la deve accettare comunque? Secondo me, se l'analista si accorge che è una domanda di terapia, diretta l'interessato verso il prete, verso il medico, verso qualcun altro...

Per quanto mi riguarda ritengo che un analista non sia giustificato dal respingere una domanda, quale che sia questa domanda, purché in questa domanda vi sia quel minimo di ambiguità che possa non escludere che quella domanda possa, prima o poi, divenire una domanda di analisi. Se l'analista accoglie una domanda di terapia, qual è il problema per lui?

A. Della VALLE: - Che lo tiene lì a "far flanella". Secondo me se ne

deve accorgere che non c'è analisi.

Non vedo perché un analista dovrebbe assumersi, diciamo, la responsabilità di interrompere degli incontri, quando poi sarà il soggetto stesso a deciderlo eventualmente. Sarebbe il colmo della terapia ciò che lei propone.

24 marzo 1983.



## XVII.

### La fine e il fine dell'analisi.

Senza dubbio c'è un rapporto molto stretto fra la questione della fine dell'analisi e la questione del fine dell'analisi.

Si tratta di un tema molto complesso e molto, diciamo pure, delicato, nella misura in cui affrontarlo implica che vi sia una concezione chiara di che cos'è e di a che cosa serve la psicanalisi.

Si tratta di un punto tanto delicato che, come è noto, neppure Freud è riuscito a darne un'impostazione sufficientemente precisa. L'articolo che Freud dedicò a questo argomento, quello sull'analisi terminata, l'analisi finita e l'analisi indefinita, nonostante sia un testo certamente pieno di spunti e di suggerimenti è, diciamo così, più una sorta di verbale di fallimento di Freud nel risolvere la questione, che la proposta di una soluzione.

La questione è così difficile perché evidentemente ogni criterio - che sia criterio ideale, o che sia un criterio reale, che cioè faccia ricorso a presupposti, diciamo, realistici, di adeguamento ad un qualche cosa - ogni criterio in quanto generalizzante non potrebbe che essere ingannevole. Come ogni analisi è diversa da ogni altra, nel suo inizio, nel suo svolgimento, di conseguenza nella sua conclusione, così ogni modo di affrontare in termini generali la questione della conclusione di una psicanalisi richiede che si tenga conto di queste singolarità, il che, tuttavia, non esclude che alcuni principi generali possano estrapolarsi ed essere determinati. Ricorderete del resto che la tesi di Lacan sull'argomento è che Freud nell'articolo che ricordavo prima, dà più una descrizione di che cos'era la fine dell'analisi con Freud, che una definizione di ciò che dovrebbe essere la fine dell'analisi.

E' per questo motivo, per cercare di fare, per quanto possibile,

qualche chiarezza su questo argomento (che mi pare necessario affrontare nei termini più espliciti possibili) che ho tentato la volta scorsa, cioè ormai tre settimane fa, di abordare la questione della fine dell'analisi, a partire da qualche osservazione sul suo inizio.

Ho fatto questo perché mi sembrava che solo se la fine di una psicanalisi è contenuta in qualche modo (sottolineate "in qualche modo" perché si tratterà di vedere ogni volta in quale) nel suo inizio un'analisi può risultare una. Un'analisi non ha altra sussistenza se non quella che le viene dal fatto di essere una. Una in quanto uno è il soggetto che ha da ricavarsene. Mi sembra molto discutibile se si possa parlare di una analisi nel caso che questa analisi non sia una, che cioè non sia un'analisi finita.

1.

Avevamo visto, la volta scorsa, che la fine dell'analisi, cioè, diciamo con una formula, il riconoscimento della castrazione, il riconoscimento del fatto che l'Altro è barrato, è dunque già implicito nella domanda d'analisi, per meglio dire implicito nella struttura che una domanda, in quanto domanda d'analisi, implica. Questo qualche cosa è dunque implicito nella domanda d'analisi, il che vuol dire che il soggetto, benché lo sappia, non può avere ancora, al momento della formulazione di questa domanda, alcuna idea di quali siano le conseguenze cui lo porterebbe il fatto di trarle. Ciò non significa, probabilmente, che questo sapere gli sia inconscio, se prendiamo il termine inconscio in una accezione ristretta. Diciamo più semplicemente che queste conseguenze gli sono inconscie, nella misura in cui chi domanda un'analisi non può, né sa trarle.

Qual è dunque il compito dell'analista nel rispondere ad una domanda d'analisi? E' forse il compito di rendere esplicito ciò che nella domanda d'analisi è implicito, e cioè questo riconoscimento del fatto che l'Altro è barrato? E' questo il compito di un'analista cui venga rivolta una domanda d'analisi? E' del tutto evidente che non può esse-

re così, perché se no ogni domanda d'analisi potrebbe soltanto essere respinta. Il compito dell'analista è dunque precisamente il contrario, cioè quello di far finta, di faire semblant, nella misura in cui l'analista accetta di svolgere il ruolo che gli viene attribuito nella domanda, quello di soggetto supposto sapere. Nel momento in cui viene situato nel posto del soggetto supposto sapere, il minimo che si possa richiedere da lui è che non si metta immediatamente a smentire il sapere che gli viene supposto, ma che, al contrario, cerchi di mantenersi in questo luogo, in questa posizione che gli viene attribuita, benché ciò costituisca da parte sua una particolare specie di finzione.

Da questa posizione paradossale in cui un analista si trova installato sin dal primo momento di una domanda d'analisi, derivano tuttavia alcune conseguenze, alcuni problemi, che sono dei problemi etici. Per esempio questo: sino a che punto un analista deve accettare di far finta? Quali sono i criteri etici, i limiti che bisogna che egli si ponga in questo suo faire semblant, dal momento che, per dirla con una espressione freudiana, la posta in gioco nella finta è quella di "prendere un carpione di verità con un'esca di falsità", Sarebbe venir meno al suo compito se egli volesse usare un'esca di verità per lasciarsi sfuggire il carpione. Se dunque per un verso egli si deve mantenere "il più a lungo possibile" nella posizione di soggetto supposto sapere che gli viene attribuita (e questo proprio per mettere in qualche modo alla prova, per dare all'altro la possibilità di verificare la consistenza del proprio sapere di ciò che la domanda d'analisi implica), per un altro verso egli vi si mantiene al solo scopo che l'altro lo scalzi da lì. Se dunque per un verso vi si deve mantenere per il tempo più lungo possibile, per un altro verso vi si deve mantenere per il tempo più breve possibile. Si tratta di esigenze di segno contrario che sono tuttavia entrambe allo stesso modo inderogabili.

Dicevo "il tempo più lungo", "il tempo più breve", in rapporto a cosa? In rapporto alla possibilità dell'analizzante di arrivare laddove la propria stessa domanda lo destina. Si tratta dunque di vedere

su che cosa verrà misurata questa capacità dell'analizzante di arri-  
varci. Certamente non sul pregiudizio dell'analista. In questo senso  
occorre che l'analista non abbia dei criteri, degli standard con cui  
confrontarsi per decidere in una questione di questo genere. Questa  
capacità di tirarsene fuori deve essere piuttosto messa alla prova,  
dunque, verificata. Verificata cioè fatta vera. C'è qualche cosa, in  
altri termini, che deve avverarsi. E' nell'orizzonte di una verità che  
la finzione, che la sembianza dello psicanalista viene a prendere po-  
sto. Vedete dunque che la possibilità della verifica in cui consiste  
tutta intera l'analisi, la possibilità di "far vera" di "verificare"  
la domanda d'analisi stessa, dipende dalla capacità che avrà l'analisi-  
sta di cogliere, diciamo con una prima approssimazione, il tempo giu-  
sto, d'arrivare né troppo presto né troppo tardi, a riconoscere se  
la verifica c'è stata oppure no. Né troppo pres<sup>o</sup>, perché in questo  
caso passerebbe un po' troppo bruscamente dal posto del soggetto sup-  
posto sapere al posto dell'imbecille; né troppo tardi, perché in que-  
sto caso, eternizzando la propria funzione, passerebbe dal posto dell'a-  
nalista al posto del farabutto. Freud fa riferimento, se non mi sbaglio  
proprio nell'articolo sulla fine dell'analisi, al Takt, al tatto, al-  
l'intuito. Ma questa parola tedesca significa anche "misura musicale".  
Si tratta precisamente di una misura nel senso ritmico. E tuttavia noi  
non abbiamo nessuna idea precisa di che cosa sia il ritmo; sembra anzi  
che il ritmo sia fatto proprio dal nostro non sapere. Tuttavia ci può  
essere un errore nel ritmo, come sa chiunque abbia un minimo di cosid-  
detto orecchio musicale, dal momento che il ritmo non è qualche cosa  
che si misuri esternamente. Il ritmo, insomma, non è il metronomo. Il  
ritmo, come lo stile, consiste né più né meno, secondo un aforisma di  
Nietzsche, nella capacità di saper concludere, di trovare il momento  
giusto per fermarsi. Ma, di nuovo, su che cosa verrà misurata questa  
giustezza? Mi sembra che non ne verremo<sup>m</sup> fuori sinché non partissimo  
dal presupposto che il problema non è tecnico (così come in musica il

ritmo non è qualcosa che si possa misurare dall'esterno) ma è etico. Proviamo dunque ad abordare la questione a partire da questa domanda: che rapporto c'è fra il tempo, la castrazione e la verità? Mi sembra che la risposta che potremmo dare eventualmente alla questione della fine e del fine dell'analisi dipenderà in qualche modo dal modo in cui riusciremo a dare una risposta a questa domanda.

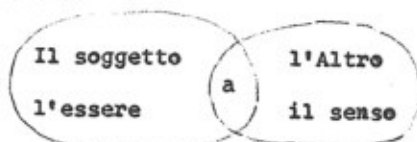
2.

Che ci sia qualche relazione fra il tempo, la castrazione e la verità, benché siano tre concetti che apparentemente appartengono a registri completamente diversi, è quanto si deduce da questa sorta di preludio, alquanto descrittivo, che ho fatto sin ora. Dal momento che già in precedenza, in questo seminario, avevamo visto che in ciò che abbiamo chiamato riconoscimento del fatto che l'Altro è barrato è implicita la questione della castrazione, l'accettazione del riconoscimento della castrazione, mi sembra superfluo tornare su questo punto. Cerchiamo di prendere la questione da questo punto di vista e cioè dalla questione della castrazione.

Avevamo visto, commentando il seminario di Lacan, che la castrazione è simbolica come azione, che ha un oggetto immaginario ( il  $\psi$  del fallo) e che il suo agente è un agente reale, cioè il soggetto come reale. Ora, "il soggetto come reale", naturalmente, non è un'espressione che vada da sé, dal momento che il minimo che si possa dire è che nel reale non v'è alcun soggetto. Il soggetto in quanto reale è l'essere vivente nella sua mera determinazione naturale, in definitiva biologica. Ed è da questo soggetto naturale che, attraverso l'operazione della castrazione, si distingue - in quanto questa naturalità va perduta per il soggetto della parola, per il soggetto del significante - il soggetto in quanto soggetto diviso. Nella castrazione, in quanto è ciò che l'analisi deve produrre, si tratta allora di un'operazione di divisione o si tratta piuttosto di un'operazione di separazione? Se riprendiamo la questione dagli elementi minimi, vediamo che la divisio-

ne del soggetto è l'operazione con cui l'oggetto  $\underline{a}$  (il  $-\psi$  della castrazione), si stacca, si divide, appunto, dal soggetto. In questa operazione, grazie a questa operazione, il soggetto si divide ma al tempo stesso si genera. L'operazione di divisione, così come Lacan la precisa nel Seminario XI, riguarda dunque il rapporto fra il soggetto e l'oggetto, ma fra il soggetto ed un oggetto in quanto questo oggetto non è altro che quella parte del soggetto su cui, per così dire, morde l'Altro.

Ricorderete lo schema:



Nell'operazione che questo schema di Lacan esprime, il soggetto deve riconoscere di non aver altro accesso al senso se non attraverso il sacrificio, la perdita di quella parte di sé che è lì designata come  $\underline{a}$ . Ciò comporta che il soggetto, in quanto si iscrive sulla sinistra dello schema, assuma per sé il non senso in cui consiste il suo essere. Ciò comporta ancora che egli avrà accesso al senso solo attraverso il proprio disessere e che, viceversa, avrà accesso all'essere solo attraverso la propria destituzione soggettiva. Il disessere e la destituzione soggettiva, appunto, non sono affatto la stessa cosa, sono anzi due cose di segno nettamente contrario.

DISESSERE  $\supset$  perdita  $(-\psi) \supset$  senso  $\longrightarrow (\$ \diamond \underline{a})$   
 ESSERE  $\supset$  perdita  $(-\psi) \supset$  non senso  $\longrightarrow (S (\mathcal{A}))$

Sulle due righe di questa specie di schema, ho cercato di appuntare ciò che accade quando nell'operazione di divisione, come è formalizzata nello schema precedente, lo schema stesso viene percorso da destra verso sinistra e da sinistra verso destra, a seconda, insomma, che partiamo dall'Altro per arrivare all'essere o dal soggetto per arrivare al senso. Ed è a questo punto che l'operazione di divisione del soggetto ci lascia. Ci lascia, insomma, sul soggetto come sogget-

to diviso, diviso fra la propria destituzione soggettiva e cioè il suo essere (dstituzione di soggetto, in quanto il soggetto non ha altro essere che quello di un non senso, che quello di un soggetto che non ha senso, che non ha alcun fondamento nel senso) e fra il suo disessere (in quanto, viceversa, può avere accesso ad un senso soltanto a partire da un Altro che notoriamente non esiste). Nella operazione di divisione soggettiva, dunque, il soggetto non potrà far altro che porsi o da una parte o dall'altra dello schema.

In altri termini potrà avere il suo essere a patto di perdere il senso, oppure avere il senso a patto letteralmente di cancellarsi come soggetto. Quando è, quando dunque si porrà come desiderante, lo farà senza senso, il che lo porterà a ricercare il senso nell'unico posto dove può trovarlo, cioè nel luogo dell'Altro, quindi a destituirsi soggettivamente e di qui di nuovo alla prima posizione.

E' dunque all'infinito che questa oscillazione binaria continua? Sarebbe questa la fine dell'analisi? Certamente no. Questa è piuttosto l'analisi unendliche, cioè l'analisi indefinita, su cui Freud crede di poter concludere il trattamento. Non è quindi dall'operazione di divisione soggettiva che possiamo trarre gli elementi decisivi per centrare il problema della fine dell'analisi. Si tratta tuttavia di un momento che occorre attraversare per poter giungere a quel punto. Si tratta di un momento che potremmo individuare, con una metafora, come una sorta di maturazione del transfert, ed è quel momento ben individuabile nel corso dell'analisi, in cui il soggetto incomincia ad accorgersi che l'Altro, l'Altro in quanto tale, l'Altro della sua domanda, non è un soggetto. Che non c'è, diciamo, altro soggetto supposto sapere al di fuori di quell'Altro in quanto tale, di quell'Altro nella sua astrazione che, come sappiamo, non esiste. Ed è ciò che mi sembra produrre presso l'analista (cioè presso il sapere che ogni analizzante attribuisce alla funzione dell'analista) quella separazione delle sue funzioni principali: quella di soggetto supposto sapere e quella di oggetto a. In questo senso, spero che questo sia

chiaro, mi sembra che il percorso di una analisi che sia una, per quanto possa e debba durare questo percorso, non fa altro in realtà che riprodurre, sui tempi lunghi, un unico movimento, quella sorta di battimento in cui consiste il movimento soggettivo in quanto tale, movimento soggettivo in quanto si organizza temporalmente.

Nel momento in cui la funzione del soggetto supposto sapere e quella dell'oggetto a si dividono, il soggetto supposto sapere andrà a raggiungere la A di S ( $\mathcal{A}$ ), mentre l'oggetto a resterà come scarto, come ciò che dovrà, come dicevo qualche settimana fa, essere verworfen, essere sputato via, coincidendo così con l'a di  $\mathcal{S} \diamond \underline{a}$ , con l'oggetto del fantasma, quindi a livello del disessere del soggetto, dove il soggetto ha accesso al senso, al costo della propria scomparsa. Poiché è questo, mi pare, che significa la formula del fantasma. E'infatti nella sua sparizione che il soggetto si rappresenta nel fantasma, che diventa così quella sorta di stella fissa, quella sorta di nucleo immodificabile che è nella riflessione di Lacan sulla funzione del fantasma nella conduzione dell'analisi.

Le due formule che ho scritto alla fine dello schema mi sembrano in qualche modo corrispondersi. Benché evidentemente irriducibili, sono complementari, nel senso che  $\mathcal{S} \diamond \underline{a}$  implica S ( $\mathcal{A}$ ), e viceversa. Non a caso la barra cade ora sulla S, ora sulla A, ora sul soggetto, ora sull'Altro. Ciò che è impossibile è che cada su entrambi i termini o che non cada da nessuna parte, dal momento che la barra rappresenta il significante.

Ciò significa in ultima istanza che in questo fantasma fondamentale, in questo qualcosa di irriducibile che rimane alla fine di ogni analisi, il soggetto non rinuncia al tentativo, in cui consiste il fantasma, di designarsi nel luogo dell'Altro. Ed è per questo che le due formule mi sembrano complementari, tanto che potremmo forse scriverle in modo unificato:

$$\frac{\mathcal{S} \diamond \underline{a}}{S \quad (\mathcal{A})} = S \left( \frac{\mathcal{S}}{\mathcal{A}} \right) \diamond \underline{a}$$



incolonnando le due lettere barrate in quanto è nel luogo dell'Altro che il soggetto barrato del fantasma si designa. Nel fantasma il soggetto in quanto barrato, si designa nella sua scomparsa nel luogo dell'Altro, cioè nel luogo del significante.

Se scriviamo dunque nel secondo modo le due formule incapsulate, possiamo leggere nella formula stessa (che, naturalmente, vale quello che vale, l'ho scritta lì soltanto come supporto grafico di un certo ragionamento) i due tempi, cioè le oscillazioni dell'analisi indefinita: il soggetto è nella misura in cui l'accesso al senso gli è barrato, nella misura in cui l'Altro, luogo del significante, in quanto barrato, è il luogo in cui il soggetto si colloca, perché viene a disessere nel momento stesso in cui potrebbe acquistare il senso;

3.

Questo momento oscillatorio, questo momento che nella datità dell'esperienza, si manifesta come una sorta di oscillazione vagamente maniaco-depressivo, dove situarlo, nel concreto svolgimento dell'analisi? Senza dubbio, diciamo, verso la fine. Diciamo pure che è quello che prelude alla fine di un'analisi. Non è tuttavia la fine. Un'analisi che si concludesse su questa oscillazione sarebbe, appunto, ciò che chiamavo un'analisi indefinita. E' precisamente un attimo prima di entrare in questa sorta di movimento oscillatorio, che può durare un tempo determinato, che può verificarsi quella sorta di momento di pausa in cui un soggetto può, eventualmente, rifiutarsi di andare oltre nel percorso della propria analisi. Quella sorta di pausa in cui, risolti i vari sintomi che possono aver portato il soggetto in analisi, rimane più o meno intatto il sintomo, in quanto l'analista è entrato a far parte di questo sintomo. Ed è il punto in cui un'analisi può apparentemente essere risultata terapeutica, senza essere effettivamente una analisi.

C'è una frase di non mi ricordo più quale scrittore francese che Nietzsche aveva messo in esergo a uno dei suoi libri, che dice così:

" Tu tremble, carcasse? Tu tremblerais bien plus si tu savais où je te mène", "Carcassa tu tremi? Tremaresti molto di più se sapessi dove ti conduco". Questo motto potrebbe essere l'esergo di ogni analisi. E' evidente che quando il soggetto, cioè la carcassa, incomincia a capire dove lo si conduce, può puntare i piedi, può, in altri termini, rifiutarsi di andare oltre. Se vuole farlo, evidentemente, sono affari suoi. Diciamo così: il compito dell'analista è di non lasciarlo accomodare troppo facilmente all'interno di questa situazione di omeostasi che, ripeto, precede in ogni caso quella che chiamavo prima l'analisi indefinita. Se poi vorrà accomodarvisi, affari suoi! Quello che chiamavo il momento dell'analisi indefinita invece non è, non coincide, non è identico a questo possibile arresto, a questa sorta di meta (nel senso antico del termine "meta" che, come suppongo sappiate, erano quegli oggetti che c'erano all'inizio e alla fine di uno stadio, attorno a cui si girava nelle corse; la meta, dunque, non è il punto di arrivo ma il punto attorno a cui si gira).

Quella che chiamavo analisi indefinita non è questo possibile arresto, è qualche cosa che si pone più in là. Per raggiungere, insomma, l'analisi indefinita bisogna che questo arresto sia stato superato, dal momento che questo arresto consiste nel fatto che il soggetto può non voler deporre l'analista dal suo posto, per poter avere il tornaconto di continuare a credere di avere un senso per lui, cioè, per esempio, di mancargli. Di mancargli, per esempio, nella maniera più banale, semplicemente interrompendo l'analisi. Se questo momento viene superato, dunque, il soggetto avrà accettato di destituire l'altro dalla posizione del soggetto supposto sapere, il che significa, in definitiva, che avrà accettato il fatto (già inscritto nello schema dell'operazione di divisione) che non avrà altro senso se non quello che potrà trovare nel luogo dell'Altro, cioè in un luogo che non esiste. Che non potrà, insomma, essere e avere un senso al tempo stesso.

Ed è da questa relazione di esclusione fra i due momenti che mi sembra derivi questa sorta di oscillazione fra i momenti depressivi

e momenti maniacali, che può essere attraversata in modo più o meno evidente nelle fasi avanzate di alcune analisi. Si pone dunque il problema di come uscire da questa sorta di momento pendolare, oscillatorio, di una analisi. Per fare un esempio concreto che vi permetta di situare forse un po' meglio questo momento, ricordate in quel breve racconto di una analisi che faceva Gennie Lemoine a Milano, al convegno, il momento in cui la tizia di ostinava a chiedere all'analista l'autorizzazione ad aprirsi uno studio d'analista. Questo momento coincide né più né meno che con quel momento di arresto, con quel puntare i piedi di cui parlavo prima. L'interpretazione dell'analista quando dice: "Mi sembra prematuro", precipita immediatamente il soggetto in questione, almeno stando al racconto che l'analista ne faceva, in una situazione di depressione, che corrisponde precisamente al fatto di percepire questa impossibilità di mantenersi su entrambi i livelli al tempo stesso, di poter essere e avere un senso al momento stesso. Il problema della conclusione di un'analisi è dunque questo: come fare di un'analisi indefinita un'analisi infinita, attraverso il momento della fine dell'analisi. E' probabile del resto che, in questa fase che chiamiamo dell'analisi indefinita, si presentino, si ripresentino con più o meno evidenza, dei momenti depressivi, sintomi che nell'analisi sembravano del tutto superati. Cosa che non significa affatto che l'analisi stia andando male. Allora, come uscire da questa fase oscillatoria, che può presentarsi in termini più o meno marcati? Probabilmente attraverso quella seconda operazione, che non è identica a quella di divisione, e che potremmo chiamare operazione di separazione, della separazione, dunque, come momento successivo a quello della divisione del soggetto. Di separazione da chi? Certamente di separazione dall'analista, ma in quanto separarsi dall'analista implica che il soggetto giunga a separarsi dal proprio stesso essere in un modo più decisivo di quanto non accada nell'operazione di divisione. Per passare dall'analisi indefinita all'analisi finita, bisogna dunque che il soggetto si tiri fuori da questa oscillazione

lievemente maniaco-depressiva, che si tiri fuori da questa sorta di impasse, e probabilmente l'idea della passee dobbiamo situarla precisamente a questo livello, dal momento che nella passee non si tratta semplicemente di una sorta di esame di candidatura per il riconoscimento a Tizio o a Caio della qualifica di psicanalista, ma si tratta anche di un momento per concludere, nel percorso di una analisi. Nella passee si tratta, insomma, di riuscire a estrarre una sorta di cifra, di indice del proprio destino, di cifra, evidentemente, assolutamente singolare per ciascun soggetto, in cui essere e disessere non saranno più semplicemente divisi, cioè divisi in modo oscillatorio, ma si riuniscono sino al punto da costituire una sorta di principium individuationis per il soggetto. L'operazione di separazione è dunque, in qualche modo, anche una sorta di operazione di individuazione. Questo momento di individuazione che potremmo porre al tempo stesso al di là del sintomo e al di là del fantasma, mi pare (se, come credo, non è impossibile leggere la cosa anche così) ciò che Lacan chiama l'identificazione con il proprio sintomo, in quanto l'identificazione con il proprio sintomo è ciò che l'analisi ha il compito di produrre. Di produrre facendo passare il soggetto dal semplice non senso, cioè dalla semplice mancanza di senso di tinta depressiva, come annotavo prima, al non senso come riunione del senso e del suo contrario, come riunione dell'essere e del disessere, laddove la verità si coglierà come particolare ad ogni singolo soggetto.

Ed è questo momento - difficile, sicuramente, da descrivere - questo momento cruciale che, di solito, nelle descrizioni più o meno classiche del processo analitico, appare come velato e, devo dire, per la maggior parte dei casi, non raggiunto. E' questo momento che appare generalmente, come passato sotto silenzio che l'idea di Lacan della passee si proponeva in qualche modo di chiarire, di riuscire in qualche modo a dire. Che dall'esperienza della passee poi non sia venuta quella teoria della fine dell'analisi e del divenire analista che ci si poteva aspettare è qualche cosa che senza dubbio lascia da riflettere, ma che

non esclude a priori che, di questo momento, possa dirsi qualcosa.

Ora, la castrazione, in quanto potrebbe essere descritta nell'operazione di divisione così come ho cercato di considerarla questa sera, introdurrebbe a quella che chiamavo l'analisi indefinita, che possiamo considerare come una sorta di passaggio, di passaggio al non senso, di passaggio alla perdita di valore di tutti i valori. Cioè di passaggio da questo non senso al nonsenso (scritto tutto unito) cioè, diciamo, alla transvalutazione.

Probabilmente pretendere che una analisi porti a questo, significa pretendere troppo. C'è da dire che su questo punto lo stesso Lacan è stato estremamente prudente. La questione che si pone è dunque: che cosa ci vuole oltre la castrazione, in quanto introduce alla analisi indefinita, per giungere alla identificazione con il proprio sintomo, cioè per giungere alla fine di una analisi?

Qualcuno a Milano diceva, non mi ricordo più chi, che l'analisi deve produrre un soggetto per cui nulla sarebbe intollerabile.

A. D'AVANZO: - era Miller,

Non so se questo è pretendere troppo, mi sembra che sia pretendere il pretendibile, che sia pretendere abbastanza. Che alla fine di un'analisi nulla risulti per un soggetto intollerabile, produrre insomma, per dirla con Dante, dei soggetti "ben tetragoni ai colpi di ventura", mi sembra un obiettivo che la psicanalisi non perderebbe nulla a porsi. Ciò significa in ogni caso che per un simile soggetto neppure la propria divisione soggettiva risulterebbe intollerabile. Il punto è di vedere come si può riuscire a tollerare questa divisione, senza cadere con ciò in quella sorta di posizione maniaco-depressiva che spesso costituisce la presunta fine dell'analisi, e che spesso è riconosciuta come tale, per esempio, nelle analisi cosiddette "freudiane", in cui è il prodotto di una analisi "finita" - (la cosa è del tutto constatabile, se conoscete qualcuno che fa un'analisi di quel genere: quando vi dice di averla finita vi accorgete che è diventa-

to un soggetto passabilmente depresso, cioè normalmente depresso).

Allora, come giungere, è la questione che pongo, al punto in cui nulla risulterebbe più intollerabile? Bisogna che due movimenti contrari riescano in qualche modo a coincidere; che da questi due movimenti contrari venga fuori un unico movimento, che sia un doppio movimento. Cercheremo prossimamente di vedere come concepire questo doppio movimento. In definitiva, accettare la castrazione, il riconoscimento della castrazione, ciò che viene messo in giuoco da queste espressioni che rischiano di divenire formulari, significa senza dubbio qualche cosa dell'ordine della rinuncia. Ebbene, questa rinuncia è sicuramente la prudenza della psicanalisi, non è ancora la sua saggezza. Poiché, mi sembra, continuare a volere ciò cui si è rinunciato, questo nucleo dell'essere del soggetto, cui il soggetto deve aver rinunciato per poter aver accesso ad un senso, è il paradosso del fine e dunque anche della fine dell'analisi. Per esempio, continuare a volere che ci sia rapporto sessuale ben sapendo, per averlo imparato, che non ce n'è, è un modo per continuare a volerlo, che può essere quello delineato da Lacan nella lettera al "tripode", quando dice che non bisogna assolutamente rinunciare a tentare di scriverlo, il rapporto sessuale. Ecco una sfida che mi sembra all'altezza della situazione. All'altezza di chi, diciamo così, sia nella situazione di aver portato a termine il proprio percorso analitico. Senza questa assunzione, al di là del riconoscimento della castrazione, della propria verità di soggetto, verità temporalmente determinata, non si può parlare di una analisi veramente finita.

E qui, allora, incominciamo ad accostarci un po' da vicino al problema che avevo posto all'inizio, cioè quello di che rapporto ci sia fra castrazione, tempo e verità. Cerchiamo dunque di definirlo questo paradosso. Si tratta, abbiamo detto, di rinunciare a qualche cosa e tuttavia conservarlo. Com'è concepibile questo? Come sciogliere questo paradosso? Sappiamo, tuttavia, che ogni paradosso è tale solo finché non teniamo conto delle condizioni della sua enunciazione. Se teniamo conto

delle condizioni temporali di enunciazione, di una affermazione di tipo antinomico, come per esempio, "io mento", ogni paradosso svanisce. Mi sembra questa una questione di fondamentale importanza per quanto riguarda l'etica, non solo l'etica della psicanalisi, ma nel suo complesso.

Bisognerebbe dunque dedurre dall'esperienza della psicanalisi che, contrariamente a quanto ha sempre sostenuto la filosofia, l'etica sarebbe una funzione nel tempo, né più né meno che come la verità. E' noto che la filosofia ha sempre sostenuto che la verità, e anche quel particolare tipo di verità, quella verità pratica che è il compito della ragione pratica, è sottratta al tempo. Le leggi, dice Socrate, nel Critone, se non mi sbaglio, sono uguali dappertutto; sono semplici, eterne e così via. Che ne sarebbe della legge, se la legge dovesse sottostare al tempo? Che ne sarebbe della legge morale se la legge morale dovesse sottostare al tempo? Eppure sembrerebbe che proprio a questo dovremmo giungere, cioè a supporre che la verità pratica, cioè la ragione pratica, cioè in definitiva la logica dell'azione, debba avere lo stesso statuto temporale che abbiamo riconosciuto alla verità.

Kant notoriamente ha scritto la sua seconda critica per dimostrare che invece la ragione pratica ha da essere universale, dunque indifferente al tempo. Ne seguivano quei problemi che abbiamo già avuto altre volte modo di osservare e che Schopenhauer e Nietzsche, in modi diversi, avrebbero cercato di risolvere.

Freud si è guardato bene dal ficcare il naso in queste complicate faccende filosofiche. Ma, insomma, che lui se ne sia astenuto non vuol dire che ci si debba astenere per sempre dal farlo, dal momento che si tratta sì di faccende affrontate dai filosofi, ma che si tratta di faccende etiche che, dunque, riguardano da vicino la pratica stessa della psicanalisi, diciamo, la ragione pratica della psicanalisi. Che senso può dunque avere parlare di un'etica nel tempo, del tempo o, se vogliamo, di un tempo etico?

Come forse qualcuno di voi ricorderà, già diversi anni fa ebbi mo-

do, quasi per caso, direi, e senza sapere troppo bene che cosa dicesi, di usare un'espressione di questo tipo. E' probabile che adesso ci si possa arrivare a determinare un po' meglio un'espressione come "tempo etico". Di fatto, quando pensiamo, quando diciamo, come ho detto prima, che per finire un'analisi si tratta di rinunciare senza rinunciare, quindi in qualche modo di giungere a qualche cosa cui sembrerebbe impossibile giungere, questo equivale ad un primo tentativo di determinare il compito stesso della psicanalisi. Perché, per dirla con Kierkegaard, "è grande cosa rinunciare al proprio desiderio più caro, ma è cosa più grande serbarlo dopo averlo abbandonato".

E' una formulazione del tutto identica al paradosso che cercavo di determinare prima. Ed è per questo che la volta prossima incominceremo a considerare un po' più da vicino questo testo di Kierkegaard, Timore e tremore, che mi sembra un testo che coglie nei termini estremamente precisi la dialettica di questo paradosso che è il paradosso stesso dell'etica.

Cercheremo dunque di prenderlo per guida.

A. DAVANZO: - Che cosa distingue un "fantasma fondamentale" da un "fantasma nevrotico?" E che cosa distingue il sintomo che descrive Freud, dal sintomo in cui uno si identifica, di cui parla Lacan?

E. MACOLA: - Anch'io ho un problema che riguarda l'identificazione con il sintomo. In che modo il sintomo, che prima ostacolava o ha portato la persona in analisi, ad un certo punto viene recepito come vantaggioso, perché il soggetto se lo assume quasi come il suo nome e, insomma, se ne fa rappresentare?

Vorrei intanto provare a rispondere alla domanda della DAVANZO. Non c'è nessuna differenza fra il fantasma fondamentale ed il fantasma nevrotico o il fantasma perverso. Intanto il fantasma non è né nevrotico, né perverso, né tantomeno psicotico. Il fantasma, in quanto tale, non è definito dal sintomo. Sicuramente, c'è un fantasma isterico, c'è un fantasma ossessivo, ci sono vari fantasmi perversi, quello sadomasochista, quello voyeurista, il fantasma feticista. In ognuno di questi fantasmi, in quanto sono sostegno di un sintomo, sicuramente non



abbiamo a che fare con quello che abbiamo chiamato qualche volta il fantasma fondamentale.

In che cosa si distingue, dunque, un fantasma fondamentale da un fantasma che non sarebbe fondamentale? Semplicemente dal fatto che un fantasma che non è fondamentale è ridicibile ad un fantasma più fondamentale. Può essere semplificato, come una espressione matematica, può essere semplificata nella sua scrittura, ridotta ad una espressione non più ulteriormente semplificabile. Questa operazione di messa a nudo del fantasma fondamentale è piuttosto un'operazione di riduzione dei termini del fantasma ad un determinato nocciolo che, in definitiva, si riduce ad una vera e propria operazione di designazione del soggetto. Come tu stessa osservavi tempo fa, ogni fantasma, ridotto al nucleo, si riduce alla formula "io sono colui che..." Una volta operata questa riduzione, questa messa a nudo del fantasma, questo fantasma non è più né perverso, né nevrotico. Si tratta di un fantasma non più oltrepassabile, nella misura in cui oltrepassare il fantasma, a questo livello, significherebbe semplicemente cancellare il soggetto, riducendolo ad un soggetto meramente indeterminato, a un soggetto che non avrebbe più nome, a un soggetto che non sarebbe più singolare. Il fantasma, in questo senso, quindi, non è semplicemente un limite dell'analizzante, né senso che farebbe da resistenza al procedere dell'analisi. E' ciò che consente che dall'analisi non escano soggetti tutti eguali, è ciò che consente, insomma, che ognuno possa trovare, attraverso l'analisi, una propria strada, una propria verità.

E. MACOLA: - Ma allora, è il sintomo questo, perché nella stessa maniera tu hai parlato del sintomo.

Alla stessa maniera possiamo parlare del sintomo, tenendo conto che non sono la stessa cosa. Diciamo così: fra il fantasma nevrotico ed il sintomo nevrotico c'è lo stesso rapporto che c'è fra il sintomo scritto come "sinthome" ed il fantasma fondamentale. Non sono tuttavia la stessa cosa, il "sinthome" ed il fantasma fondamentale. Il fantasma è ciò che fa da supporto a questa operazione di designazione del soggetto nel

luogo dell'Altro. Il sintomo, in quanto quel qualcosa di irriducibile che resta alla fine dell'analisi, è piuttosto, diciamo, la consistenza che acquista il fantasma, in quanto fantasma fondamentale, nell'azione del soggetto che ne è determinata. Quindi, non sono la stessa cosa, benché ci sia, evidentemente, rapporto. Identificarsi con il proprio sintomo, che cosa significa? Significa che si produce un soggetto che non fa più corpo con il proprio sintomo e che di conseguenza non avverte neppure il proprio sintomo come un alcunché di estraneo, come un alcunché di imposto. Così, si tratta in definitiva, per dirla in termini nietzschiani, di una sorta di amor fati, di "divenire colui che si è".

A. DAVANZO: - In un seminario hai dato un altro esempio di fantasma fondamentale. Ed era: "io sono lo stronzo di mia madre". Allora, mi sembra che "io sono lo stronzo di mia madre" descriva bene la situazione del depresso di cui parlavi prima. Ma resta uno scarto fra questo "io sono" e "io sono colui che...". questo per passare all'azione.

In quel fantasma, sicuramente, c'era qualche cosa di irriducibile quanto alla designazione del soggetto in questione, in quanto un fantasma di questo genere vincola il soggetto ad un determinato tipo di sintomo, evidentemente malinconico, in quanto lo identifica tout-court con lo scarto.

A. DAVANZO: - Ma quali azioni apre? E' questo il problema.

Esattamente. In quanto tale non apre a nessuna azione, che non sia semplicemente quella dello scarto, in quanto tale non consegna il soggetto ad altro destino che a quello di essere questo scarto. Non è escluso però che non ne venga fuori qualcosa dell'ordine dell'azione, benché l'azione gli appaia come inibita. Perché sarà precisamente a partire dal fatto che il soggetto si determina come verworfen, "gettato via", che quella che possiamo chiamare, con un'approssimazione, la libertà dell'azione, può iniziare a formularsi.

Lo stesso soggetto ad un certo punto, più avanti nella sua analisi, formula un altro fantasma "io sono la donna dell'Altro". Potreb-

be sembrare che questo secondo fantasma sia più fondamentale di quello di prima. In realtà, è semplicemente una sorta di risposta, una sorta di compensazione, alla verità assolutamente inderogabile e certamente intollerabile che veniva contenuta nel primo, che in realtà mi sembra, nonostante tutto, quello che tocca più a fondo nel reale del soggetto stesso e nella sua verità. Se il primo fantasma è sempre più fondamentale è perché introduce direttamente le tre componenti della formula del fantasma: l'  $\xi$ , il punzone e l'a.

21 aprile 1983.

XVIII.

Dal sintomo al sant'uomo.

Come vi avevo detto la volta scorsa, incominciamo questa sera la lettura del testo di Kierkegaard cui abbiamo fatto riferimento, nella speranza di poterne trarre, se non la soluzione, almeno un chiarimento per quanto riguarda ciò che abbiamo proposto con il titolo di "tempo etico".

1.

Incomincerei subito con qualche osservazione su questo testo di Kierkegaard, sul quale la prima cosa da dire, in forma introduttiva, è che si tratta di un testo, come del resto molti altri di Kierkegaard, molto strettamente connesso anche alle vicende personali dell'autore.

La vicenda cui mi riferisco è abbastanza nota: si tratta della famosa rottura del fidanzamento con Regina Olsen. Il problema che Kierkegaard si poneva in questo caso, a quanto risulta dai suoi Diari, è quello che potrebbe esprimersi con questa domanda: devo sposare Regina, dal momento che, pur amandola, so che non sarei per lei ciò che si chiama un buon marito? E se invece rinuncio a sposarla, non vengo meno con ciò non solo alla mia promessa, ma a qualcosa del mio stesso desiderio? E tuttavia come potrei, amando questa donna, non volere il suo bene? Come insomma, rinunciare senza rinunciare?

Tutto il libro è teso a dimostrare che questo problema, in apparenza irrisolvibile, ammette una soluzione. Tutto il libro è teso a dimostrare che è possibile rinunciare al proprio desiderio e tuttavia ricevere di nuovo l'oggetto d'amore cui si era rinunciato; tutto il libro dimostra che ciò è possibile, che ciò può accadere "in virtù dell'assurdo", come si esprime Kierkegaard, e tuttavia, diciamolo subito per inquadrare il problema, Kierkegaard non sposerà Regina; circostanza che, come accade quando capita che il pensiero si intrecci con le

vicende personali di un autore, ha dato molto da riflettere ai commentatori di Kierkegaard, i quali ne hanno tratto due conclusioni: alcuni hanno pensato che il pensiero espresso da Kierkegaard in Timore e tremore, fosse stato necessariamente superato, modificato da lui, altri hanno pensato che questo libro, firmato del resto con uno pseudonimo, Johannes de Silentio, esprimesse delle idee che Kierkegaard non condivideva pienamente. Si tratta evidentemente di due ipotesi che lasciano entrambe molto a desiderare. Jean Wahl, che ha scritto un saggio introduttivo alla traduzione italiana che utilizzo qui, ritiene che siano entrambe delle idee molto parziali (la traduzione che seguo è quella delle Edizioni di Comunità, a cura di Franco Fortini e di Kirsten Montanari Gulbrandsen, che mi sembra migliore dell'altra disponibile in italiano, che è inclusa nelle Opere pubblicate da Sansoni).

Entrambe le ipotesi lasciano molto a desiderare, e tuttavia non possiamo trascurare questo dettaglio biografico, il fatto che Kierkegaard sembra aver fallito nell'attuare la soluzione che, dal punto di vista teorico, propone come possibile. Il fatto è che Kierkegaard non è Abramo e, scriverà più tardi nei suoi Diari: "Se avessi avuto la fede, allora sarei rimasto presso Regina". Kierkegaard, in altri termini, mette sul conto di una sua mancanza di fede il fallimento in questa sua impresa. Il tentativo di dire di sì, al di là della rinuncia, al proprio desiderio è dunque fallito.

Si tratta di un fallimento che, su un piano molto diverso, da quello dell'esperienza religiosa di Kierkegaard, si ritrova anche in Nietzsche. In definitiva anche Nietzsche fallisce proprio nel punto in cui aveva trovato, nei suoi scritti, una soluzione. E' come se il celibato di Kierkegaard e la follia di Nietzsche significassero in definitiva lo stesso fallimento: una sorta di incapacità di dire di sì al reale, un insuccesso rispetto a quell'amor fati di cui entrambi - ripeto, su piani molto diversi - avevano tuttavia individuato la possibilità.

Se ci occupiamo di questo è perché, mi azzarderei a dire, è proprio questo dire di sì il problema della fine di ogni analisi: si trat-

ta per noi di vedere se una analisi può finire diversamente, sul piano della messa in atto dei suoi risultati, che in questa sorta di scacco, di insuccesso con cui si concludono le vicende di Kierkegaard e di Nietzsche. Tutto ciò sia detto naturalmente come introduzione alla lettura di questo testo, che adesso affronteremo, con la necessaria attenzione ai singoli passaggi, ai singoli dettagli. Suppongo che qualcuno di voi se lo sia andato a vedere, comunque consideriamolo nel suo assieme. Questo libro è formato da alcune sezioni: incomincia con una Introduzione, segue un capitolo chiamato Atmosfera, un altro capitolo chiamato Elogio di Abramo, un successivo capitolo intitolato Problema, in cui vengono enunciati tre problemi connessi con la vicenda di Abramo, che costituisce l'oggetto di questo testo. E infine si conclude con un Epilogo.

L'Introduzione è un testo abbastanza breve ed è sufficiente affermare che è scritto in chiave polemica contro lo spirito sistematico che imperava al tempo di Kierkegaard, diciamo sull'onda della sistematica hegeliana, ed è un testo in cui Kierkegaard polemizza contro la filosofia del suo tempo e il suo tentativo di "andare oltre", di andare oltre ciò che Kierkegaard chiama la fede.

Del resto tutto il libro si concluderà con una ripresa di questo tema polemico dell' "andare oltre". Inoltre questa breve introduzione serve a introdurre lo pseudonimo cui facevo riferimento prima, Johannes de Silentio. A questa breve introduzione segue il capitolo intitolato Atmosfera, che è più un testo poetico che un testo strettamente filosofico: qualcosa a metà tra il racconto dell'episodio biblico del sacrificio di Isacco e una sorta di confessione: costituisce una specie di coro, e del resto ha proprio la struttura del coro della tragedia antica, come una serie di strofe e di antistrofe, in cui nelle prime, viene esposto e rinarrato il mito biblico, e nelle seconde, come in un'antifona, si parla sul tema dello svezzamento. Non a caso sul tema dello svezzamento; per esempio, leggiamo questo brano:

"Quando il bimbo deve essere svezzato, la madre si tinge di nero il seno perché sarebbe cosa crudele che esso restasse desiderabile quando il bambino non deve più trarne nutrimento. Così il bambino crede che sua madre è mutata, ma la madre è sempre la stessa e il suo sguardo è sempre pieno di tenerezza e d'amore. Beata la madre che non deve ricorrere a più terribili espedienti per svezzare suo figlio!"

Non a caso ricorre qui questo esempio, questo luogo dello svezzamento, perché in definitiva, attraverso il mito biblico del sacrificio di Isacco, è alla questione della perdita d'oggetto, della rinuncia all'oggetto di desiderio che Kierkegaard si riferisce. Ed è naturalmente proprio lo svezzamento il prototipo di ogni successiva perdita di oggetto, il prototipo stesso della castrazione, come la cosa verrà interpretata dalla Klein, per esempio.

Passiamo dunque adesso a vedere la parte successiva del libro, l'Elogio di Abramo. Perché dunque un elogio? Cominciamo col dire che questo genere letterario dell'encomio un tempo era un genere letterario molto preciso, molto codificato, ma è pressoché scomparso successivamente. Non sarà poi un caso che noi siamo partiti quest'anno leggendo l'encomio di Socrate fatto da Alcibiade nel Simposio e siamo finiti su un altro encomio, in questo caso fatto da Kierkegaard su Abramo. L'encomio, diceva Aristotele, è un genere oratorio (in antica Grecia era molto coltivato, ripeto aveva una sua funzione retorica e sociale precisa), grazie al quale si possono attribuire a qualcuno dei meriti - a prescindere dal fatto che li abbia o no - e con il quale, sotto il velo encomiastico, si danno in realtà delle prescrizioni, rappresentandole, nell'encomio, come se fossero soddisfatte. La vera natura del genere encomiastico è dunque una natura prescrittiva: si tratta, in altri termini, di un enunciato legale presentato, per così dire, in forma negativa, dando queste prescrizioni come attuate. Ora, l'elogio di Abramo curiosamente esordisce con un elogio della poesia. Dico

curiosamente perché in realtà per tutto il libro la questione non sarà mai estetica, la questione sarà sempre etica, ed è quindi singolare che Kierkegaard faccia iniziare la parte centrale di questo libro con un elogio della poesia. Mi sembra tuttavia da tener presente questo dettaglio, perché probabilmente è la chiave del libro stesso, è la chiave per risolvere il problema che enunciavo all'inizio quando notavo che Kierkegaard non è Abramo. Il poeta non è l'eroe ma, dice Kierkegaard, il poeta è la parte migliore dell'eroe, privo, certo, di forza, come un ricordo, ma come un ricordo trasfigurato. In sostanza, sembra che Kierkegaard anticipi qui quell'idea di Freud che identifica in qualche modo il primo poeta con l'eroe stesso. Il poeta è l'autore dell'encomio, è colui che strappa l'eroe all'oblio, e in questo modo diventa la parte migliore dell'eroe. Ed è forse attraverso questo che possiamo capire come non costituisca poi un così grosso problema vedere perché Kierkegaard non si sia attenuto alle sue stesse osservazioni, nel caso della donna in questione. C'è un rapporto in ogni caso tra la poesia e l'etica, rapporto che sarebbe mancato se intendessimo la poesia come qualche cosa di limitato alla sfera estetica. Del resto ci sono in Omero due versi che, in qualche modo, hanno insegnato a tutto il mondo occidentale il modo di intendere la questione tragica, la questione dell'eroe, in rapporto al poetico: quei due versi dell'Iliade in cui, se non vado errato, Elena dice: "Su di noi Zeus pose un destino malvagio affinché anche in futuro andassimo fra gli uomini per essere degni del canto". Questi due versi mi sembrano fondamentali per ogni etica ed è notevole, se la mia memoria è buona, ripeto, che questi versi vengano pronunciati proprio da Elena, cioè da colei a causa della quale fu combattuta la guerra di Troia. Attraverso questo la sua stessa colpa viene trasfigurata, cioè essa non è altro che il tramite di questo *κακὸς μῦθος*, di questo destino malvagio. E' il destino la causa principale delle sofferenze degli eroi tragici, e il destino dell'eroe tragico è dunque la memoria che si conserva nel canto. Come c'è l'eroe, così ci deve essere il poeta, e senza il poeta non ci può essere l'eroe.



Non c'è dubbio, a questo punto, su quale sia la funzione di Johannes de Silentio, di questo soggetto dell'enunciazione nel testo di Kierkegaard. Kierkegaard ha fallito nell'essere l'eroe, non certo nell'essere il poeta; ma appunto, come dicevo, il poeta è la parte migliore dell'eroe.

2.

Dopo questo preambolo, Kierkegaard passa a stabilire una gerarchia delle azioni eroiche, costruita su tre azioni: sulla possibilità di amare, di sperare, di combattere, che sono in realtà né più né meno che le vecchie, brave tre virtù teologali della carità, della speranza, della fede. In base a queste tre virtù della tradizione teologica, Kierkegaard costituisce questa gerarchia (ho enunciato le tre virtù così come le enuncia Kierkegaard, in ordine di merito crescente). Dice più o meno così: C'è chi è grande perché ama sé stesso, più grande chi ama gli altri, più grande ancora chi ama Dio. C'è chi spera il possibile, c'è chi è più grande per sperare l'eterno, infine c'è chi è ancora più grande perché spera l'impossibile e infine c'è chi è grande perché ha combattuto con il mondo, c'è chi è ancora più grande perché ha combattuto contro sé stesso, infine il più grande di tutti è chi ha combattuto contro Dio.

Il primo gradino di questa gerarchia è quindi l'amor proprio, che è la cosa più facile, senza dubbio; l'ultimo è quello del combattere contro Dio, come Giacobbe contro l'angelo. Tuttavia non si capirebbe che cosa potremmo farcene della lettura di questo testo di Kierkegaard se non ci fosse la possibilità di leggerlo intendendo come Dio anche qualche cosa di diverso. Come risulta dallo schema che ho esposto prima, è tuttavia come una sorta di norma dell'impossibile che Dio compare in questo testo; dell'impossibile che consiste nel "mantenere il desiderio nell'assurdo" (è la formula di Kierkegaard che poi cercheremo di vedere meglio come intendere), e di trovarlo soddisfatto quando sem-

brava troppo tardi. Si tratta quindi di rinunciare, senza rinunciare; quindi di due movimenti di segno contrario: da una parte quello del desiderio e dall'altra quello della rinuncia. In un primo momento Abramo rinuncia a ciò che desidera, ma nel momento stesso in cui vi ha rinunciato ciò che desiderava gli viene restituito nuovamente, ed è tuttavia a partire dal secondo momento, dal momento della restituzione che il primo, quello della rinuncia, prende il suo senso specifico, mettendo l'azione di Abramo al di là di quella legge del generale entro la quale Abramo sarebbe e resterebbe un assassino. Teniamo conto di questa considerazione adesso per l'ultima volta, perché poi non starò a ogni passo a rilevare che la storia che viene esposta in questo testo ha una struttura del tutto identica alla storia di ogni analisi, perché la matrice logica della storia di ogni analisi come della storia esposta e commentata da Kierkegaard è precisamente la stessa: quel movimento in cui si tratta di rinunciare ad un qualche cosa, ad un determinato oggetto del desiderio, lasciando aperta tuttavia la possibilità di ritrovare precisamente lo stesso oggetto cui si era fatta rinuncia. Ed è questa possibilità (diciamo questo al di là della castrazione) che occorre tenere aperta, al di là di quel momento che avevo chiamato la volta scorsa dell'analisi indefinita. E' insomma con un secondo giro dell'analisi che il primo giunge a concludersi retroattivamente, consentendo al soggetto di porsi, se lo vorrà, al di là della legge del generale, della generalità che lo manterrebbe nella situazione di ciò che Kierkegaard chiama in questo testo la "rassegnazione infinita". In altri termini, la questione che pongo qua, quanto al problema analitico che ci preme, è se è possibile in una analisi spingersi oltre la "rassegnazione infinita". Per quanto mi riguarda anticipo che mi pare non solo possibile, ma esigibile.

Detto questo, passiamo al successivo capitolo intitolato Problemata che è costituito da tre paragrafi corrispondenti ai tre problemi che vengono presi in considerazione, preceduti da un paragrafo intitolato Effusione Preliminare.

Cominciamo dunque col presentare i personaggi della storia, di questa storia che diventa in qualche modo il modello di cui Kierkegaard si serve per considerare la questione etica che viene affrontata nel testo. La storiella del sacrificio di Abramo credo che sia sufficientemente conosciuta perché tutti voi ne abbiate un'immagine sufficientemente esatta. Ricordiamola brevemente tuttavia nelle sue vicende.

Ricorderete che Abramo è quel patriarca che ha avuto dalla voce stessa di Dio la promessa di una lunga discendenza e che si trova tuttavia, ormai vecchio, nella curiosa situazione di non avere figli. E' evidentemente la prima messa alla prova di Abramo che, nonostante la sua vecchiaia, nonostante non abbia figli, continua a sperare, a sperare l'impossibile, diremmo, rispetto allo schema che esponevo prima. Ora c'è un episodio nel racconto biblico che sembra, ad una prima lettura, senza grandi rapporti con la storia di Abramo, e che tuttavia mi pare, anche se Kierkegaard non vi dà grandissima importanza, salvo che per il famoso dettaglio del riso di Sara, mi sembra di grandissima importanza proprio per intendere la questione posta nel testo biblico. Un giorno si presentano dunque alla tenda di Abramo tre personaggi che non vengono meglio specificati e che Abramo chiama "Signore". Questo episodio si connette con la questione della nascita di Isacco perché proprio in questa visita di questi tre tizi (che poi per la teologia successiva diventeranno una specie di figura della trinità, ma lasciamo perdere questi dettagli dell'esegesi biblica) che Abramo avrà l'annuncio che l'anno successivo Sara, sua moglie, partorirà un figlio, e che quindi la promessa si sarebbe avverata. Sentendo questo, Sara ride perché è ormai vecchia, e non crede dunque alla possibilità di avere questo figlio, ma viene redarguita dal misterioso visitatore. Tuttavia questi tre tizi sono lì di passaggio, perché in realtà sono affaccendati a qualcos'altro. E qui si inserisce quell'episodio che dicevo, in apparenza, non avrebbe alcun rapporto con le altre storie di Abramo, e che tuttavia non casualmente si ritrova qui a metà tra

l'annuncio della nascita di Isacco e la nascita stessa. Questi tre tizi, dicevo, sono di passaggio, perché in realtà sono diretti in un luogo vicino a quello in cui stava accampato Abramo, e precisamente alla città di Sodoma: sono diretti lì perché devono constatare se sono vere le voci che sono giunte loro sulla corruzione che è diffusa in questa città. Non sono un esperto di esegesi biblica, per cui non saprei dirvi se questo rapporto tra la distruzione di Sodoma e la nascita di Isacco sia mai stato notato dai commentatori della Bibbia. Sinceramente mi sembrerebbe strano che non lo fosse stato. Mi sembra il caso di rilevare qui questo dettaglio perché è come se ci fosse un rapporto molto preciso tra la distruzione di questa città e la nascita del famoso atteso figlio di Abramo. Mentre stanno per partire, il "Signore" avverte dunque Abramo di ciò che sta per fare: sta andando a Sodoma per vedere se sono vere le chiacchiere che ne raccontano perché, se sono vere, distruggerà la città:

"Disse dunque il Signore: il clamore di Sodoma è grande e assai grande anche il loro peccato. Ora scenderò e vedrò se agiscono in tutto secondo il clamore che è giunto a me. Voglio rendermene conto. Quegli uomini allora si partirono di là e andarono a Sodoma [i due altri]. Abramo restò invece ancora davanti al Signore. Abramo si accostò e disse: "Farai tu perire il giusto insieme con l'empio? Forse vi saranno cinquanta giusti in quella città. Farai perire e non piuttosto perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che sono in essa? Lungi da te il fare una tal cosa: il far perire il giusto insieme con l'empio, trattare il giusto alla pari dell'empio. Il giudice di tutta la terra non giudicherebbe secondo giustizia "

Allora il Signore rispose:

"Se troverò dentro la città di Sodoma cinquanta giusti, per riguardo a loro perdo-

nerò a tutto il luogo".

C'è un aspetto profondamente umoristico in questo punto del racconto, perché da cinquanta si passa successivamente a quarantacinque, poi a quaranta; ma Abramo incalza:

"Di grazia, non si adiri, mio Signore, se io continuo a parlare, ma forse ce ne saranno trenta".

E l'altro:

"Non lo farò, se ne troverò trenta".

Disse egli ancora:

"Ecco, mi permetto di insistere presso il mio Signore, forse se ne troveranno venti".

Rispose:

"Per riguardo a quei venti non la distruggerò".

E ancora Abramo insiste, finché si arriva al numero di dieci, per riguardo dei quali non la distruggerà. Invece, sappiamo, la città verrà distrutta, con una trovata curiosa, perché in quella città abitavano dei parenti di Abramo, il cugino Lot, la cui famiglia verrà invece salvata dai due personaggi che sono andati a Sodoma, e così insomma il Signore non verrà meno alla parola data ad Abramo, ma eviterà nello stesso tempo di venir meno alle sue pretese. La cosa ha, ripeto, questo aspetto umoristico, perché non si capisce bene se ad Abramo interessi una questione teorica sulla giustizia divina oppure se gli preme piuttosto la sorte di suo cugino e della sua famiglia. A quanto pare, però al di sotto del numero di dieci non si può scendere, perché poi la storia finirà come sappiamo. Ora, qual è il peccato di questi abitanti di Sodoma e Gomorra e delle altre tre città della pentapoli? Se ricordate il seguito della narrazione, ricorderete che non appena i due personaggi arrivano in città, subito riscuotono un grande successo presso gli abitanti, i quali, come dicevano le vecchie traduzioni (che adesso <sup>si</sup> so-

no scaltrite e sono diventate più indecenti di quanto non fossero una volta), subito lo vogliono "conoscere", come si diceva una volta con un'espressione biblica. Insomma, è come se il peccato degli abitanti di queste città, al di là dell'interpretazione sicuramente riduttiva che poi è stata data dell'episodio quando il termine di Sodoma è passato a intendere una determinata questione, sembra essere né più né meno che quello di voler conoscere la divinità come se questa conoscenza fosse dell'ordine del possibile: ciò di cui gli abitanti di Sodoma non sono capaci dunque è di rinunciare al loro desiderio. C'è da dire - ma queste sono curiosità bibliografiche, che vi suggerisco tanto per darvi qualche appiglio in più - che probabilmente quando Dante mette Brunetto Latini fra coloro che peccano contro natura, probabilmente (per lo meno questo è la tesi di un Pézard) si trattava non precisamente del "vizio contro natura", ma piuttosto di questa volontà di conoscere il divino intellettualmente. Mi sembra che questa sia una definizione della perversione che va un po' al di là di quelle piccole questioni di sesso cui ci si riferisce di solito quando si usa questo termine. La perversione, insomma, è voler conoscere l'oggetto inviato direttamente dall'Altro, di volerlo conoscere come se ciò fosse possibile. Allora, ripeto, se mi sono soffermato su questo episodio biblico su cui invece Kierkegaard non si sofferma, se non per quel minimo tratto del riso di Sara, è perché mi pare che illustri per contrappeso, diciamo così, quale invece sarà nel testo la virtù di Abramo, di colui che saprà rinunciare all'oggetto del suo desiderio sino al punto di metterlo a morte.

3.

Nell'Effusione preliminare, che è il testo che premette ai Problema, Kierkegaard incomincia a notare la distanza che c'è tra il testo biblico e i predicatori del suo tempo: ciò che si dimentica quando si trae dai testi di Abramo una morale facile e consolatoria è né

più né meno che l'angoscia di Abramo. Kierkegaard mette dunque in primo piano questa nozione di angoscia per cercare di intendere la questione. Dice:

"Quel che si omette nella storia del Patriarca è l'angoscia, perché mentre non sono legato da alcun obbligo morale verso il danaro, il padre è legato dal più nobile e dal più sacro di quegli obblighi, verso suo figlio. Ma l'angoscia è pericolosa per i delicati".

Più avanti dirà: ciò che si dimentica quando si espone in modo edificante la storia di Abramo, è il tempo, cioè il fatto che per giungere al monte Moriah, dove doveva svolgersi il sacrificio, Abramo impiegò tre giorni, tre giorni che sono il tempo dell'angoscia di Abramo.

Limitiamoci intanto a dire che il tempo dell'angoscia pone Abramo nella sua verità, nella verità della sua divisione. Questi tre giorni per giungere al monte gli sono necessari, né un minuto di più né un minuto di meno, perché egli dovrà per un verso essere deciso a compiere l'uccisione del figlio, per un altro continuare a sperare di non giungere al punto di doverlo effettivamente compiere. E in questo doppio movimento consiste ciò che Kierkegaard chiama la fede, che costituisce evidentemente qui l'altra faccia dell'angoscia. Cercheremo più avanti di vedere più da vicino come possiamo intendere il termine "fede" in questo contesto, dal momento che mi pare evidente che tutto il testo di Kierkegaard è utilizzabilissimo anche a prescindere da qualunque tipo di fede propriamente religiosa, a patto però, mi pare, di correggere almeno una imprecisione, direi una ingiustizia in cui Kierkegaard è costretto a lasciarsi andare per poter mantenere la fede di cui parla sul piano dell'esperienza religiosa. Questa ingiustizia è quella che Kierkegaard compie nei confronti dell'eroe tragico.

Kierkegaard dice così che c'è una sostanziale differenza tra Abramo e l'eroe tragico. Perché c'è una sostanziale differenza? Perché -

dice Kierkegaard - l'eroe tragico è l'eroe della infinita rassegnazione. Per esempio Agamennone nel momento in cui sacrifica la figlia Ifigenia (né più né meno che quello che fa Abramo) lo fa rassegnato, ma senza la fede, ed è per questo che non potrà riavere indietro la figlia. Agamennone, dunque, non spera; del resto, dice Kierkegaard, se, dopo averla uccisa, l'avesse avuta indietro, si sarebbe trovato molto imbarazzato, perché aveva accettato di ucciderla.

Dicevo che con questa distinzione tra l'eroe tragico che sarebbe l'eroe della rassegnazione, e Abramo che sarebbe invece al di là del tragico, Kierkegaard compie - mi pare di poterlo dire - una ingiustizia nei confronti dell'eroe tragico, una ingiustizia che gli serve proprio a mantenere il taglio religioso della sua esposizione. Dico che compie una ingiustizia perché la cosa può valere per Agamennone, ma è molto discutibile se Agamennone sia un eroe tragico. Nell'Ifigenia in Aulide, per esempio, se voi andate a leggere il testo, Agamennone è tutt'altro che un eroe: è la figura di un pusillanime, è la figura di un perdente, di un arrivista, in fondo, di un debole. Se consideriamo una figura veramente tragica come per esempio quella di Antigone, è del tutto discutibile la tesi di Kierkegaard; è del tutto discutibile se Antigone non abbia veramente avuto ciò cui aveva fatto rinuncia. Ifigenia, del resto, nella tragedia antica, riceverà indietro ciò cui aveva rinunciato accettando di morire: riuscirà a ritornare in patria. Lo stesso Edipo riavrà in cambio molto di più di ciò che aveva perduto.

Detto questo è possibilissimo che ciò che Kierkegaard dice di Abramo, che sarebbe al di là del tragico, sia in realtà applicabile al tragico in quanto tale, purché non intendiamo il termine "fede" in senso religioso. Questa distinzione tra l'eroe tragico e quello che diventerà fra poco il cavaliere della fede, è comunque essenziale per la tesi di Kierkegaard e può essere in ogni caso mantenuto come valido anche al di là dell'esperienza propriamente religiosa. Dice Kierkegaard:



"Poiché colui che, con tutto l'infinito dell'anima, proprio motu ed propriis auspiciis, effettua il movimento infinito senza poter far nulla di più, conserverà Isacco soltanto nel dolore. E che cosa fece dunque Abramo? Non venne né troppo presto, né troppo tardi. Sel-  
lò l'asino e percorse lentamente il cam-  
mino. Per tutto quel tempo egli ebbe la fede: credette che Iddio non avrebbe vo-  
luto esigere da lui Isacco, benché fos-  
se disposto a sacrificarlo, se necessa-  
rio. Credette per assurdo, perché non si  
poteva trattare di un calcolo umano. E  
l'assurdo era nel fatto che Dio, doman-  
dandogli quel sacrificio, avrebbe revo-  
cato la sua esigenza un momento dopo. Sa-  
li il monte e persino nell'attimo in cui  
levò il coltello credette che Iddio non  
gli avrebbe chiesto Isacco. Certo Abramo  
fu sorpreso per la soluzione della cosa;  
ma, con un doppio movimento, egli aveva  
già raggiunto la sua condizione origina-  
ria; e perciò ricevette Isacco con gioia  
anche più grande della prima volta".

In questo brano che vi ho letto non è un caso che ricorrano con tanta insistenza i termini di tempo "né troppo presto né troppo tardi" "per tutto il tempo", "proprio nell'istante in cui" ecc.- Se Abramo è diviso tra l'obbedienza e la fede, tra la rassegnazione e la speranza, o, diciamo in altri termini, tra la rinuncia e il desiderio, questa sua divisione può risolversi soltanto nel tempo, in questi famosi tre giorni che gli sono necessari, perché è soltanto nel tempo che potrà compiere il doppio movimento di cui parla Kierkegaard, perché insomma se Abramo arrivasse troppo presto o troppo tardi sarebbe perduto.

Nel primo caso sarebbe rassegnato, come dire: se lo debbo sacrificare, tanto vale farlo subito; sarebbe dunque semplicemente nella rassegnazione. Nel secondo caso, se arrivasse troppo tardi, sarebbe evidentemente incredulo. Egli giunge dunque al punto giusto, perciò la sua azione è etica, è un movimento, questo movimento che Kierkegaard

definisce "doppio". Ed è doppio perché, se per un verso Abramo si avvia per la strada della rassegnazione, dall'altro, nello stesso tempo, si avvicina al momento di riavere indietro Isacco. Quindi egli è sì infinitamente rassegnato, e tuttavia la sua stessa rassegnazione lo porta al di là della rassegnazione, laddove egli potrà riavere di nuovo Isacco. Ed è per questo che egli è un cavaliere della fede e non semplicemente un eroe tragico.

Ora questo concetto del cavaliere della fede, come Kierkegaard lo espone in questo testo, mi sembra estremamente interessante per il nostro assunto; lo si potrebbe forse prendere a modello, (ma questa è solo un'ipotesi, forse un po' pretenziosa) per intendere che ne è di un soggetto al di là dell'analisi. Vi leggo alcuni brani in cui Kierkegaard descrive il cavaliere della fede:

"Gran Dio! E' quest'uomo qui, è proprio lui? Ha tutta l'aria di un agente delle imposte! Eppure è proprio lui. Mi avvicino un poco, sorveglio ogni suo minimo movimento per cercar di sorprendere qualcosa di un'altra natura, un minuscolo segno telegrafico trasmesso dall'infinito, uno sguardo, una espressione della fisionomia, un gesto, una aria melanconica, un sorriso che riveli l'infinito della sua irriducibilità rispetto al finito. Macché! Nulla. Lo esamino dalla testa ai piedi, cercando la fessura attraverso la quale si riveli l'infinito. Nulla! E' solido in ogni punto. Il suo passo? Tranquillo, interamente confidato al finito. Nessun borghese vestito a festa che faccia la sua settimanale passeggiata a Fresberg ha una andatura più sicura della sua. E' completamente di questo mondo, come nessun bottegaio saprebbe esserlo di più. Nulla che riveli quella rara e altera natura alla quale si riconosce il cavaliere dell'infinito. Si rallegra di ogni cosa, si interessa a tutto; ed ogni volta che lo si vede intervenire in qualche luogo, lo fa con la perseveranza caratteristica dell'uo-

mo terrestre, il cui spirito è legato a simili cure. E' in quel che fa".

E più avanti:

"Tutto lo interessa; e davanti alle cose ha la tranquillità d'animo di una fanciulla di sedici anni. Tuttavia, non è un genio, perché ho vanamente cercato di sorprendere in lui il segno incommensurabile del genio [...] Eppure tutta l'immagine del mondo che egli produce è una creazione nuova, dovuta all'Assurdo. Si è infinitamente rassegnato a tutto, per poter tutto riacquistare in virtù dell'Assurdo. Compie costantemente il movimento dell'infinito ma con una tale precisione e sicurezza che ne ricava incessantemente il finito, senza che neppure per un istante sia possibile supporre qualcosa di diverso. [...] I cavalieri dell'infinito sono dei ballerini, che non mancano di elevazione. Saltano in aria e ricadono; passatempo non sgradevole né spiacevole a vedersi. Ma ogni volta che ricadono, non possono ritrovarsi subito sulle loro gambe, vacillano un istante, in un'esitazione che mostra quanto essi siano estranei al mondo. Quel vacillare è più o meno sensibile, a seconda della bravura; ma neppure il più abile fra loro può dissimularlo. E' inutile guardarli mentre sono in aria; basta vederli al momento in cui toccano il suolo. Allora è possibile riconoscerli. Ma ricadere in modo tale che si paia, al tempo stesso, dritti e in moto; trasformare in marcia il salto della vita; esprimere lo slancio sublime nella più comune andatura, ecco ciò di cui è capace soltanto il cavaliere della fede, ecco il prodigio unico".

Dal di fuori, dunque, dice Kierkegaard, il cavaliere della fede non si distingue in nulla da un bottegaio, da un borghese che passeggia a Fresberg. La logica che presiede al suo modo di vivere è né più né meno che la logica dell'azione, che per così dire viene trasvalutata dal fatto che, nel salto in cui consiste il suo movimento, deve avere già rinunciato all'azione. Ora, per spiegare meglio come è fatto un

cavaliere della fede, Kierkegaard ricorre all'esempio dell'amore; non a caso ricorre a questo esempio, naturalmente è proprio di questo che si tratta nella logica dell'azione, è proprio a questo che si tratta di rinunciare nella rinuncia e di non rinunciare nella speranza. Qual è dunque l'amore del cavaliere della fede, qual è dunque l'amore che abbiamo chiamato "al di là della legge"? Kierkegaard pone due condizioni a questo amore:

"Anzitutto il cavaliere deve avere la forza di concentrare tutta la sostanza della vita e tutto il significato della realtà in un solo desiderio. Mancando questa concentrazione, e questa condensazione, l'anima si trova fin dal principio dispersa nel multiplo. Non si arriverà mai a fare il movimento".

La seconda condizione è invece che:

"Poi il cavaliere deve avere la forza di concentrare il risultato di tutta la sua fatica di pensiero in un solo atto di coscienza".

Perché dunque questa sorta di concentrazione, di contractio, di contrazione su un solo desiderio e successivamente su un singolo atto? Il desiderio non è forse desiderio d'altro? E' come se qui si trattasse di un desiderio che, in quanto uno, equivalga al desiderio in quanto tale. Se il desiderio è infinito, ciò non potrebbe portare se non a ciò che Kierkegaard chiama l'infinita rassegnazione. Se il desiderio è infinito, tanto vale rinunciare; ma, per poter rimanere nel desiderio, bisogna che questo infinito sia ridotto nel finito, nella veste dell'uno. E' come se si dovesse insomma avere tutto il desiderio in un solo desiderio, in un desiderio finito, e tutto questo desiderio in un solo atto di coscienza. E' questo, dice Kierkegaard, il presupposto stesso del cavaliere della fede. Ora, questo "tutto in uno" lo si ha in che cosa? Suggestisce Kierkegaard: lo si ha nel non voler essere un altro.

"Egli non prova nessun impulso<sup>a</sup> diventa-

re un altro uomo, né vede affatto in una simile trasformazione una qualche grandezza umana. Soltanto le nature inferiori si dimenticano e diventano qualcosa di nuovo. Così la farfalla ha completamente dimenticato di essere stata bruco, e forse dimenticherà anche d'essere farfalla, e tanto completamente, da poter diventare pesce. Le nature profonde non perdono mai la memoria di se stesse e non divengono mai altro di quello che sono state. Dunque il cavaliere si ricorderà d'ogni cosa. Ma quel suo ricordare è, appunto, il suo dolore".

E' in quanto ricorda, dunque, che il cavaliere della fede e il poeta, sono, in qualche modo, la stessa persona. Ma questo "ricordare" che è il suo dolore non è altro che quel rifiuto di essere un altro, che quell'amor fati di cui avrebbe parlato in termini diversi, ma sostanzialmente identici, Nietzsche, non è altro che qualche cosa che potremmo chiamare, con il termine che usa Lacan, "l'identificazione con il proprio sintomo". C'è insomma un rapporto tra il "sant'uomo" (chiamiamolo pure così visto che sembra un termine molto adatto a descrivere il cavaliere della fede), c'è un rapporto, dicevo, tra il sant'uomo in questo senso e il desiderio, dal momento che il sinthome non è rinuncia al desiderio, è quindi desiderio, e tuttavia prescrive questa rinuncia e, in questo senso, resta sintomo. Il sintomo in questa accezione è dunque la possibilità di essere - da istituirsi sul versante della destituzione soggettiva - di essere in un movimento finito. Il disessere potremmo parlo piuttosto sul versante della rassegnazione. E' attraverso la destituzione soggettiva che si arriva al sinthome. Insomma, se tutto ciò è vero, la destituzione soggettiva e il "sant'uomo" sono la stessa cosa.

4.

C'eravamo dunque chiesti quali sono le conseguenze di tutto ciò per quanto riguarda l'amore, perché, se ricordate la strada che abbia-

mo fatto in questo seminario, era proprio da qui che siamo poi arrivati a porci questo problema. Per quanto riguarda l'amore le conseguenze sono che la principessa è perduta, perché "anche nell'amore bisogna bastare a se stessi" (e siamo qui a livello del disessere, cioè della rassegnazione) e tuttavia può anche essere ritrovata perché, oltre alla rassegnazione, oltre al movimento della rassegnazione, il cavaliere della fede fa anche il movimento della fede, cioè crede nell'Assurdo. Come possiamo dunque intendere questo termine "Assurdo", che ritorna di continuo nel testo di Kierkegaard?

Poco prima di preparare questo seminario mi era capitato per caso di rivedere in TV un filmetto di Pasolini, che si chiama La terra vista dalla luna. Voi direte che cosa c'entra questo filmetto di Pasolini con la questione dell'Assurdo? Non c'entra nulla, semplicemente in questo filmetto c'è un personaggio, una donna, che si chiama Assurdina, e questo mi ha fatto pensare che ci potesse essere qualche rapporto. Difatti, come sempre quando ci sono delle omonimie, va a finire che si trova qualcosa di più sostanziale. Non so se qualcuno di voi ha visto o ricorda questo filmetto. Ricorderete, Totò era rimasto vedovo e lui e il suo figliolo Ninetto cercano una nuova moglie e madre e trovano finalmente questa Assurdina, che è una sordomuta e che tuttavia è una donna perfetta come casalinga. Senonché, in una certa peripezia anche Assurdina muore, ma quando, dopo i funerali, Totò e Ninetto tornano a casa disperati e piangenti, ritrovano ancora l'Assurdina che prepara il pranzo. Scappano via inorriditi, pensando che si tratti di un fantasma e quando ritornano terrorizzati, la ritrovano con la minestra pronta. Ma l'odore della minestra è vero, l'appetito non manca e così, nonostante la paura, entrano. Allora, toccando Assurdina, Totò si accorge che "è tutta ciccìa". Il film finisce con una specie di cartellone, come nei film muti, in cui c'è scritto: "Morale: essere morti o vivi è la stessa cosa".

Mi sembra precisamente che si tratti di questo: Assurdina è una vera e propria prosopopea comica dell'Assurdo. Certamente è solo una

approssimazione al concetto dell'Assurdo, non è il concetto stesso. A dire il vero, neppure Kierkegaard ci dà un suo concetto dell'Assurdo, se non nella misura in cui questo concetto è identico, nel suo testo, a ciò che egli chiama la fede. Non c'è fede, del resto, se non nell'Assurdo. La fede è qui qualche cosa che fa passare dall'impossibile al reale; implica la rassegnazione ma, al di là della rassegnazione, restituisce l'oggetto perduto: Isacco o Assurdina. L'Assurdo (insomma, mi sembra che lo si possa prendere per questo versante) è persistere nel proprio essere a costo della propria destituzione soggettiva.

La fede di Kierkegaard non è altro che il desiderio che si vuole ("si" riflessivo), e che si vuole in quanto desiderio impossibile, ma che, poiché ha già rinunciato a se stesso, si raggiunge nel tempo, cioè nel finito.

Per concludere il seminario di questa sera con le parole di Kierkegaard, leggiamo questo brano:

"Il meraviglioso consiste nell'ottenere la principessa, nel vivere felice e contento, giorno dopo giorno, con lei (perché si può concepire anche che il cavaliere della rassegnazione ottenga la principessa; ma egli ha visto chiaramente l'impossibilità della loro felicità futura); lo straordinario consiste nel vivere così, in ogni istante, felice e contento in virtù dell'Assurdo, nel vedere ad ogni istante la spada sospesa sulla testa dell'amata, trovando non il riposo nel dolore della rassegnazione, ma la gioia in virtù dell'Assurdo".

Proseguiremo nella lettura giovedì prossimo.

G. VIGO: - Mi chiedevo che differenza c'è fra questa credenza dell'Assurdo e la banale credenza religiosa; allora, sembrerebbe che il credente, appunto perché crede, per esempio, nella resurrezione, risolva le sue questioni.

La credenza religiosa, se per "religione" intendiamo la religione istituita, la religione rivelata, non è affatto una credenza nell'As-

surdo: non direi che la credenza nella resurrezione o addirittura nella resurrezione della carne, tanto per fare un esempio particolarmente incredibile, sia la credenza nell'Assurdo. Mi pare la credenza in qualche cosa di estremamente improbabile. In ogni caso la credenza religiosa non è una credenza nell'Assurdo, nel senso della religione istituita. Del resto lo stesso Kierkegaard ad un certo punto dirà che fra la Chiesa e lo Stato non c'è, da questo punto di vista, nessuna differenza.

Va da sé che io vi racconto Kierkegaard come una metafora, ciò che richiede naturalmente di assumerlo come una metafora per qualcos'altro, perché se no non starei qui a parlarvi di Abramo né starei qui a parlarvi di Platone o Mishima, o di altri autori che con la psicanalisi non hanno nulla a che vedere. In realtà quando faccio queste incursioni in campi extraanalitici, è semplicemente per avere dei modelli, per trovare qualche cosa di già fatto, delle pezze d'appoggio per poter articolare un ragionamento logico che, senza delle pezze di appoggio di questo tipo, risulterebbe estremamente ostico, risulterebbe di conseguenza anche estremamente difficile da seguire: probabilmente tutto il percorso del seminario di quest'anno potremmo, con un po' di pazienza, ridurlo ad una formula di tre o quattro letterine e due segni: non escludo minimamente che la cosa sia passibile di essere formalizzata sino a questo punto. Senonché, quando avessimo scritto tre o quattro letterine, avremmo tutto il nonsenso della cosa, ma avremmo persoper strada tutto il senso che ciò può avere per noi. Del resto, nell'esperienza d'analisi, quando un tizio racconta un sogno oppure racconta quello che gli è successo andando al supermercato, questi racconti non sono altro che metafore che stanno per una struttura, ma è proprio in questo "stare per qualcos'altro" che emerge il senso in cui si produce un soggetto. E allora, a livello di ciò che io vi racconto, prendete pure queste mie incursioni come se fossero un sogno o un racconto di questo genere. Ciò che Kierkegaard chiama la credenza nell'Assurdo non ha niente a <sup>che</sup> vedere con la credenza nel dogma, perché di fatto Abramo, quando sale sul monte Moriah per far questo, sarebbe perduto se avesse soltanto la cre-



denza religiosa. Se avesse soltanto la credenza religiosa, sarebbe né più né meno che un assassino. Farebbe sì ciò che Dio gli chiede, ma lo farebbe per semplice opportunismo, ed è precisamente a ciò che i predicatori, dice Kierkegaard, riducono tutta la questione di Abramo, della quale invece Kierkegaard ci tiene a sottolineare l'aspetto orrendo cioè il fatto che è proprio lo stesso Dio che gli aveva promesso Isacco che glielo chiede in sacrificio: quando dunque Abramo crede nell'Assurdo, in che cosa crede? Crede semplicemente che lo stesso Dio che gli chiede il figlio in sacrificio, non glielo chiederà sino all'ultimo, ed è tuttavia disposto a darglielo, se dovrà. Il difficile da intendere è proprio questo, cioè la coesistenza di questi due pensieri di senso opposto: la difficoltà logica di questo episodio sta in questo. Effettivamente si tratta di un episodio, anche nel testo biblico così com'è, anche senza l'interpretazione di Kierkegaard, straordinariamente importante, proprio nella misura in cui è un modello che mette in atto un problema logico, ma di una logica etica. Sicuramente, in ogni tragedia c'è in atto un meccanismo di questo genere, ma in nessun mito tragico la cosa è portata a questo livello di chiarezza, di evidenza. In definitiva, credere nell'Assurdo si riduce a questa assurdità di poter non rinunciare al proprio desiderio, proprio nel mentre vi si rinuncia.

Allora, come è possibile questo? E' quello che cercheremo di vedere meglio la prossima volta, quando, nei tre problemi, Kierkegaard affronta, cercando di darne una versione dialettica, il problema dell'individuo e del generale. Sarà da discutere perché Kierkegaard dia una certa soluzione del problema, che è questa del cavaliere della fede; tuttavia, se ho introdotto questo discorso sottolineando che poi Kierkegaard non ha attuato questo programma, ne viene che è tutto da dimostrare se questo programma sia attuabile, e cioè è tutto da dimostrare se questo cavaliere della fede, in tutto e per tutto simile ad un bottegaio, non sia poi, effettivamente, un bottegaio...

A. Della VALLE: - La differenza che c'è, secondo me, tra il cavaliere della fede e l'eroe tragico è anche la dimensione di solitudine del cavaliere della fede rispetto all'eroe tragico. Agamennone poteva almeno dire forte, parlare, mentre Abramo deve tacere: è questa dimensione di silenzio e di solitudine che mi sembra si possa accentuare ancora.

E' infatti è proprio questo uno dei problemi che affronteremo, seguendo Kierkegaard, la settimana prossima.

A. Della VALLE: - E poi mi torna difficile il passaggio dallo stadio etico allo stadio religioso.

Forse le risulterà chiaro nella seconda parte di Timore e tremore; il problema è terminologico, perché ciò che Kierkegaard chiama lo stadio etico è in realtà lo stadio morale secondo la terminologia che usiamo qui, e cioè lo stadio delle generalità in cui si tratta della rassegnazione: lo stadio religioso, per Kierkegaard, è quello che va al di là della rassegnazione, ed è propriamente il terreno dell'etica, che non è necessariamente religiosa.

28 aprile 1983

Autorizzazione e riconoscimento.

Riprendiamo dunque la nostra lettura del testo di Kierkegaard, che ci sta facendo da guida nel problema, che ci eravamo posti, del rapporto fra etica e tempo. Eravamo rimasti, la volta scorsa, all'introduzione del capitolo intitolato "Problemata", e incominciamo adesso a esaminare più da vicino questi tre problemi. Che siano tre dipende dal fatto che si tratta di una sorta di dialettica impossibile, perché si tratta di qualche cosa di irriducibile alla mediazione.

## 1.

Il primo di questi problemi è posto dalla domanda se esista una sospensione teleologica della morale; diciamo, in altre parole, se, come, e quali condizioni, la legge morale non è valida per l'individuo, nella misura in cui egli la deve superare, superare verso una sfera differente che è quella che Kierkegaard chiama la sfera del religioso e che noi chiamiamo la sfera dell'etica. Dice Kierkegaard, iniziando a porsi la questione:

"Posto come essere immediato, sensibile e psichico, l'individuo, è l'individuo che ha il suo τέλος nel generale. E' questo il suo compito etico: esprimere costantemente se stesso in quello e dissolvere la propria individualità nel generale. Quando l'individuo rivendica la sua individualità di fronte al generale, egli pecca, né può riconciliarsi col generale se non riconoscendolo".

L'individuo di cui si tratta qui è quindi, evidentemente, l'individuo come soggetto sensibile, come soggetto concreto, come soggetto "patologico" avrebbe detto Kant. La questione che Kierkegaard si pone è questa: visto che questo soggetto patologico ha la sua finalità

nel tradursi moralmente nella sfera del generale - secondo un movimento che qui non è solo hegeliano ma è fondamentalmente kantiano, dal momento che corrisponde precisamente alla esigenza di universalizzazione che abbiamo visto altre volte essere alla base dell'etica kantiana - come questo individuo, che ha il suo  $\epsilon\lambda\epsilon\sigma$  nella generalità, possa eventualmente superare questa sfera, cioè trovarsi di fronte a dei problemi etici che siano irrisolvibili all'interno della generalità. E' qui l'essenza stessa del paradosso di cui parla: il paradosso dell'etica. Infatti, diceva Kierkegaard, l'individuo, non in quanto soggetto immediato sensibile e psichico, ma in quanto, potremmo dire noi, soggetto etico, è al disopra del generale, è cioè in un rapporto assoluto con l'Assoluto, nella misura in cui, abbiamo visto la volta scorsa, occorre nella sfera dell'etico (cioè, nella terminologia kierkegaardiana, del religioso), superare la posizione dell'infinita rassegnazione che era propria dell'eroe tragico, perlomeno dell'eroe tragico come lo concepisce Kierkegaard. Ora il problema che si pone viene espresso da Kierkegaard proprio in questi termini, che sono significativi per il nostro assunto: c'è nella storia della vicenda di Abramo - così come Kierkegaard la espone - qualche cosa che indica che questo superamento della morale non solo è possibile ma è necessario, è necessario perché, nella sfera del generale, Abramo sarebbe un assassino nel momento in cui accetta di sacrificare il figlio. Dice Kierkegaard:

"Questo è il paradosso che lo spinge all'estremo e che egli non può rendere intelligibile a nessuno, perché il paradosso consiste nel fatto che egli si pone come individuo in un rapporto assoluto con l'Assoluto. Abramo è autorizzato a far ciò? Se è autorizzato riecco il paradosso, perché, se lo è, non lo è in virtù di una qualsiasi partecipazione al generale, bensì in virtù della sua qualità di individuo. Come l'individuo si assicura di essere autorizzato?"

Vedete che, in questo brano, la questione che si pone, per Kierkegaard, è né più né meno che la stessa che si pone nella pratica della psicanalisi a chiunque ad un certo punto del proprio percorso si autorizza - come si dice con una formula che rischia di diventare vuota di senso, se la si assume appunto come una formula - a praticare la psicanalisi. Il problema si pone dal momento che non è dalla sfera del generale che questa autorizzazione può essere concessa. Nella sfera del generale ciò sarebbe escluso, escluso perché, nel linguaggio, il paradosso etico non è dicibile. Vedremo in seguito come e perché. Non c'è autorizzazione che possa dunque venire all'individuo in quanto tale. L'autorizzazione non può far altro che mettere l'individuo in rapporto con qualche cosa di generale, cioè farlo rientrare in una generalità. Ma dal momento che è in quanto individuo che deve autorizzarsi nella sfera dell'etica, il problema che si pone è come questa autorizzazione possa venire.

Kierkegaard si chiede: forse che ciò potrà venirgli dai risultati? Ripeto, benché stiamo parlando qui di Abramo e di quello che ne dice Kierkegaard, mi pare che non ci sia nemmeno da stabilire delle analogie per ricavarne la problematica della psicanalisi. Ma - dice Kierkegaard - non è dai risultati che si può giudicare della validità dell'atto. Dice:

"Se l'uomo che vuole agire pretende di giudicarsi dal risultato, non si metterà mai al lavoro. Che il risultato sia capace di colmare di gioia il mondo intero, l'eroe lo ignora, in quanto non viene a conoscerlo se non dopo il totale compimento, e non per questo egli è divenuto un eroe, ma perché cominciò".

In altri termini se l'autorizzazione dovesse venire dal risultato, non ci sarebbe la possibilità di cominciare l'opera. Il momento dell'autorizzarsi è dunque un momento di rischio che non può essere colmato dalla constatazione del risultato. Del resto se l'individuo at-

tendesse il risultato per accertarsene, non solo non comincerebbe mai ma con ciò si porrebbe fuori della sfera dell'etico, si porrebbe fuori per il semplice motivo che naturalmente avrebbe con ciò evitato il rischio e che il suo atto sarebbe stato un atto fatto semplicemente in vista di un determinato risultato. Esiste quindi una autorizzazione che viene all'individuo dall'Assoluto e non dal generale: questa è la tesi di Kierkegaard in questa prima sezione del capitolo. Ma la sua esistenza è dimostrata solo per absurdum e non ci viene detto in che cosa consista questa autorizzazione. Potremo intenderlo soltanto quando saremo giunti ad esaminare il terzo problema, che retroattivamente chiarisce il primo.

Veniamo intanto al secondo dei tre problemi; nel testo di Kierkegaard è formulato così: "Esiste un dovere assoluto verso Dio?". Naturalmente è tutto da definire che cosa si intenda qui per Dio; evidentemente Kierkegaard suppone di saperlo, ma tutto sommato la cosa non è poi così evidente. Esiste comunque qualcosa che lega l'individuo in quanto tale a ciò che per lui funziona in quanto "Dio", cioè in quanto esigenza assoluta di mettersi in relazione con questo Altro Assoluto? Il problema per Kierkegaard è se esista qualche cosa che legghi immediatamente l'individuo, cioè il soggetto, all'Altro, a prescindere dalla sfera del generale, cioè a prescindere dalla sfera della comunità. E' questo il problema di quello che chiama "il cavaliere della fede", che passiamo a vedere immediatamente come sia un problema immediatamente traducibile per quanto riguarda la cosiddetta comunità psicanalitica:

"Un cavaliere della fede non può assolutamente soccorrerne un altro. O l'individuo diventa cavaliere della fede assumendo su di sé il paradosso, o non lo diventerà mai. In regioni come queste non si pensi di poter andare in compagnia. L'individuo non può ricevere che da se stesso una spiegazione più particolareggiata di quel che egli debba intendere come Isacco".

Tuttavia, benché la sfera di ciò che Kierkegaard chiama il cavaliere della fede sia distinta da quella dell'eroe dell'infinita rassegnazione, cioè dell'eroe tragico, in realtà il cavaliere della fede presuppone in qualche modo la seconda figura, presuppone la rassegnazione, la presuppone per superarla con un superamento che non è tuttavia un superamento dialettico. Per essere cavaliere della fede bisogna sì aver rinunciato ma anche rinunciato a rinunciare, ed è in questo che consiste quella sospensione teleologica della morale di cui parlava prima, cioè la possibilità di mettere tra parentesi la sfera del generale per compiere l'atto etico in quanto tale. Cito nuovamente:

"Il dovere Assoluto può allora indurre a fare quel che la morale vieterebbe, ma non può affatto incitare il cavaliere della fede a cessare di amare. E' quanto dimostra Abramo. Nel momento in cui vuole sacrificare Isacco, la morale dice che egli lo odia, ma se lo odia realmente può essere certo che Dio non gli chiederà quel sacrificio. Infatti, Caino e Abramo non sono identici. Deve amare suo figlio con tutta l'anima, quando Dio glielo richiede deve amarlo se possibile ancora di più e soltanto allora può sacrificarlo. Perché è il suo amore per Isacco che, nella sua paradossale opposizione all'amore che egli ha verso Dio, fa del suo atto un sacrificio. Ma la sofferenza e l'angoscia del paradosso, fanno sì che Abramo non può assolutamente farsi comprendere dagli uomini. Egli sacrifica Isacco solo nel momento in cui il suo atto è in contraddizione assoluta con i sentimenti. Tuttavia egli appartiene al generale con la realtà della sua azione, e in questa sfera egli è e resta un assassino".

La questione naturalmente è qui quella - diciamo nei termini con cui siamo arrivati a porci la questione che stiamo affrontando leggendo questo testo - di come è possibile mantenere il proprio desiderio dopo avervi fatto rinuncia. E' possibile, dice Kierkegaard, in quanto

la rinuncia stessa non si attua se non in questa paradossale coincidenza per cui è possibile compiere la rinuncia soltanto nel momento in cui l'amore è al suo apice. Nella sfera della morale, nella sfera della generalità, un simile atto resta dunque un atto colpevole, ed è soltanto nella sfera dell'etica che ciò può non risultare in questo modo. Tuttavia resta aperto il problema di come sia possibile, diciamo per chi si è autorizzato, per chi, per meglio dire, si autorizza, parlare di ciò. Ripeto, si tratta di un problema che è vivissimo nella esperienza stessa della psicanalisi in estensione. Kierkegaard a questo punto è molto deciso per quanto riguarda i suoi cavalieri della fede: i cavalieri della fede non possono fare gruppo. Vi leggo ancora un brano:

"Il cavaliere della fede non ha che se stesso per aiuto; soffre di non potersi far intendere, ma non ha nessun vano desiderio di guidare gli altri. Il suo dolore lo rassicura. Ignora l'invidia vana, la sua anima è troppo seria per farlo. Il falso cavaliere si rivela invece dalla eccessiva sicurezza acquistata troppo presto. Non capisce affatto quale sia il problema, né che, di conseguenza, se un altro individuo deve seguire il medesimo cammino, deve divenire l'individuo nello stesso modo del primo, senza avere per ciò bisogno di nessuna indicazione, tantomeno da parte di chi pretende imporsi. Qui, si esce di nuovo dal sentiero del paradosso, quando non è possibile sopportare il martirio dell'incomprensione; si preferisce (ed è molto comodo) esporsi all'ammirazione di quel mondo dimostrando la propria bravura. Il vero cavaliere della fede è un testimone, mai un maestro".

Quando parla del falso cavaliere, la descrizione si adatterebbe precisamente a quello che potremmo chiamare il falso analista, oppure l'analista colto in fallo. La tentazione terapeutica o salvifica è notoriamente uno dei pericoli più grossi, per esempio, per coloro



che sono novizi nel praticare la psicanalisi.

"In ciò risiede la sua profonda umanità, ben più significativa di quella frivola partecipazione alla gioia e al dolore altrui, onorata sotto il nome di simpatia e che invece è soltanto vanità. Vuole essere soltanto un testimone e confessa così che nessuno, nemmeno l'ultimo degli uomini, ha bisogno di compassione umana, che cioè non deve trovare in essa il proprio avvilitamento perché altri se ne faccia un piedistallo. Ma siccome non ha vinto facilmente quello che ha vinto, tantomeno lo rivenderà a buon mercato, né ha la bassezza di accettare l'ammirazione degli uomini per dare loro in cambio il più segreto disprezzo. Egli sa che la vera grandezza è ugualmente accessibile a tutti".

Se ho abbondato tanto nelle citazioni del testo, è per cercare di avvicinarci ad una questione che qui si pone, si pone per la psicanalisi a prescindere da Kierkegaard, che qui per me è soltanto una sorta di guida, e che possiamo cercare di esprimere in termini diversi. Se traduciamo nei nostri termini ciò che dice Kierkegaard, abbiamo dapprima sicuramente il principio che dicevo, cioè quello per cui l'analista si autorizza solo da sé, non abbiamo però assolutamente nulla che corrisponda a qualche cosa che invece nella pratica della psicanalisi è non solo previsto, ma sicuramente anche necessario, e cioè al fatto che se l'analista si autorizza solo da sé, tuttavia non si riconosce solo da sé. In altri termini, la sfera dell'autorizzarsi e la sfera del riconoscimento sono distinti. Di che cosa si tratta nel riconoscimento? Si tratta del tradurre sul piano del generale ciò che per definizione è ininscrivibile in questo piano. Di qui le particolari difficoltà che l'impresa ha incontrato nell'esperienza della psicanalisi. Un conto è difatti il livello istituzionale in cui può essere in gioco il riconoscimento - per esempio il riconoscimento di una avvenuta formazione - un altro conto, un altro piano, è quello etico della formazione stessa.

Se ci attenessimo dunque alla descrizione che Kierkegaard dà del cavaliere della fede, sarebbe questo secondo piano, questo piano - diciamo - istituzionale, che salterebbe immediatamente. In altri termini, non corrisponderebbe nessun riconoscimento possibile all'autorizzarsi. Del resto, che ne sarebbe del cavaliere della fede se quella di cavaliere della fede divenisse una professione? E' tuttavia innegabile che quella dello psicanalista è anche una professione. Può dunque una professione, e cioè qualche cosa che si dichiara, qualche cosa che diventa esplicito, qualche cosa che può tradursi nella sfera del generale, rientrare nella sfera etica? Sembra dunque che ai vari paradossi che abbiamo incontrato fin qui, si aggiunga questo che riguarda strettamente la psicanalisi, che possiamo cercare di formulare così: o la formazione coincide con la sfera stessa del generale - e allora non si deve più far conto dell'individuo in quanto messo in un rapporto assoluto con l'Assoluto, secondo la formula di Kierkegaard (e in questo caso si possono formare dei professionisti ma non dei cavalieri della fede, cioè non degli analisti) ed è la soluzione che ad un certo punto Freud fece sua quando accettò che l'istituzione psicanalitica si trasformasse in qualche cosa dell'ordine di una chiesa - oppure l'analista è il testimone che si rifiuta di stabilire dei criteri di ammissione agli insieme degli analisti - ma questo dissolverebbe quel livello del generale, quel livello morale, quel livello istituzionale, che tuttavia sembra essere necessario per la sussistenza stessa della psicanalisi. La questione sembra porsi allora in questi termini: esiste una istituzione che sia la dissoluzione di se stessa? Prima di rispondere anche a questa seconda questione che è rimasta aperta, dobbiamo ora passare al terzo problema che è sicuramente quello decisivo, vedremo perché e come.

2.

Nella formulazione di Kierkegaard questo problema è esposto così:

"si può giustificare moralmente il silenzio di Abramo con Sara, Eliezer e Isacco?". Se non c'è nulla che possa essere detto del doppio movimento con cui l'individuo si autorizza al di là del generale, allora nessun riconoscimento può seguire all'autorizzazione. L'unica possibilità che ci sia un riconoscimento, che resta aperta, è che qualche cosa di ciò in cui consiste l'atto dell'autorizzarsi possa essere detto. E' questa la questione che viene toccata in questo terzo paragrafo, che riguarda appunto il silenzio di Abramo, il fatto che Abramo non dicesse nulla fino all'ultimo momento dell'atto che stava per compiere. Direi che la questione di questo impossibile a dirsi sia in definitiva il nocciolo del problema della fine della analisi, nella misura in cui, come dicevo, dipende da questa possibilità di dirne qualcosa la possibilità stessa del riconoscimento. Del riconoscimento da parte di chi? Certamente da parte del soggetto prima di tutto, ma ciò nella sfera del riconoscimento non è sufficiente. Perché in definitiva che significa che l'analista si autorizza solo da sé? Si tende a dimenticare che una simile formulazione è sufficientemente paradossale per non poter rientrare nei principi di una forma giuridica. Che ci sia una autorizzazione implica la messa in funzione di un Altro che conferisca l'autorità. Quando si dice che l'analista si autorizza solo da sé, in altri termini, non bisogna dimenticare che non è dall'Altro che può venire l'autorizzazione. In altri termini, è in quanto Altro che l'analista si autorizza solo da sé, se lo fa in quanto soggetto è ciò che Lacan da qualche parte chiama l'autoritualizzazione.

Ora che cosa implica che ci si autorizza in quanto Altro? Implica che non è dalla posizione dell'essere che ciò avviene, che non è dalla posizione dell'essere analista che ci si autorizza, ma implica che lo si faccia partire dal senso, quindi a partire, diciamo, dal disessere. Il che evidentemente non è sufficiente per il soggetto, non è sufficiente perché il soggetto può autorizzarsi da solo, diciamo, disessendó, ma è tuttavia il soggetto nel suo essere che reclama il riconoscimento. Il

problema del riconoscimento resta dunque aperto, come sa bene chiunque, iniziando a praticare la psicanalisi, si accorge che l'autorizzarsi non garantisce nulla circa il suo atto. Bisogna dunque che ci sia un riconoscimento che venga al soggetto dalla sua stessa destituzione. Mi sembra che entro queste due coordinate, quella dell'autorizzarsi e quella del riconoscimento, dovrebbe impostarsi la questione della passe.

Ora, dice Kierkegaard, la morale in quanto tale è il generale, e il generale è tutto ciò che è manifesto. L'individuo è, rispetto al generale, l'essere nascosto, rispetto al generale è in posizione di mancanza, in posizione, diciamo pure, di colpa, se non vogliamo usare il termine "peccato" che adopera Kierkegaard. E' del tutto evidente che il problema di ogni analisi è quello di rendere manifesto ciò che è nascosto, ciò che Kierkegaard chiama l'individuo - non precipitiamoci a tradurre con "l'inconscio", poiché è piuttosto del sant'uomo che si tratta, cioè del sintomo in quanto supporto di un soggetto nella sua singolarità - è dunque evidente che non si può concludere una analisi senza che ciò porti al di là della sfera della morale, cioè della sfera del generale.

Ora, come si accosta, in linea di massima, all'idea per esempio di divenire analista, chi ponga una cosiddetta domanda di analisi didattica? Diciamo (ciò che si verifica direi nella totalità dei casi) che lo fa a partire dalla categoria dell'interessante. Questa categoria dell'interessante, che Kierkegaard mette in rilievo, è, dice, un concetto di confine fra l'estetica e l'etica, e non vi è dubbio che il percorso di una analisi è qualche cosa di estremamente interessante. Si potrebbe dire qualunque cosa di un'analisi, non certo che si tratti di qualcosa di noioso. Ma arrestarsi a questo, a questa categoria di confine fra l'estetico e l'etico, significherebbe in definitiva restare a ciò che qualche settimana fa abbiamo chiamato l'analisi indefinita. E quel passo al di là della morale che, dicevo, si richiede per portare a termine una analisi, non può che concludersi nella sfera del riconoscimento, cioè

nella sfera di questa traduzione dell'individuo nel generale, che è tutto da vedere però come possa avvenire. L'interessante certo consiste nel percorso con cui si rende manifesto ciò che è nascosto, con cui, in altri termini, si traduce l'individuo nel generale. Ma se ciò che è nascosto si manifesta semplicemente nella generalità, l'interessante si dissolve. Occorre dunque, per finire una analisi, che si compia un passo al di là dell'interessante, quindi un passo al di là della generalizzazione. Ciò che viene perduto, ciò che viene tradotto nel generale, cioè l'individuo, deve in qualche modo essere riguadagnato. Non basta insomma sacrificare Isacco, bisogna anche ritrovarlo, non basta rinunciare al proprio sintomo, bisogna anche riuscire a identificarsi. A questo punto - siamo nel pieno della questione del percorso dell'interessante, che si conclude nel riconoscimento - Kierkegaard cita una frase di Aristotele, una frase di Aristotele tratta non a caso dalla Poetica, una frase in cui Aristotele parla della tragedia per dire che gli elementi della trama della vicenda della tragedia, del  $\mu\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ , sono due: la peripezia e il riconoscimento, ciò che nella terminologia poetica si chiama agnizione. La peripezia - che corrisponde evidentemente alla sfera dell'interessante, nella misura in cui nella peripezia quel qualcosa che era nascosto viene a svelarsi - deve concludersi ad un certo punto nella sfera del riconoscimento, della ἀναγνώρισις. I due momenti, in altri termini, sono necessariamente correlati: se non c'è peripezia non può esserci riconoscimento. La peripezia, abbiamo detto, è il lavoro del progressivo approssimarsi all'essere nascosto. Occorre tuttavia che ciò che è nascosto, per apparire, per rendersi manifesto, punti verso una meta che corrisponda al momento del riconoscimento e che non può essere, abbiamo visto, il semplice tradursi dell'individuale nel generale, perché questa semplice traduzione distruggerebbe l'individuale, eliminandolo, dissolvendolo nel generale. Non è dunque sufficiente, perché ci sia riconoscimento, quel semplice alternarsi di presenza e di assenza, di più e di meno, che sembrerebbe, ma dico solo sembrerebbe, presiedere alla catena metonimica dei significanti nella

misura in cui cresce attorno al semplice alternarsi del più e del meno, della presenza e dell'assenza, che costituisce, per riprendere l'esempio freudiano il gioco del rocchetto. Senza dubbio per il bambino di cui parla Freud, che gioca con il rocchetto e con lo spago, questo gioco è per lui qualcosa di interessante. Ma, per spiegare perché per il bambino questo gioco risulti interessante, non è sufficiente fermarci al semplice succedersi dei più e dei meno. Se fosse semplicemente così, l'interesse verrebbe presto a cadere, e il gioco diventerebbe noioso. Lo spostamento indefinito non è interessante, e ciò dimostra fra l'altro che già nell'estetica siamo al di là del semplice simbolo, come semplice più o meno, come semplice tratto differenziale, come semplice catena metonimica infinita. Il procedimento drammatico, dunque, non consiste semplicemente nell'indefinito susseguirsi dei significanti (cosa che l'arte contemporanea tende troppo spesso a dimenticare), ma in qualcosa che sta alla base anche di tutte le altre espressioni artistiche, nella misura in cui le varie espressioni artistiche pongono, come il dramma, un ritardo al riconoscimento, cioè al manifestarsi dell'essere nascosto. Per fare un esempio concreto, la cosa è particolarmente evidente nella musica tonale, dove notoriamente l'accordo fondamentale viene proposto, solitamente unito ad un certo motivo, ad un certo tema, viene poi alterato, nascosto, finché ritorna a concludere; non c'è però, nella musica tonale, un pezzo musicale, se questo ritorno della tonalità fondamentale, dell'accordo conclusivo, non è rinviato in un modo preciso, non è rinviato in modo tale che per tutta la durata della composizione se ne serbi in qualche modo memoria: quando l'accordo finale risuona, il riconoscimento senza dubbio è avvenuto, ma quell'accordo finale che nelle partiture è segnalato con la sua corona, è precisamente ciò che è inessenziale alla musica stessa. Come accade dunque che questo inessenziale costituisca il motore stesso dell'intero sviluppo drammatico? Da un punto di vista strettamente formale, dicevo, non basta il nascondimento, non basta il rinvio, se questo rinvio è semplicemente indefinito, casuale. Bisogna che si serbi memoria del-

la prossimità di ciò che viene nascosto. Senza questa prossimità, senza questa impressione di stare ogni momento per cogliere l'elemento nascosto che ci viene tuttavia sottratto, non può svilupparsi interesse. Ora, che cosa è questa prossimità che è così necessaria affinché possa esserci dell'interesse? Perché questa prossimità interessa tanto al soggetto? Direi perché - già nel gioco del rocchetto la cosa è del tutto evidente - questa non è altro che la stessa prossimità del soggetto a se stesso nella sua divisione. In altri termini, la forma drammatica non fa che inscenare per il soggetto la sua stessa divisione nel tempo. Un corretto movimento drammatico (non sto parlando soltanto del dramma nel senso proprio, evidentemente, ma in senso molto vasto) sarà quello che darà espressione al doppio movimento del soggetto, cioè a quel doppio movimento per cui il soggetto si allontana da se stesso quanto più pare approssimarsi e per cui, per un altro verso, si ritrova proprio laddove credeva di essersi perduto (ed è in questo che consiste il famoso doppio movimento della vicenda di Abramo). Il doppio movimento dunque è necessario perché ci sia riconoscimento. Dice infatti Kierkegaard:

"Dovunque c'è riconoscimento, si tratta eo ipso di una cosa precedentemente nascosta. Come il riconoscimento produce la distensione, così la cosa nascosta è l'attenzione della vita drammatica".

Nel movimento dell'analisi si richiedono dunque entrambi i momenti, quello della peripezia e quello del riconoscimento, e, direi, l'analisi percorre entrambe le strade dell'arte drammatica, sia quella della commedia sia quella della tragedia. La commedia corrisponde al fatto che ciò che è nascosto è un non senso. Sto citando letteralmente Kierkegaard, vi leggo il brano:

"Se giocando a nascondino, introducendo così il fermento drammatico nel testo, si na-

sconde qualche non senso, otteniamo una commedia. Invece se si sostiene un rapporto con l'idea, si può giungere al rango di eroe tragico".

L'analisi, direi, deve riunire in sé entrambi questi momenti, quello comico del non senso e quello tragico del riferimento all'idea, ma deve riunirli entrambi non dialetticamente, per superarli in ciò che chiamo di solito il nonsenso scritto tutto attaccato. Ed è ciò che spiega perché questo elemento tragico della psicanalisi, come del resto quello di Abramo, contempi solitamente il lieto fine. Il lieto fine, che non è in questo caso la conciliazione del "e vissero tutti felici e contenti", ma è comunque una conclusione che, benché non eviti al soggetto di attraversare ciò che si chiama il dolore, solitamente evita le soluzioni drammatiche. L'analisi può essere tragica, mi pare escluso che risulti drammatica. Lacan dice, come sappiamo, che la posizione dell'analista è quella di Antigone, cosa che senza dubbio non è falsa, benché evidentemente questa affermazione dovrebbe essere un tantino sfumata, perché se qualcosa è manifesto è che gli analisti di per sé - la storia della psicanalisi non è molto lunga ma, comunque sia, sembra per ora dimostrarlo - non sono mica tanto eroici; lo stesso Lacan sottolineava come di tanti analisti ebrei non ce ne fosse stato nessuno, durante la guerra, ad essere incappato nei campi di concentramento, il che sembra difficilmente dovuto ad un caso. Si pone la questione qui di capire se si tratta di una loro insufficienza al loro compito, oppure del superamento dell'eroismo, ed è, mi pare, un problema estremamente delicato, delicato proprio perché non è decidibile in termini che non siano paradossali.

L'isteria, per esempio, non è che non intenda la delicatezza di questo problema. Il problema di un riconoscimento si pone dal momento in cui si parla, perché se poniamo la questione se un determinato atto è un atto di viltà o qualche cosa che va al di là del tragico, è perché è l'esigenza di un riconoscimento che ci si pone. L'isteria, dicevo,



non è che non intenda la delicatezza di questo problema, ciò che non sa fare è decidersi al salto nel paradosso. E' il motivo per cui si condanna solitamente all'impotenza ogni qualvolta avverta nella propria azione, con dolore senza dubbio, l'inadeguatezza di ogni azione, di qualunque azione si tratti, a riempire l'idea. Per l'isteria non c'è alcun compito che sia abbastanza alto, abbastanza difficile, da valere la pena di essere tentato. E' semplicemente questo il motivo per cui l'isterico si condanna all'impotenza, il che sarebbe senza dubbio una bellissima cosa se purtroppo l'inazione, e cioè l'impotenza, non riempisse l'idea ancor meno di qualunque atto, per quanto parziale. Non si tratta tuttavia di un problema da affrontare con disinvoltura, eticamente intendo dire. Si tratta proprio di questo in ciò che si chiama la passe. Si tratterebbe nientemeno che di decidere qualcosa che è di per sé indecidibile. In che senso è indecidibile se qualcuno sia o no analista? Direi che la questione è impossibile da decidere a priori, per il semplice motivo che, se fosse possibile riconoscerlo in quanto tale, per il suo essere come analista, sarebbe con ciò escluso che egli potesse funzionare come tale. Sarebbe, in altri termini, come se Abramo andasse a salire il monte Moriah sicuro che, tanto, Dio non gli chiederà Isacco. Tutta la storia diventerebbe una barzelletta. In altri termini, se si riconoscesse al tizio questa qualifica nel proprio essere, egli avrebbe già rinunciato, e sarebbe già divenuto un professionista. Se viceversa non lo è, nulla esclude che possa prima o poi diventarlo, ma nulla esclude che chiunque possa prima o poi in qualche modo funzionare come analista nel discorso di qualcun altro, e questo è effettivamente troppo poco per garantire qualunque cosa. In questo secondo caso si cadrebbe evidentemente nell'impostura. Il problema della passe è dunque come il soggetto possa rendere conto della decisione di questo indecidibile, e perché lo possa bisogna che ne sappia dire qualcosa.

Ma come dire qualcosa di ciò che per definizione è indicibile? Come si può dire il doppio movimento? E' precisamente questo il problema

di Kierkegaard in questa sezione finale del suo testo. Difatti tutto ciò potrebbe anche accadere all'insaputa del soggetto, cioè senza che il soggetto se ne rendesse conto, ma ciò potrebbe portare ad una analisi finita, non potrebbe portare ad un analista. E' necessario insomma che un analista sappia rendere ragione di come è giunto ad occupare il posto che occupa.

Un problema preliminare a questo potrebbe essere per esempio questo: se può divenire "didattica" un'analisi che non sia stata domandata esplicitamente come tale. L'esperienza dice chiaramente di no. Se questa domanda non diviene esplicita all'inizio dell'analisi, o quantomeno ad una determinata svolta dell'analisi, mi sembra escluso che ciò possa accadere. Ma da quale posizione una domanda come questa, questa di divenire analista, può venire formulata? Chi è che domanda un'analisi cosiddetta didattica? Se chiediamo il parere di Kierkegaard, che la sapeva lunga su queste cose, anche se la psicanalisi non era ancora nata, la risposta che troviamo è questa: un'analisi didattica viene domandata dal Tritone, da questo mostro mezzo uomo, mezzo pesce, che ha la posizione del demoniaco.

Mi spiego. Dice Lacan da qualche parte che gli analisti sono le rebut de la société, è una constatazione che ha dei suoi motivi teorici per essere generalmente valida, mi spingerei fino a dire che non c'è nessuna speranza che diventi analista qualcuno che nella propria storia non abbia sperimentato ciò che Kierkegaard chiama il peccato, e cioè l'impossibilità di tradurre la propria individualità nella sfera del generale. A proposito del Tritone, mostri e affini, dice Kierkegaard:

"Crudele ingiustizia! Bisognerebbe piuttosto accusare la vita di aver depravato quegli esseri, come una matrigna può snaturare dei bimbi. Essere situato originalmente, per natura o per storia, al di fuori del generale, è all'inizio del demoniaco; e l'individuo non ne è responsabile".

E poco più avanti:

" ... si approfondisce la vecchia sentenza: nullum unquam extitit magnum ingenium sine aliqua dementia. Questa demenza è la sofferenza del genio nella vita: essa traduce, per dir così, la gelosia divina, mentre il geniale esprime la sua predilezione. Il genio è così fin da principio disorientato di fronte al Generale e messo in presenza del paradosso, sia che nella disperazione dei suoi limiti trasformi tutta la sua potenza in impotenza e cerchi la calma demoniaca rifiutandone la confessione a Dio e agli uomini, sia che trovi una religiosa pace nell'amore che egli porta alla divinità. Ci sono qui, mi pare, problemi psicologici cui si potrebbe gioiosamente consacrare l'esistenza; eppure è raro che si dedichi loro una parola".

Senza questa condizione di difficoltà a tradursi nella sfera del generale, senza questo marchio di infamia, diciamo pure, mi sembra escluso che si possa giungere prima o poi nella posizione dell'analista. In definitiva, è probabile che chi si propone questo, si proponga in realtà di tradursi nel generale, diciamo nel linguaggio, diciamo nel luogo dell'Altro, o come diavolo vogliamo, in quanto individuo nascosto, escluso dal generale, e tuttavia che voglia ciò senza dimenticarsi come individuo. Probabilmente è ciò che chiede chiunque inizi una analisi; dopo tutto, per dire una banalità, per divenire analista bisogna aver chiesto una analisi ad un certo punto, avere dunque sperimentato il proprio essere come escluso dalla sfera della generalità. E questo potrebbe dirci qualcosa su una prima approssimazione a ciò che chiamiamo il desiderio dell'analista. Ma su questo punto avremo modo di ritornare concludendo questi seminari.

3.

Vediamo intanto una questione importante, che abbiamo dato finora

come assodata, ma che va tuttavia dimostrata: perché ciò che chiamiamo il doppio movimento non può dirsi? E come, nonostante questo, può essere detto? Consentitemi che vi legga una intera pagina di questo testo per concludere il seminario di questa sera.

"Egli Abramo non può parlare. Perché non può dare la spiegazione definitiva (in modo tale che sia intelleggibile) secondo la quale si tratta di una prova, ma (da notarsi) di una prova nella quale la tentazione è costituita dalla morale. L'uomo, in una situazione simile, è un emigrante dalla sfera del Generale. Ma egli può ancor meno dire che cosa accada in seguito. Egli fa infatti due movimenti, come è stato già dimostrato a sufficienza; anzitutto quello della rassegnazione infinita col quale rinuncia a Isacco, cosa che nessuno può comprendere, perché si tratta di un rapporto privato; ma egli compie per di più e ad ogni istante il movimento della fede; e qui è la sua consolazione. Egli dice infatti: "No, ciò non accadrà. E se ciò accade, l'Eterno mi darà di nuovo Isacco, in virtù dell'Assurdo". L'eroe tragico, lui, vede almeno la fine della storia; Ifigenia si piega sotto la decisione paterna, compie il movimento infinito della rassegnazione, e padre e figlia riescono allora a comprendersi. Essa può comprendere Agamennone, la cui condotta esprime il Generale. Ma se Agamennone le dicesse: "Benché Dio ti reclami in sacrificio, potrebbe darsi nondimeno che non lo esigesse, in virtù dell'Assurdo", egli diventerebbe incomprensibile a Ifigenia. Se potesse dirlo per supposizione umana, Ifigenia lo comprenderebbe; ma risulterebbe da ciò che Agamennone non ha compiuto il movimento della rassegnazione infinita e che quindi non è un eroe, e la predizione dell'augure è una storiella da marinai e tutta la vicenda una farsa. Abramo dunque non ha parlato. Una sola frase sua ci è stata conservata, la sua unica risposta ad Isacco, che prova anche a sufficienza come egli non avesse detto nulla fino ad allora. Isacco chiede al padre dov'è l'a-

gnello per il sacrificio. "Abramo rispose: figlio mio, Dio si provvederà da sé l'agnello per l'olocausto".

Non so se ve ne siete accorti, ma in questo brano è contenuta la soluzione del problema che cercavamo. Allora, cominciamo subito col riconoscere che, come dice Kierkegaard, il doppio movimento dell'atto di decisione etica diviene subito comico se viene detto. E' un fatto che si può constatare immediatamente dall'esempio che fa Kierkegaard e che richiede di essere spiegato in termini più generali. Perché il doppio movimento non può dirsi nella lingua? Perché la lingua, in quanto strumento simbolico sorretto da quella catena infinita di più e di meno, di tratti distintivi, di tratti oppositivi, è uno strumento monocorde, e non può dunque esprimere un doppio movimento in quanto tale. Se la lingua lo esprime, esprime uno solo dei due movimenti a scapito dell'altro. E, schiacciando i due movimenti in un solo movimento, non può che venirne fuori un movimento goffo, precipitando così il soggetto che si provasse a dire il doppio movimento nella più penosa delle farse. Abramo dunque tace, perché non può dire il doppio movimento, e tuttavia dice qualcosa, dice una sola frase, questa che Kierkegaard ci riporta: "Figlio mio, Dio si provvederà da sé l'agnello per l'olocausto". Giustamente, Kierkegaard osserva che questa frase, questa piccola frase messa in bocca ad Abramo, è indispensabile per capire la portata di tutto l'episodio biblico. Abramo non sarebbe più lui, dice Kierkegaard se non dicesse questa frase, e perché ha tanta importanza?

"E tuttavia una frase suprema di Abramo ci è stata conservata; e, per quanto posso comprendere il paradosso, posso anche comprendere l'intera presenza di Abramo in quella frase. Anzitutto, non dice nulla, e in questo modo dice quel che deve dire. La sua risposta a Isacco riveste le spoglie dell'ironia, perché è ironia dire qualcosa senza tuttavia dir nulla. Isacco interroga

suo padre supponendo che suo padre sappia. Se Abramo avesse risposto "non so nulla", avrebbe mentito; non può dir nulla, perché non può dire ciò che egli sa. E risponde: "Figlio mio, Dio provvederà da sé l'agnello per l'olocausto". Si scorre qui il duplice movimento nell'anima di Abramo, quale lo abbiamo già descritto. Se avesse semplicemente rinunciato ad Isacco senza far nulla di più, avrebbe mentito; perciò egli sa che il Signore esige Isacco in sacrificio, e sa che egli stesso è, proprio in quel momento, pronto a sacrificarlo. In ogni istante successivo a questo movimento, egli ha già compiuto il movimento seguente, quello della fede in virtù dell'Assurdo. In questo senso non mentisce. Perché in virtù dell'Assurdo è possibile che Iddio faccia qualcosa di completamente diverso. Non proferisce dunque una menzogna, ma nondimeno non dice nulla; perché parla in una lingua straniera".

Abramo dunque in questa frase riesce a dire il doppio movimento, a dire ciò che sembrerebbe indicibile, e lo fa, dice Kierkegaard, nel modo dell'ironia, cioè parlando in una lingua straniera. Ma se ci chiediamo più da vicino qual è lo statuto di questa frase di Abramo in quel momento in cui Isacco gli chiede dov'è l'agnello, vediamo che più propriamente che di una ironia si tratta di un vero e proprio motto di spirito. Se ho esitato a dire "motto di spirito" è perché in realtà si tratta di qualcosa di ben più importante di un motto di spirito, si tratta di una espressione poetica. Non c'è che la poesia, che possa dire il doppio movimento. Ma questo motto di spirito che è una battuta poetica ha in realtà qui una funzione ben precisa. Ha la funzione risolutiva di tutta la vicenda di Abramo. Prima di tutto, Abramo riesce con questa frase a non mentire, dà dunque ad Isacco una risposta che non è una risposta. E' ciò che si chiama l'interpretazione. La struttura di questa frase ha né più né meno che la struttura dell'interpretazione. Ma nei confronti di chi è rivolta l'inter-

pretazione di Abramo? Non tanto nei confronti di Isacco. Certamente Isacco è messo a tacere da questa risposta che non è una risposta. In definitiva, l'effetto dell'interpretazione di un analista nell'analisi è proprio questo di mettere il soggetto a tacere. L'effetto immediato di una interpretazione che sia tale è sostanzialmente una pausa più o meno prolungata. Il perché è evidente: l'analizzante di fronte all'interpretazione non sa ricavare il senso della frase, che gli risulta enigmatica. E tuttavia, dicevo, non è propriamente Isacco qui il destinatario di questa interpretazione. Non resta che supporre che il destinatario di questa frase sia Dio, l'unico altro personaggio in gioco della faccenda. Difatti è ciò che accadrà, accadrà proprio ciò che dice Abramo, sarà Dio a procurarsi da sé l'agnello. Infatti comparirà lì ad un certo punto un montone con le corna impigliate in un cespuglio. Con questa frase, Abramo riesce a dire sia la sua rassegnazione sia la sua rinuncia a rinunciare. Egli prescrive a Dio stesso ciò che deve fare. In altri termini, è Abramo ora che tenta Dio, e direi più nel modo dell'umorismo che nel modo dell'ironia. Se riflettiamo un attimo a questa frase detta da Abramo in quella situazione, è del tutto evidente che Dio ci fa la figura dell'imbecille. Ma se questa frase di Abramo ha questo potere risolutivo della vicenda è perché in questo modo, avendo raccolto la sfida, la tentazione che gli veniva da Dio, Abramo gliela ritorce, e può ritorcergliela perché non ha sbagliato il tempo del suo intervento. In un certo senso, infatti, è pur vero che Dio si procura da sé la propria vittima. Che bisogno ha infatti Dio di caproni e bestie varie? Ed è proprio nel momento in cui riesce, con questa frase, a dimostrare, a rendere riconoscibile (poeticamente, dicevo) il doppio movimento, che Abramo costringe Dio stesso alla resa, e che può dunque ricevere di nuovo ciò cui aveva fatto rinuncia. Con ciò abbiamo finito la nostra parabola biblica.

A. DAVANZO: - Mi sembra che tutta questa parte, questo mettere alla stretta Dio, sia precisamente farsi riconoscere in qualche modo questo

doppio movimento. Non è l'unico riconoscimento possibile del doppio movimento? Ancora, il riconoscimento non coincide di fatto col rendere conto della peripezia?

Mi rendo conto di aver suscitato una questione piuttosto complicata. Non c'è dubbio che, perché un'analisi possa dirsi conclusa, l'effetto di questo deve essere riconoscibile, riconoscibile per il soggetto prima di tutto, ma riconoscibilissimo per tutti. Senza arrivare alla fine dell'analisi, già i primissimi effetti dell'analisi sono riconoscibilissimi da chiunque, parenti, amici ecc. Ma non è di questo che si tratta nel riconoscimento al livello della questione dell'autorizzarsi. Ho portato la questione del riconoscimento soltanto come un momento parallelo a quello dell'autorizzazione. Se prescindiamo da questo, la questione del riconoscimento si pone in termini completamente diversi, si pone in termini di riconoscimento degli effetti di qualche cosa. Non si pone nei termini di un riconoscimento di un autorizzarsi se questo autorizzarsi non c'è stato. Dico questo anche per salvaguardare questa possibilità, che ci tengo a salvaguardare, che un'analisi possa dirsi finita anche senza che necessariamente ci sia questo passo dell'autorizzarsi. Sono dell'avviso, anche se mi rendo conto che bisognerebbe dimostrarlo più da vicino, che il movimento dell'autorizzarsi provenga da qualche cosa di più specifico rispetto al movimento di una analisi in quanto tale. Probabilmente era per questo che tiravo fuori la questione del Tritone in precedenza.

A. DAVANZO: - Insomma che differenza c'è fra l'autorizzarsi come analista e l'autorizzarsi in una azione che realizzi l'individuo?

E' quello che cercavo di dire io. Nella misura in cui l'analisi è un percorso che conduce a questo secondo momento, quello del compimento, diciamo così, di un determinato percorso soggettivo, questo porta tranquillamente a porsi in quell'insieme che non è un insieme, fra quelli che Kierkegaard chiama i cavalieri della fede, cioè "in santi, più



si è e più si ride". Il momento del riconoscimento - cioè della traduzione di quello che è accaduto in questo momento sul livello di una attività diciamo pure professionale - è un momento successivo e distinto rispetto a questo, che implica quel primo momento, ma che richiede un momento successivo in quanto momento di riconoscimento. Perché i cavalieri della fede non si riconoscono, non solo non vengono riconosciuti, ma non si riconoscono nemmeno fra di loro, è questo il paradosso di Kierkegaard. Invece gli analisti non solo vengono riconosciuti, ma si riconoscono anche fra di loro. Non si riconoscono come aventi finito una analisi, che sarebbe anche una cosa abbastanza ridicola, si riconoscono in questo momento successivo che è quello dell'autorizzarsi. Successivo, logicamente, comunque distinto, che procede da qualche cosa che non è il desiderio dell'analista (in quanto il desiderio dell'analista è pienamente all'opera anche al livello di chi non lo faccia materialmente l'analista), ma che deve essere qualcosa di più specifico, di più particolare, di più fantasmatico, se vogliamo, rispetto al desiderio dell'analista in quanto desiderio "puro". Che gli analisti facciano insieme, "insieme" nel senso che ci siano delle istituzioni psicanalitiche, dipende da che cosa? Non dal fatto che ci siano degli individui analizzati, dipende dal fatto che ci siano degli individui che praticano la psicanalisi facendone professione, nel doppio senso del termine, e questo è un problema di tutt'altro livello rispetto a quello del portare a termine un'analisi. Senza dubbio, c'è un autorizzarsi anche durante tutto il percorso di un'analisi, c'è un autorizzarsi che riguarda l'eticità in quanto tale.

A. DAVANZO: - Ma allora, qual è la differenza strutturale fra uno che apre uno studio di analista e uno che apre un atelier, per esempio, come artista?

Non vedo la questione. Perché ci deve essere una differenza strutturale? Secondo me stiamo correndo attorno a un falso problema, e questo forse si può vedere da quest'altro esempio: mettiamo che uno sia

un grande poeta e che non abbia mai scritto un verso. Ecco, ditemi dove sta il problema di riconoscere al tizio la qualifica di grande poeta quando non ha scritto nessun verso? Il tizio che, finita la sua analisi, non "si autorizza", non solo in tutte le altre cose, ma a praticare come analista, è nella posizione del grande poeta che non ha mai scritto un verso. Cioè, non se ne sa nulla, come del cavaliere della fede. Potrà anche essere un grande poeta, ma costituisce anche un non senso il parlarne, perché non potendo essere riconoscibile la sua qualifica, non si pone nemmeno la questione di riconoscergliela. La questione del riconoscimento e dell'autorizzarsi, così come l'ho impostata questa sera, si pone soltanto a partire dal fatto che qualcuno si autorizza esplicitamente a professare la psicanalisi. Coloro che non lo facciano, noi manteniamo aperta la possibilità a priori che possano essere nella stessa posizione. Solo che non possiamo riconoscerlo, e quindi, affari loro di rendere riconoscibile oppure no la posizione in cui si trovano, e questo senza nessun pregiudizio né da una parte né dall'altra.

P. ZARETTI: Quella questione del riconoscimento mi sembrava un po' confusa, un po' problematica. L'atto dell'autorizzarsi che implica un'uscita, diciamo dalle regole, stando ai criteri generali è sicuramente un "peccato". Però qual è il passaggio attraverso cui, una volta fatta questa operazione, in questo generale si può rientrare? Kierkegaard risolve il problema egregiamente proprio perché non ci rientra.

Certo.

P. ZARETTI: Il problema enorme della psicanalisi, il suo paradosso radicale, è proprio questo qui.

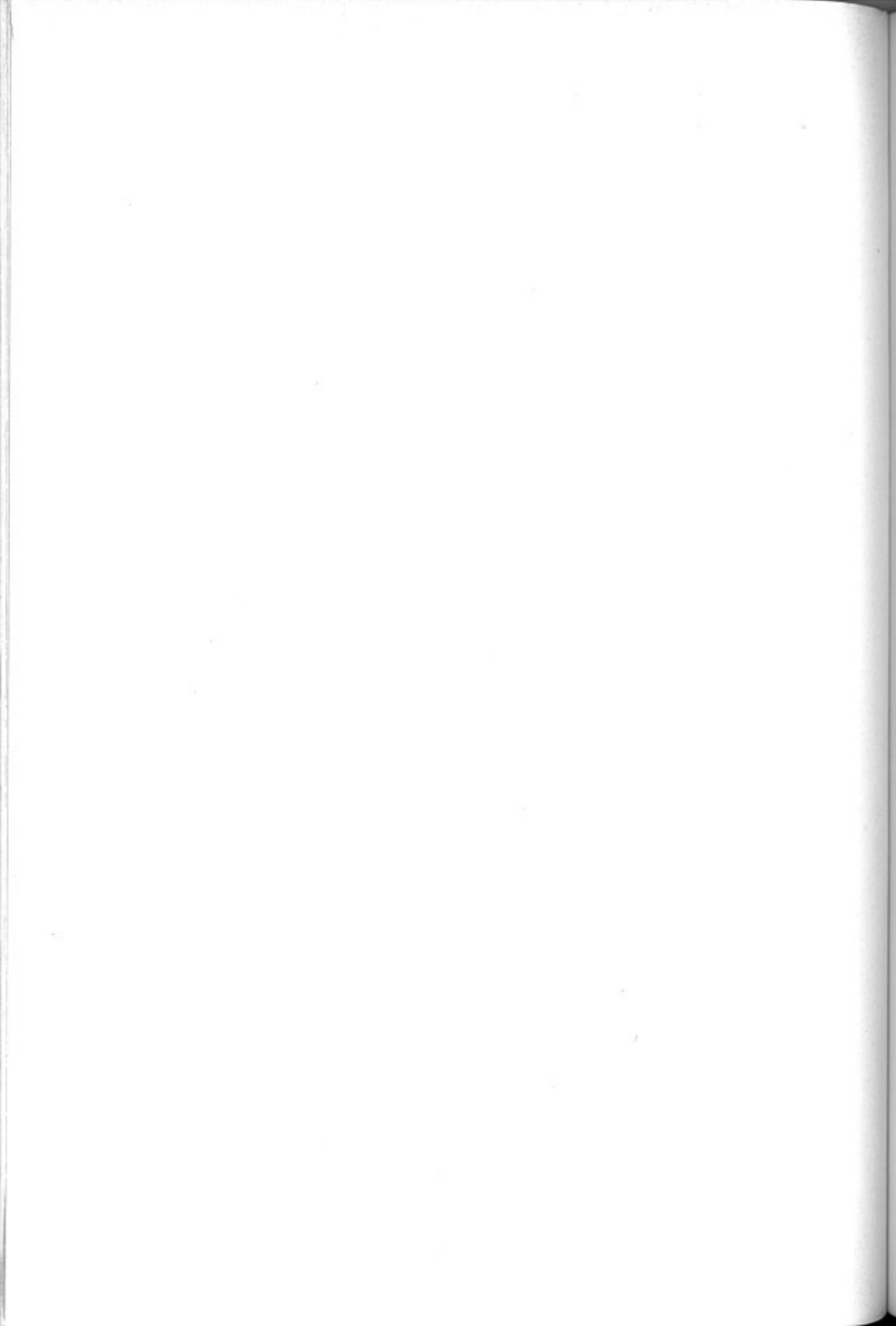
Insomma, lei si chiederebbe, se capisco bene, a che cosa serve la istituzione psicanalitica. Direi che serve a non mancare il tempo della rassegnazione. Perché lei ha giustamente detto che bisogna uscire dal Generale. D'accordo che bisogna uscirne, ma bisogna esserci anche entrati. Allora il livello della istituzione serve a questo: a consen-

tire di poter entrare nel Generale prima di uscirne.

5 maggio 1983.

4.

IL DESIDERIO DELL'ANALISTA



XX.

"Tecnica" e desiderio dell'analista.

Ho invitato stasera a tenere il seminario Carlo Viganò, che ci parlerà sul tema "tecnica e desiderio dell'analista".

C. Viganò:

1.

Vorrei fare qua una serie di considerazioni che, senza troppa elaborazione, ho tratto da un seminario, che si è fatto a Milano, il cui titolo era "Tecnica e desiderio dell'analista". Queste considerazioni quindi vertono su questo termine, su questo modo di dire introdotto da Lacan: il desiderio dell'analista. Il fatto che esse non siano molto organizzate ritengo che sia legittimato dal fatto che qui ci si trova comunque in un seminario. L'impressione che ho ricavato dal lavoro che si è fatto su questo tema è che ci sia qualcosa di inevitabile nel mettere a tema il desiderio dell'analista, in questo momento della psicanalisi, grazie al contributo che Lacan ha dato all'esperienza analitica. E con questo dico già qualcosa che mi pare significativo: primo che ci sia dell'inevitabilità, quindi qualcosa che richiama quasi una logica del necessario, precisamente come questa modalità concerne una logica dell'analista; anticipo che questa logica dell'analista mi si presenta, cercherò di presentarla, come strettamente articolata, connessa con quella che viene detta una logica del fantasma. Secondo, ho detto: mettere a tema il desiderio dell'analista. Che questo costituisca un tema già fa questione; che cos'è questo desiderio, questo tema? E' un concetto? Quale forma ha, quale contenuto ha questo desiderio dell'analista? Questione che non si può risolvere equiparando<sup>18</sup> alle cosiddette formazioni dell'inconscio. Il desiderio dell'analista, in altri termini, non è un punto di coincidenza di forma e contenuto, quali sono ad esempio il lapsus, la dimenticanza, il sogno. E' un tema che ha piuttosto a che vedere con una strut-

tura della clinica, a partire dall'operazione che la psicanalisi ha prodotto nella clinica. Non è un tema rintracciabile, diciamo così, nella clinica spontanea, non è una formazione dell'inconscio, non è nemmeno un quadro clinico, una posizione di cui si possa isolare una struttura di sintomo. Direi che dare uno statuto a questo desiderio è un problema non da poco e, in fondo, è questo che muove l'interesse anche di quanto ho cercato di mettere assieme.

Si potrebbe dire, usando un termine del linguaggio corrente, che il desiderio dell'analista sia una "dimensione". Lacan su questo termine "dimensione" faceva una serie di giochi omofonici permessi dal francese. Parlava della dimensione come della dite - mansion che si potrebbe tradurre, mantenendo il femminile: detta mansione, o, al maschile: il detto-mansione. Mansione che viene da manere, qualcosa che rimane, sarebbe un dicta manent, la dimensione se è legata al detto. Ecco, scomponendo così, usando questo gioco della dimension, credo che si dica qualcosa che può avvicinarsi alla struttura del desiderio dell'analista, qualcosa per cui c'è del detto che rimane, un detto che rimane pur non potendosi scrivere.

Una delle cose che più venivano ribadite in questo seminario di Milano fu che caratteristica della tecnica analitica è l'impossibilità, che Freud segnalava, di scrivere un trattato, un manuale di tecnica. Dell'atto analitico, dell'interpretazione analitica c'è una impossibilità a scrivere, cioè a porre un atto dell'atto. Di questa impossibilità val la pena segnalare la natura, perché non è in fondo così evidente, c'è chi più o meno ingenuamente si è provato a scrivere l'atto analitico, per esempio un analista con cui mi sono incontrato (o scontrato!), un certo Lai, è ricorso all'artificio di registrare le sedute. Mi sembra di aver capito, proprio con questo intento: una seduta registrata può essere trascritta, così il detto di una seduta viene scritto. Che questo non sia in realtà il far permanere qualcosa dell'atto analitico, potete, credo, abbastanza facilmente vedere, se mettete a confronto che cosa può essere il riascolto di una seduta

analitica registrata e trascritta rispetto a quello che nel nostro ambiente si chiama una supervisione o un controllo. L'ascolto di un altro orecchio, di un altro analista, di ciò che si è detto in una seduta. Se fate questo paragone vi renderete conto di quali effetti differenti ci siano nel riascolto che sembrerebbe più realistico, quale quello che si può ottenere con la registrazione al magnetofono, rispetto a questo secondo ascolto che l'analista supervisore offre. Mi sembra evidente che il tempo reale della registrazione al magnetofono non renda appieno qualcosa che chiamerei, se permettete il bisticcio, il reale del tempo. Per mostrarvi che c'è del reale del tempo che il magnetofono non rende necessariamente, vi invito a supporre un lapsus di ascolto da parte dell'analista: non è detto che nel riascolto dal registratore non si ripetesse e quale come lapsus di ascolto. Sto dicendo qualcosa che già Freud osservò quando relazionando del caso Dora, a giustificazione del fatto che in quello scritto non rendeva conto della tecnica usata, diceva: non posso scrivere le catene associative prodottesi in questo caso e al tempo stesso scrivere della tecnica che ho impiegato. C'è una contemporaneità che è appunto quel reale che la scrittura non permette di trascrivere. Una contemporaneità dunque che, se non può essere risolta dalle accelerazioni che l'elettronica rende possibili, l'ascolto del supervisore può invece catturare.

In supervisione si può mettere in evidenza questo qualcosa dell'atto analitico, dell'interpretazione e dei suoi effetti, segnalando che il reale di questo tempo è un reale che si conserva, un reale strutturale, che non è un reale che si è perso per il passare del tempo cronologico.

Questa premessa sulla questione del desiderio dell'analista mi serviva a collocare il carattere di ironia o, se si vuole, di sfida, che è contenuto nella formulazione stessa di questa espressione lacaniana. E' una sfida formulare che ci sia un desiderio di cui si possa parlare altrimenti che non secondo il modo di farne un sintomo. Sape-



te bene che parlare di un desiderio è per definizione un elemento sintomatico. Il nevrotico non fa che parlare del "suo" desiderio, e con questo non realizza che una metafora di questo desiderio, camuffamento o mascherata che ha la struttura stessa del sintomo. La sfida che mi sembra contenuta nella formulazione lacaniana è che ci sia un desiderio di cui si possa parlare senza fare sintomo, senza, in altri termini, operare una mascheratura di desiderio.

2.

Potrei, a questo punto formulare una sorta di ipotesi, una tesi insomma. Credo che parlare di desiderio dell'analista, come ho detto, abbia a che fare con il tempo. Potrei formulare così la questione: il desiderio dell'analista è organizzato come una costruzione, è una costruzione che trova il suo fondamento nel fantasma. Una costruzione che ha il suo fondamento nel fantasma vuol dire in qualche modo - questo cercherò di contornare, di mostrare - che si tratta di una costruzione che non contiene in se stessa il fantasma, perché avere il fantasma come fondamento, per la struttura stessa che il fantasma ha nel dire, comporta che il fantasma sia escluso da questa costruzione, dal dirsi, per lo meno, di questa costruzione. Quindi è un fondamento che si autoesclude, meglio: un desiderio che si dice come costruzione defantasmaticizzata. Questa è la tesi che cercherò di illustrare mettendo in relazione questa costruzione del desiderio dell'analista con alcuni elementi dell'esperienza psicanalitica, in particolare con la teoria, con la resistenza, con la clinica, con la formazione e conclusivamente con la struttura del fantasma.

Comincio a mettere in relazione la questione del desiderio dell'analista con la teoria. A proposito della teoria nell'esperienza analitica, si sa, credo che più o meno tutti voi sappiate come la storia del movimento psicanalitico abbia portato a delle posizioni che si possono, nel loro limite estremo, schematizzare nelle seguenti: una tendenza è

quella di fare senza la teoria, la teoria è come qualcosa che nella esperienza analitica è da buttar fuori, da eliminare. Notate come questo "fare senza" si avvicini a quanto dicevo prima a proposito del fantasma. Una seconda posizione ha il suo limite nell'affermazione che l'analista deve arrivare ad usare la teoria come finzione, è anche il titolo di un libro della Mannoni, Théorie comme fiction, che si può tradurre tale e quale "come finzione". Si avvicina molto alla precedente, all'arrivare a farne senza. La terza posizione, che è quella più corrente, è che la teoria, per opportunità, in questo caso, detta "teoria classica", debba subire delle modificazioni, cioè che ogni analista ha da modificare la teoria, ha in qualche modo da reinventare, da fare la propria teoria. In questo caso pensate all'esempio di Kohut uno di quelli che ha più modificato, a più riprese, la teoria nel senso di modificarne la struttura portante. Ecco, credo che tutte queste tendenze rispetto alla teoria nell'esperienza analitica abbiano a che fare con questa costruzione che chiamiamo il desiderio dell'analista. Cioè la tendenza a far senza teoria, ad usare la teoria come finzione, a modificare la teoria "in proprio", semplicemente ciò che tutte e tre queste posizioni tendono a fare è una sorta di scambio per cui viene attribuito, alla fine, qualcosa dell'ordine dell'artificio, quindi del non essenziale, anziché al dispositivo come tale della terapia analitica, della cura analitica, alla teoria. Tutte queste tre posizioni equivalgono in fondo a dire: nell'esperienza analitica, nell'esperienza della cura analitica c'è qualcosa che è artificiale, e questo artificio è la teoria, è la metapsicologia. Noi siamo abituati con Lacan a considerare l'elemento artificiale della cura analitica come qualcosa che è propria al dispositivo (questo è il termine che usa Lacan), dispositivo che si fonda sulla regola fondamentale, sulle libere associazioni. Se poi ne nasce un amore, un innamoramento, esso viene rapidamente sottoposto alla prova di realtà, diciamo così: della vita quotidiana, che noi sappiamo essere poi una prova che ha il suo agente nell'ideale dell'io. Che l'analizzante met-

ta in campo quella che Lacan chiama la più pura identificazione narcisistica, la più pura possibile, spaventa gli analisti, che, anziché intervenire con la loro arte e guidarlo attraverso le crisi identificatorie che si producono nel discorso dell'analizzante, rinunciano... all'analisi.

Ecco, di questo dispositivo e del suo esito è evidente che c'è in tutti questi autori un disagio rispetto a una certa artificialità che fa loro mancare l'occasione della verità. Questo disagio rispetto all'artificio viene in qualche modo deviato sulla teoria, viene attribuito alla teoria analitica stessa. Credo che, in questo senso, l'operazione lacaniana di rivalutare l'effetto di verità che nel dispositivo analitico si produce, permetta di scrostare dalla teoria questa imputazione. Il desiderio dell'analista, dunque, è qualcosa che si oppone a quel disagio che porta a un'imputazione della teoria. A questo livello, a proposito della teoria, credo che il problema che porta a quel disagio e a quella imputazione sia legato al modo particolare come la teoria funziona e si produce nell'esperienza analitica.

La teoria nell'esperienza analitica ha uno statuto assolutamente particolare, formalizzato, si può localizzarlo come qualcosa che sta tra questi due elementi: l'interpretazione e la costruzione. E' una sorta di tensione, qualcosa che ha le caratteristiche di un lavoro. Questo passaggio da interpretazione a costruzione ha una via di andata e una via di ritorno, non è solo dalla interpretazione alla costruzione, perché la costruzione è in qualche modo necessaria, indispensabile perché ci sia dell'interpretazione, è un'anticipazione che l'analista fa rispetto al movimento che si opera nella catena associativa del paziente, è una costruzione di quello che provvisoriamente l'analista intende della struttura fantasmatica del soggetto parlante. Questa costruzione è ciò che viene successivamente modificato dallo spostarsi della posizione del soggetto rispetto al significante, quindi del sintomo. Costituisce non tanto una guida, ma, direi, un contorno all'interpretazione. Si può anche dire che la costruzione sia dell'in-

interpretazione anticipata, salvo che nel proseguire del lavoro analitico la costruzione è sempre meno interpretazione anticipata ed è sempre più in qualche modo identica alla struttura del fantasma, cioè a ciò che nel paziente si ripete e non si sposta lungo la catena significante. La costruzione non è un lavoro propriamente dell'analista, anche se l'analista è nella posizione di poterla in qualche modo raccogliere, è il discorso dell'analizzante a costruirla attraverso le crisi identificatorie successive. Sono le sue proiezioni immaginarie, le sue proiezioni narcisistiche che danno il materiale della costruzione. Si può dire tale e quale che ciò che l'analizzante va dicendo nella sua analisi non è altro che una serie di costruzioni. Il lavoro dell'analista è quello di sistemare questa costruzione, di ridurla nei suoi termini elementari, non quello di produrla. E' l'analizzante che costruisce i suoi fantasmi. La teoria si pone dunque come il lavoro di andata e ritorno che sta tra questa costruzione successivamente sempre più pura del fantasma nel discorso dell'analizzante e l'interpretazione simbolica, che agisce sul significante. I mate i costruiti da Lacan sono lo strumento di questo lavoro. Collocare a metà strada come lavoro di questo va e vieni la posizione della teoria, mi sembra che soddisfi a quella esigenza che le posizioni limite, che ho citato, vengono a mancare: quella di non porre la teoria in analisi con uno statuto che la faccia funzionare come un sapere.

Sorgono diversi interrogativi a questo proposito, del tipo: questo lavoro tra interpretazione e costruzione ha due soggetti differenti? Infatti ho detto: la costruzione dell'analizzante e l'interpretazione dell'analista. Questo lavoro, che è lo spazio in cui io metto la teoria, che struttura di scambio ha, dato che coinvolge fisicamente due soggetti? Un altro interrogativo è quello che in genere muove tutte le critiche, anche dall'interno, alla psicanalisi: se in questo lavoro funziona un passaggio, di che tipo è? Tra i due soggetti impegnati in questo lavoro, analizzante e analista, il passaggio è del tipo che esiste normalmente tra insegnante e insegnato? E' un altro mo-

do di porre l'interrogativo su che tipo di scambio sia questo. Che il passaggio da analizzante ad analista non sia dello stesso tipo di quello che c'è tra insegnante ed insegnato, cioè quello per cui a un certo punto l'insegnato ne sa abbastanza per diventare a sua volta insegnante, che non sia di questo tipo il passaggio da analizzante ad analista, nel lavoro della teoria analitica, è precisamente un modo di porre la questione del desiderio dell'analista. Sapete tutti come a proposito di questo passaggio Lacan abbia proposto addirittura un tempo e una procedura che ha chiamato passee, che di questo desiderio costituisce non solo una sorta di interrogazione ma il tentativo, che dicevo all'inizio di dirne non sintomaticamente.

Un corollario di questa questione allora è: se il desiderio dell'analista sta nel luogo di produzione, nel luogo di lavoro della teoria analitica, che cosa ne è di quella struttura, questa si direi quasi struttura di tipo clinico, che Lacan ha messo in campo in modo sicuramente inedito sotto forma di insegnamento della psicanalisi? Lacan si è dedicato almeno da una certa epoca in poi fondamentalmente a un insegnamento. Insegnamento che, dicevo, ha una struttura clinica, per come Lacan stesso ne ha parlato. Come quando diceva di trovarsi, nel momento insegnante, nella posizione isterica, nella posizione dell'analizzante. Ecco, l'insegnamento è un luogo di produzione di teoria? Quindi un luogo che ha a che fare con il desiderio dell'analista? Questo ritengo che sia un corollario importante e nello stesso tempo dico subito che, secondo me, è proprio a questo livello che ci sono le più grosse linee di deviazione nel lacanismo. Nel senso che spesso e volentieri viene attribuito alla posizione e alla struttura dell'insegnamento della psicanalisi quel valore di messa in campo di un desiderio dell'analista, che come tale è proprio invece del passaggio da analizzante ad analista e di cui c'è, per lo meno, da fare qualche precisazione per dire che questo passaggio si riproduce nella situazione dell'insegnamento della psicanalisi. Questo nonostante che proprio le strutture attuali della trasmissione della psicanalisi porti-

no sempre più ad avvicinare la situazione dell'insegnamento con quella della cura, in senso stretto. E questo non solo per il fatto della partecipazione di analizzanti all'insegnamento e quindi, per questa vicinanza fisica, diciamo. Ma proprio nella posizione stessa di colui che si pone come insegnante necessariamente passa qualcosa dell'interpretazione. Nonostante ciò credo che questa equiparazione di insegnamento e passee, sia fonte di fraintendimenti se è posta come tale.

3.

Una seconda considerazione concerne il desiderio dell'analista e il tema della resistenza. Tema che è proprio della tecnica psicanalitica. E' infatti a proposito della resistenza che Freud ha scritto degli "scritti tecnici". Pensate ad esempio al concetto di "elaborazione della resistenza": è proprio il tema della resistenza e della elaborazione della resistenza che ha messo in campo l'interrogativo storico, che è ancora attuale, attorno alla tecnica attiva, all'agire nella tecnica. Tema messo in campo da Ferenczi e mai più smesso nel dibattito analitico. Tecnica attiva che tende significativamente a coincidere con (o a portarne in evidenza) un altro tema, che è quello della durata della cura; quindi tecnica attiva viene poi a voler dire tecnica di terapia breve. Credo che sarebbe abbastanza facile fare una stroncatura di queste tendenze della tecnica ad abbreviare la cura. Basterebbe dire che la terapia breve non fa che mettere in campo la resistenza dell'analista, il suo evitamento della castrazione. Queste sono cose anche già dette da altri. Mi interessava a questo proposito, su questo tema tecnico, notare come vi sia anche qui una corrispondenza, qualcosa che corrisponde alla elaborazione delle resistenze, e questo qualcosa è ancora riportabile a quella costruzione del fantasma di cui parlavo prima. Il tempo della elaborazione delle resistenze è in realtà un tempo che è il tempo proprio della costruzione. E allora questo tempo limite <sup>che</sup> trova, che struttura trova nell'esperienza anali-

tica? La soluzione più in voga, più usata - e anche qui la stroncatura sarebbe troppo facile - è quella che va sotto il nome di analisi del controtransfert. Questo tempo della elaborazione delle resistenze, della costruzione del fantasma, viene segnato, viene scandito nella tecnica corrente da ciò che viene chiamato analisi del controtransfert. Dico che sarebbe troppo facile obiettare a questa pratica, che poi è anche una teoria della tecnica, dicendo quello che ha detto Lacan, cioè che non c'è controtransfert che sia distinguibile dal transfert. Credo che questo non sia così misconosciuto da chi fa questa teoria del controtransfert. Credo che anche a questo livello sia quella particolare costruzione che è il desiderio dell'analista a poter discriminare qualcosa. Nel senso che, anche a voler chiamare analisi del transfert questa cosiddetta analisi del controtransfert, ciò che può funzionare come punto di riferimento è la posizione in cui, in questa analisi del transfert, l'Altro viene messo. E' a seconda della correttezza della posizione dell'Altro, che c'è o non c'è analisi del transfert. Il problema più che nominale di chiamarlo transfert o controtransfert, sta nella difficoltà tecnica di non far funzionare in qualche modo surrettiziamente una sorta di Altro dell'Altro, nell'analisi del transfert. Ciò che discrimina una posizione analitica da una posizione non analitica è che nell'analisi il discorso dell'analizzante, in quanto chiama in causa l'Altro, non trova, in questo chiamare in causa l'Altro, un Altro che si ponga come luogo da cui l'interpretazione viene fatta. E' nel luogo dell'Altro che l'interpretazione avviene, a partire, dicevo, dalla correttezza della posizione del luogo Altro che si stabilisce nella situazione analitica. Questa correttezza ha come fondamento che in questo luogo Altro non funziona come limite qualcosa che sia suturante. Questo luogo dell'Altro è un luogo che ha una beanza, che ha un taglio nel proprio interno. E' un luogo che quindi ha un limite che topologicamente non è descrivibile come un sacco, un contenitore. C'è un confine esterno di questo Altro, ma il limite che funziona nell'Altro è un limite che attraversa il campo dell'Altro.

La costruzione del fantasma si pone, può essere posta - e questa è la direzione della cura - come taglio in atto nel discorso dell'analizzante. Questo modo un po' astratto di trattare le cose analitiche (una specie di geometria del campo dell'Altro) ha, di fatto, una portata tecnica decisiva, perché pone tutto l'accento della questione tecnica su quanto dicevo anche in partenza, cioè sul fatto che la struttura di questo taglio in atto, cioè che il fantasma funzioni come taglio in atto, è una struttura di tipo temporale. Tempo della elaborazione delle resistenze e della costruzione del fantasma sono due tempi che sta alla direzione della cura di mettere in relazione. Di far sì che la costruzione del fantasma sia qualcosa che viene ad articolarsi, ma ad articolarsi nel senso di un taglio, con il formarsi della resistenza. Se c'è un'abilità tecnica dello psicanalista è in questa scelta di tempo, quello che Freud esprimeva quando diceva che l'interpretazione deve avvenire nel momento in cui si sta formando una resistenza, né prima né dopo. Perché il momento della formazione della resistenza è il momento di viraggio, diciamo, della relazione tra conscio e preconsciouso.

4.

Un ulteriore punto lo propongo come: desiderio dell'analista e clinica. Qui cercherò di essere assolutamente telegrafico. Credo che a proposito della clinica nel senso più stretto di nosografia analitica, la questione della costruzione che abbia come fondamento il fantasma si pone nella sua relazione con ciò che non è sintomo nevrotico. In fondo la teoria del fantasma è una teoria che Freud ha costruito, si potrebbe dire, usando il modello della situazione nevrotica. Si può articolare il fantasma di seduzione dell'isteria con il fantasma ossessivo, inteso come il fantasma della scena primaria con il fantasma fobico, inteso come angoscia di castrazione. Queste strutture fantasmatiche sono più difficilmente reperibili quando ci si allontana dal-



la situazione nevrotica, dal gioco della rimozione. In particolare io sottolineerei questi due elementi: uno che si presenta nella esperienza clinica (non sto facendo una distinzione di casi nevrotici rispetto ai casi perversi o psicotici) : nel corso della cura con i nevrotici si può mettere in campo qualcosa del transfert, che mette il soggetto in una struttura avvicicabile alla struttura stessa della fobia; questo succede, è una questione, anche qui, di tecnica analitica. La nevrosi di transfert può portare l'analista a diventare in qualche modo oggetto fobico. Questo capita molto più frequentemente di quanto si possa pensare. Che nella situazione di transfert l'analista venga a porsi come oggetto nella posizione facente le veci del significante paterno, mette in campo tale e quale una struttura di relazione fobica. Questa eventualità è incentivata da un certo discorso tradizionale nel movimento analitico a proposito della passività dell'analista. Direi anzi che tale posizione è inevitabile, se questa strana idea della passività dell'analista diventasse un assunto dell'analista stesso. Cioè l'analista nel momento in cui si concepisse come passivo, come inerte, non può che indurre una struttura fobica nella relazione. Ma una trasformazione fobica della struttura di transfert fa sì che l'analista si ponga - venga posto dalla fobia dell'analizzante - nel luogo, nella posizione del perverso...Cito questo tipo di esito non tanto per segnalare un errore tecnico, ma come le strutture cliniche che siamo abituati ad attribuire, un po' antropomorficamente, a dei soggetti, per cui si pensa al fobico, al perverso e via di seguito, sono strutture che nella terapia analitica possono mobilizzarsi, in qualche modo crearsi proprio per effetto del dispositivo analitico.

Una seconda questione, che si pone a livello della clinica, è relativa alla struttura psicotica. Essa si riproduce o si produce nella situazione analitica, ad esempio quando l'analista si esimesse dal fare la teoria come lavoro proprio, come quel lavoro che sta tra la costruzione del fantasma e l'interpretazione o usasse nell'interpreta-

zione, tout court, la teoria esistente. In altri termini un'interpretazione che utilizzasse una teoria in qualche modo già fatta precedentemente, come tale, realizza una struttura clinica di tipo psicotico, sub specie delirio, cioè un'interpretazione di questo tipo è una espressione delirante. Anche questo, al di là del vederlo come errore tecnico, è qualcosa che può tendere a farsi metodo, a stabilizzarsi, cioè a creare una struttura analitica come tale di tipo delirante. E' uno dei motivi che spinge quei famosi analisti, che ho citato all'inizio, a dire che della teoria bisogna sbarazzarsi o farne finzione e via di seguito. Perché non bisogna comunque dimenticare che necessariamente l'interpretazione si appoggia a qualcosa che è dell'ordine del dire. Credo che, nonostante certi artifici lacaniani di intervenire con qualcosa che sia il più possibile smarcato rispetto ad un'enunciazione, resta il fatto che un intervento analitico ha tutti i caratteri di un enunciato: Magari non verbale, ma non per questo non significante. Ora l'analista, nell'operare un'interpretazione simbolica, nell'operare un intervento sul significante, in qualche modo deve dimenticare la teoria in quanto codificata. L'analista deve intervenire sul significante come si presente nel discorso dell'analizzante. Questo può voler dire da parte dell'analista - faccio il caso estremo - dire degli strafalcioni teorici, dire delle cose condannabili dalla teoria codificata. Questo non è sempre agevole.

Ho citato queste due formazioni cliniche nella cura, quella di una perversione e di una fobia e di un delirio che si producono nel dispositivo analitico, per mostrare come il desiderio dell'analista si pone in una vicinanza particolare con queste formazioni cliniche, addirittura nosografiche. Il desiderio dell'analista più che costituire qualcosa che si opponga alla costruzione di una fobia, di una perversione o di un delirio analitico, direi che si può definire come un elemento di diagnosi in atto nella terapia.

Arrivo a un punto conclusivo - perché qualcosa sulla formazione l'ho già detto - conclusivo a proposito del fantasma e del posto che

mi sembra occupi la costruzione del fantasma in questo ... fantomatico desiderio dell'analista. E del fantasma, della sua costruzione, della sua articolazione, richiamo un elemento che ad esempio Lacan ha messo in luce in quello scritto intitolato: Risposta a Daniel Lagache, quando utilizza lo schema ottico per dire che la costruzione del fantasma ha la struttura, nel discorso, di un limite dell'immaginario, che cioè il fantasma è ciò che in qualche modo fa buco nell'immaginario, ciò che non è specularizzabile. Se ricordate come Lacan scrive l'algoritmo del fantasma:  $\$ \diamond \underline{a}$ , ebbene, l'oggetto  $\underline{a}$  è la struttura stessa della mancanza nell'immaginario non è specularizzabile, non esiste immagine, nessuno ha mai visto l'oggetto  $\underline{a}$ . Quindi la struttura del fantasma nell'immaginario fa da limite, gli dà quindi una strutturazione. La costruzione del fantasma articola, nel luogo dell'Altro, nel luogo in cui l'analizzante parla, questa struttura di buco immaginario. La articola, Freud dice, come una frase. La posizione dell'analista, ciò che fa la logica dell'analista, è quella logica che integra questa costruzione del fantasma, questa frase che si va costruendo nel discorso dell'analizzante. Si integra come sapere supposto, determinando di questa costruzione quello che è stato chiamato un attraversamento. Logica che si può chiamare dell'attraversamento. E' un sapere supposto circa il testo di quella frase che si va costruendo, sapere circa un testo supposto. Ecco, questa logica dell'integrazione della struttura grammaticale del fantasma, di questo limite nel visibile, questa logica ha una struttura che è quella che Lacan ha individuato a suo tempo come tempo logico. E' quella logica che viene a far essere un fantasma come fondamentale.

Questo è l'assunto freudiano, che ci sia un fantasma fondamentale. A mio parere con gli strumenti lacaniani si può dire che è in una struttura di tempo logico che un fantasma viene a porsi, in un'analisi, come fondamentale. Un fantasma è una costruzione che non preesiste all'analisi, cioè una costruzione che si fa in analisi, la logica dell'analista rispetto a questa costruzione è di portare questa costruzione a

porsi come fondamentale. Questo porsi della costruzione fantasmatica come fondamentale avviene in una struttura di tempo logico, questo è ciò che ci mette di proprio l'analista. Egli stabilisce un tempo di conclusione di questa costruzione, dei tempi di conclusione che saranno efficaci se si adegueranno ai tempi della resistenza. Questa logica dell'analista, questa logica che interviene nel determinare dei tempi logici nella costruzione del fantasma, vive, si alimenta di qualcosa che chiamerei un'altra costruzione ed è la costruzione che è propria dell'analista, una costruzione che chiamerei defantasmaticizzata. In altri termini, questo intervento, questo qualcosa di proprio che l'analista mette, che fa sì che la struttura del fantasma abbia una logica, è una costruzione di secondo grado, costruzione senza fantasma. L'analista può introdurre questa logica nella costruzione fantasmatica del paziente grazie ad una costruzione che da qualche parte si è fatta come costruzione defantasmaticizzata. Defantasmaticizzata nel senso che si tratta di una costruzione che il fantasma ha posto come fondamento, come fondamentale. E' questa costruzione defantasmaticizzata che permette all'analista l'anticipazione logica del suo intervento. Questa costruzione defantasmaticizzata, costruzione che ha espulso dalla costruzione stessa il fantasma "proprio" dell'analista<sup>mi sembra</sup> che sia un possibile modo di indicare la questione del desiderio dell'analista.

Che questa costruzione defantasmaticizzata sia trasmissibile è, credo, non solo la questione della passe, ma è, almeno dagli accenni che ne ho fatto, la questione come tale di questo momento della psicanalisi. L'indicarla sotto forma di desiderio dell'analista, a mio parere, ha il vantaggio di quello che dicevo all'inizio di questa provocazione, di indicare qualcosa delle vie attraverso cui si può tentare questa trasmissione. Si tratta di trasmettere un desiderio, e questo, dicevo, contiene un'indicazione, la strada da percorrere è segnata per negativo, cioè non è la strada del sintomo. In termini più folkloristici si può dire che questa è la storia da scrivere-

si, dove sia "storia" che "da scriversi" è da mettersi tra virgolette, perché credo che a questo punto sia evidente che, se è "storia" è una storia assolutamente inedita, una storia di tempo logico, quindi di reale del tempo; e che sia "da scriversi" è altrettanto da mettersi tra virgolette perché, da quanto si è visto, si dovrebbe trattare di una ben particolare scrittura che può trasmettere qualcosa di questa costruzione.

E. PERRELLA: - Mi sembra che le cose che diceva adesso Viganò vanno per noi nel senso stesso di alcuni dei problemi che abbiamo affrontato quest'anno nel seminario e nello stesso tempo ci consentono di abordare l'ultimo dei quattro punti che avevamo messo in programma all'inizio dell'anno, cioè precisamente quello del desiderio dell'analista, che adesso nei seminari che ci restano cercheremo di riprendere.

C. VIGANO': - Quali erano i quattro punti?

E. PERRELLA: - Il primo quello del transfert, il secondo la questione dell'interpretazione, il terzo riguardava la fine dell'analisi. Viganò ci ha dato un vero e proprio indice ragionato delle questioni sollevate dal tema di ciò che si chiama il desiderio dell'analista e questi problemi cosiddetti tecnici mi pare che ci aprano un campo di lavoro. Io avrei molte cose da chiedere di specificare a Viganò, vorrei comunque prima sentire se c'è qualcun altro che desidera fare qualche osservazione. Se non c'è nessuno che vuole intervenire subito, porrei intanto una questione che mi sembra riguardare l'ipotesi di fondo da cui sei partito, e che mi sembrava particolarmente stimolante, cioè questa definizione del desiderio dell'analista come costruzione. Mi pare che tu dicessi che la costruzione è fondamento del fantasma e che è appunto tale perché al di là del fantasma, esterna al fantasma. Mi pare che si ponga tutta una serie di questioni attorno a questo tentativo di approccio. La prima potrebbe essere questa: in che modo tu utilizzi questo termine "costruzione" riguardo al concetto di desiderio dell'analista? Mi sembrava di capire che ne parlassi come di

una sorta di ipotesi teorica.

C. VIGANO': - Questo è il grosso problema, perché credo che appunto, per parlare, non si può fare a meno di usare i concetti quindi in qualche modo anche questo concetto così poco concettuale di "desiderio dell'analista": Un desiderio non è un concetto, però in qualche modo avrà necessariamente il destino di tutte le formulazioni che si fanno, cioè di essere usato anche concettualmente: E' chiaro che a proposito di questo strano concetto, è qui che si pongono tutte le questioni, ma mi sembra che con strumenti lacaniani, sia abbastanza garantito che usare anche concettualmente l'espressione "desiderio dell'analista" implichi una specificità e cioè una posizione, una pregnanza nel reale. In questo senso forse si può fare una sorta di analogia con l'altra invenzione lacaniana: quella del "concetto" di significante. In fondo, se lo strumento del significante è così utilizzabile è proprio perché già il concetto di significante ha una pregnanza reale, perché Lacan mette il significante dalla parte della causa materiale. Credo che forse, se la concettualizzazione del desiderio dell'analista può essere un passo ulteriore rispetto al termine di significante, è perché si pone a livello dei concetti di cui la teoria non può fare a meno, perché si pone come una sorta di al di là del significante, in quanto "desiderio dell'analista" in qualche modo si distanzierebbe ancora di più dalla connotazione simbolica che il significante contiene. Si distanzierebbe dalla connotazione simbolica, credo, nel senso di un'operazione che Lacan da qualche parte chiama un secondo taglio nel toro. Cioè se il significante indubbiamente opera un taglio, un taglio tale per cui il simbolico viene ad articolarsi con l'immaginario in un modo nuovo, rispetto a quello che avveniva nel discorso tradizionale, nel discorso filosofico, si potrebbe pensare al desiderio dell'analista come l'operatore di un secondo taglio, che sarebbe quindi un taglio nella stoffa dell'anello simbolico, tale da articolare il reale con il simbolico.

A. DELLA VALLE: - Mi scusi un momento. A me sembra che siano due gli usi che lei fa della parola "costruzione". C'è una sua ipotesi che è quella che il desiderio dell'analista sia una costruzione che non contiene fantasma, cioè una costruzione defantasmaticizzata; per l'altro verso poi lei, nella complessità e nella vastità della sua esposizione, recupera il concetto freudiano e lacaniano di costruzione. Ma allora il problema era anche di vedere se a questo termine "costruzione" lei dà un significato particolare che, mi pare, sia sulla linea della topologia.

C. VIGANO': - E' un problema vicino a quello di prima. Cioè c'è da chiedersi perché uso questa stessa parola "costruzione", anche se con l'aggiunta di "defantasmaticizzata", quindi, in qualche modo, usando lo stesso termine freudiano di costruzione, quasi in una antitesi rispetto all'uso freudiano. Posso dire che tutto questo va nella direzione dello spostamento della costruzione verso il discorso dell'analizzante; il termine "costruzione" è centrato sull'articolazione di questa famosa frase che sarebbe il fantasma. Ora, perché usare lo stesso termine "costruzione" per indicare qualcosa che si pone in un'oltre rispetto a questa costruzione del fantasma, ma al tempo stesso ne segna in qualche modo la logica, dicevo, quindi la direzione? L'ipotesi è che non si tratti di due logiche differenti. Ci sono arrivato, come dire, portato dai fatti. Se la via è buona la tengo, se invece è fonte di confusione ed è più chiarificante distinguere due logiche, la logica dell'attraversamento del fantasma ed una dell'oltre, si dovrà imporre.

E. PERRELLA: - Forse il rischio che ci potrebbe essere nel tenere questo termine "costruzione" riferito al desiderio dell'analista è di avvicinarsi, diciamo così, al tema dell'analista sicuramente dal punto di vista che tu hai privilegiato in questa esposizione, cioè quello di farne una sorta di operatore di tutta una serie di operazioni cosiddette tecniche (quindi interpretazione, costruzione, la stessa struttura clinica). Mi chiedo se il rischio in questo caso non possa essere quello di una specie di nominalismo del desiderio dell'analista,

il che potrebbe forse trascurare un aspetto che pure in Lacan mi sembra importante, quando dice, per esempio,<sup>che</sup> in definitiva la molla di ogni analisi, ciò che dà la spinta nell'analisi, è il desiderio dell'analista. Che poi è ciò che in qualche modo l'analizzante avverte a livello della presenza dell'analista. In un certo senso la presenza reale dell'analista viene colta a livello di questo "che vuoi?" in cui l'analizzante si interroga per l'appunto sul desiderio dell'analista. D'altra parte, se in Lacan c'è chiaramente un concetto del désir, del desiderio in quanto tale, quando parla del desiderio dell'analista non specifica poi se bisogna intendere come desiderio dell'analista qualche cosa che sarebbe poi di un registro completamente diverso da quello del desiderio in quanto strutturato dal fantasma.

C. VIGANO': - Io credo che, sicuramente, sono stato portato un po' dai fatti; diciamo così, ad esempio io avevo provato a pensare di usare il termine "decostruzione", cioè una costruzione che poi va decostruita. Sarebbe più vicino all'immagine che si ha di cos'è una costruzione. Una costruzione che va superata, va tolta di mezzo insomma. Quindi nei termini di una teoria della costruzione analitica, sarebbe più logico dire che c'è una costruzione che però è temporanea e poi va decostruita. Però questo copre un po' i riferimenti che ho fatto alla tecnica e a come nel movimento psicanalitico questa questione è stata affrontata dalle scuole. Questi riferimenti mi hanno portato a valorizzare di più la coassialità e la coestensività di questa decostruzione con la costruzione stessa. Proprio in riferimento, ad esempio, al "senza teoria", all'analisi del controtransfert, questi modi di decostruzione che non riescono a far altro che a riprodurre una temporalità lineare, per cui l'analista una volta che è "diventato" analista può in qualche modo fare a meno di essere analista per decostruire ciò che si produce nella seduta. Mi sembrava di dover valorizzare una certa coestensività, perché mi sembra di leggerla nel modo stesso in cui Lacan pone la questione del processo analitico come tale, per cui c'è costruzione del fantasma solo se il discorso dell'ana-



lizzante incontra questo elemento che in qualche modo si è sbarazzato del fantasma, questo desiderio che non ha bisogno del fantasma per dare consistenza alla fuggevolezza del desiderio, all'evanescenza del desiderio. Quindi, mi sembrava di dover valorizzare, per evitare questi dualismi che si pongono a livello tecnico e anche clinico, che la formazione del fantasma può avvenire se c'è al tempo stesso decostruzione, cioè la contemporaneità di questi due processi. Nell'undicesimo seminario Lacan descrive l'otto interno, per cui la realtà sessuale è un primo lobo e il secondo lobo è, il discorso inconscio, l'elemento significante del discorso inconscio. Il desiderio dell'analista lo colloca sulla frontiera, sul taglio grazie a cui si può fare questa figura topologica dell'otto interno. Questa struttura di taglio del desiderio la cita a proposito del caso di Anna O. Dice che lì si vede già all'opera il desiderio freudiano, in quel caso il desiderio dell'analista, nel momento in cui, quando Breuer lascia Anna O, Freud dice a Breuer: ma in fondo questo amore è tutto dovuto al transfert. Mi sembra che vedere all'opera fin dall'inizio questo desiderio sia decisivo per non prestarsi a dualismi temporali nella questione analitica. Non so se invocare una costruzione defantasmaticizzata come una sorta di negativo che permette il positivo della costruzione sia sufficiente, però sicuramente va salvata questa contemporaneità, per cui ad operare è un tempo logico.

E. PERRELLA: - In effetti mi sembrava di poter ricavare da quello che dicevi una specie di definizione, come se il desiderio dell'analista fosse la negativa del fantasma.

C. VIGANO: - La negativa del fantasma in quanto articolato.

E. PERRELLA: - Il fantasma in quanto articolato, costruito, questo mi sembra interessante, perché permette appunto di non cadere in una concezione per cui il desiderio dell'analista potrebbe diventare il desiderio "vero" e il desiderio del fantasma, cioè il desiderio sessuale, un desiderio "falso". Un altro punto da toccare, e che mi sembra

andare in questa direzione, è quando dicevi che le strutture cliniche (isteria, fobia, ecc.) includono il dispositivo analitico, quindi la presenza dell'analista stesso. Questo mi sembra importante proprio perché potrebbe dare la possibilità di costruire una clinica psicanalitica che non sia completamente empirica, diciamo così, ma che potrebbe costruirsi a partire da alcuni elementi chiave dell'esperienza stessa, quindi aiutando a porre nette distinzioni tra quella che è la nosografia psichiatrica e quella che potrebbe essere la nosografia analitica, che spesso si confondono in modo poco chiaro proprio perché nella nosografia psichiatrica evidentemente non v'è traccia di questa presenza del dispositivo analitico. Qui ci sarebbe tutto un lavoro, mi pare, che si potrebbe fare.

C. VIGANO': - Sì, perché a livello della tecnica, della pratica, è sicuramente incommensurabile il danno che viene dal dualismo. Proprio l'esempio di Ferenczi è quando parla per la prima volta di tecnica attiva, che poi vuol dire che introduce nella tecnica proibizioni e prescrizioni...

A. Della VALLE: - Ma "tecnica attiva" in Ferenczi non vuol dire solo questo. Secondo me, è attivo l'analizzante. Nel caso che racconta in questa sua maniera così fantasiosa e sintetica, lascia fare in qualche modo all'analizzante; mi pare che spesso si intenda per "tecnica attiva" qualche cosa di abbastanza limitativo rispetto a quello che Ferenczi intendeva.

C. VIGANO': - Ho in mente il caso che lui cita di questa isterica che faceva dei movimenti che lui ha interpretato come onanistici. Nonostante l'interpretazione questo agire da parte della paziente continuava e secondo lui impediva l'affiorare dei ricordi e allora l'espressione che usa Ferenczi è: ho provato, mi son posto il problema di proibirle questi movimenti, per riaprire la strada al ricordo del fantasma patogeno. Ora, è chiaro che lì in nuce ci sarebbe l'idea che il fantasma è patogeno indipendentemente dal desiderio dell'analista. Questa è tutta una questione freudiana, cioè se il fantasma è patogeno, cioè è fon-

damentale perché è il desiderio dell'analista che lo rende fondamentale. E' la stessa questione della realtà storica della scena di seduzione: non c'è un fantasma patogeno preesistente all'analisi. In qualche modo credo che forse il concetto di desiderio dell'analista può aiutare a mettere in struttura questo elemento per cui il fantasma è patogeno, è fondamentale, cioè assume tutto il suo peso di trauma reale in qualche modo perché c'è presenza dell'analista, quindi di una logica del fantasma.

19 maggio 1983.

XXI.

Al di qua e al di là del fantasma.

L'unico modo rigoroso di parlare della clinica psicanalitica, dopo Lacan, è di farlo a partire dall'etica della psicanalisi: è all'interno di questo che mi appare più come un compito da svolgere per qualche anno, che come qualcosa di già assodato, che il seminario di quest'anno voleva porsi come una sorta di introduzione generale, per aprire il problema e non per giungere a delle conclusioni.

1.

Cerchiamo dunque, dopo questo preambolo, di riprendere il filo del nostro discorso che, alcuni seminari fa, si era intrecciato col filo portoci da Kierkegaard. Cosa ci ha insegnato la lettura del suo testo? Senza dubbio alcune cose sul rapporto tra l'etica e il tempo. Che tra etica e tempo ci sia un rapporto mi sembra qualcosa di non scontato e su cui anzi la filosofia ha avuto ben poco da dire: se ci poniamo il problema di leggere dei testi filosofici non è certo per fare della filosofia. Mi pare che la filosofia non si sia mai posta il problema del rapporto fra etica e tempo, dal momento che il suo tentativo è stato quello di fondare l'etica in un a priori che si ponesse al di qua del tempo, il che è ciò che, in Kant per esempio, segna la divergenza fra Critica della ragione pura e Critica della ragione pratica. Alla filosofia, tuttavia, non è sfuggito mai il carattere contraddittorio, paradossale, dell'imperativo etico, ed è questo che ritroviamo pari pari nella psicanalisi, in ciò che Freud dice del superio. Il primo passo per giungere a porsi la questione etica è di notare che in ogni caso il soggetto dell'etica è posto di fronte ad un compito definito dal dovere di mediare (e uso qui "mediare" in un senso del tutto improprio) tra due cose non mediabili nel senso della me-

diazione dialettica. Per questo mi sembrava importante il contributo di Kierkegaard, il suo tentativo di articolare una dialettica che vada al di là del concetto hegeliano di mediazione. Queste due esigenze di segno contrario sono da una parte quella di generalizzazione, di manifestazione, del non nascondimento, esigenza che è propria della legge, in quanto si tratta per il soggetto di essere soggetto alla legge, e per noi, nell'esperienza della psicanalisi, quest'esigenza si presenta come essere soggetto alla castrazione; dall'altra l'esigenza che possiamo chiamare tragica, di restare fedele al proprio desiderio, nella misura in cui il soggetto etico non ha altra sussistenza di soggetto che quella che gli viene assicurata dal proprio desiderio, e qui può valere l'approccio spinoziano al desiderio come essenza del soggetto.

Il problema per il soggetto è dunque che solo a partire dal proprio desiderio può segnarsi nel senso, mentre la legge, la legge della castrazione dinanzi alla quale tutti i soggetti sono dei soggetti qualunque, lo pone come privo di senso: in quanto privo di senso, ogni soggetto è uguale, equivale ad un altro, ed è questo il soggetto della legge. Le due esigenze di segno opposto che si pongono al soggetto etico sono dunque queste: di dover essere per la legge, ma solo a costo di disessere per il senso, oppure, viceversa, di costituirsi nel senso che gli viene offerto dal proprio desiderio, ma destituendosi così rispetto alla legge, privandosi dunque della possibilità di quello svelamento che è tuttavia un'esigenza imprescindibile alla sua verità.

Quando Lacan, in uno dei suoi più noti aforismi, dice che la legge è il desiderio dell'Altro, si riferisce in qualche modo a ciò che sto dicendo, perché se per un verso il desiderio sembra non potersi esercitare che a spese della legge, è pur vero che un desiderio che prescindesse dalla legge verrebbe meno all'essenza stessa del desiderio, e cioè l'esigenza del manifestarsi. Ora, quel desiderio che si esercita in questa doppia direzione, che Kierkegaard chiamava doppio movimento, è quello che abbiamo chiamato sessuale in quanto articolato nel fantasma, e che è stato l'oggetto del seminario dell'anno scorso, o il de-

siderio che abbiamo chiamato " al di là del fantasma", e di cui abbiamo cercato di parlare quest'anno?

Quando si dice che la legge è il desiderio dell'Altro, non mi pare che sia il desiderio al di là del fantasma: benché la legge si eserciti nel proscrivere il fantasma, l'enunciato della legge non va al di là del fantasma. La legge è il fantasma stesso: il desiderio che è uguale alla legge non è che la legge del desiderio del fantasma. Ma ciò che la legge enuncia del fantasma è soltanto ciò che di esso è possibile esteriorizzare. La legge non è l'al di là del fantasma, ma è ciò che raccoglie l'esigenza fantasmatica, cioè l'esigenza di nominarsi nel luogo dell'Altro rendendola effettiva, attualizzandola, rendendola dunque possibile; il che ha tuttavia un suo prezzo, che è la cancellazione del soggetto, o, per essere più esatti, la riduzione del soggetto a soggetto qualunque in quanto soggetto alla legge. La legge non ha altra consistenza, se pensiamo agli enunciati più celebri, quelli del Decalogo, se non quella di fondare il soggetto in ciò che deve desiderare e, viceversa, in ciò che gli è vietato desiderare. E' dunque la legge che fonda l'ordine sessuale, che è quello del fantasma, come livello di ciò che possiamo chiamare, con Kierkegaard, il registro del peccato, cioè livello del sottrarsi<sup>del soggetto</sup> alla legge, livello del nascondimento del soggetto, come dimostra l'episodio biblico del peccato originale, il cui primo effetto è quello di nascondersi. È la nascita di quello che possiamo chiamare il sentimento della vergogna: cioè il movimento del nascondersi del soggetto nell'esser venuto meno al compito del suo manifestarsi è ciò che fonda il soggetto come mancante nel luogo della legge, cosa che fa di questo sentimento della vergogna uno degli indici più preziosi, per esempio nell'esperienza dell'analisi, non solo, ma del rapporto che c'è fra ciascun soggetto e quel desiderio che egli assume con la propria legge.

Ora, l'esempio di Abramo ci ha fatto vedere come si può aver ragione della legge a condizione di essere abbastanza forti nel proprio desiderio. Ricorderete, a questo proposito, quel gioco di pa-

role che faceva Lacan da qualche parte quando scriveva "essermi" m'aitre come maître nel senso di padrone: il discorso del padrone ha i suoi limiti, naturalmente, ma è tuttavia una struttura con cui, nel corso di un'analisi, non è possibile non confrontarsi. Abramo è dunque colui che ha vinto Dio con le sue stesse armi, con la fede. Ma qual è il desiderio di Abramo nella parabola su cui ci siamo soffermati? E' il desiderio al di là del fantasma, è il desiderio inscritto nel fantasma, o è quel desiderio che sarebbe identico alla legge? Che cosa vuole Abramo, in definitiva? Dal testo biblico è facile ricavarlo: il desiderio di Abramo è di durare in una discendenza; questo desiderio che lo anima, il cui enunciato coincide con la promessa fattagli, non è tale da uscire nemmeno di un passo dalla logica del fantasma, perché questa volontà di durare in una stirpe si riduce facilmente a quella volontà di presenziare alla propria scomparsa in cui abbiamo cercato di riassumere l'essenziale del fantasma. Questo desiderio fantasmatico, in quanto viene a coincidere con l'enunciato dell'Altro, con la promessa divina, è legalizzato al prezzo di una finzione, introdotta in questo caso dal significante paterno, in quanto l'idea della sussistenza in una stirpe non ha altro sostegno che quello della trasmissione di un significante, cioè di un nome; quanto al reale, evidentemente non c'è nessuna possibilità di sussistenza per il soggetto al di là della propria morte. Freud diceva che il protoplasma è immortale e, in un certo senso, altrettanto lo è il genere umano, ma il genere umano non è un soggetto, come non lo è il protoplasma. Il desiderio di durare resta dunque un'illusione, ma questa illusione è divenuta legge per Abramo perché egli ha accettato di durare come significante, cioè come padre: Abramo dunque sarà per definizione il padre, non solo di suo figlio, ma di una intera stirpe, singolarmente resistente, del resto, agli sconquassi della storia. Probabilmente il popolo ebraico non ha avuto altro sostegno, per essere l'unico dei popoli dell'antichità ad essere durato sino ai nostri giorni, se non il desiderio di Abramo.

Abramo dunque non vuole nulla al di là di ciò che l'Altro, il suo Dio, gli ha promesso; egli vuole, in altri termini, il proprio destino. Ancora prima di ricevere Isacco si è fatto un destino per farsi strumento nelle mani dell'Altro. Egli è nel Generale, nulla di illegale nel suo desiderio, e per questo Abramo non è un eroe, e il testo biblico insiste sul carattere poco eroico di Abramo, prima della messa alla prova, sino al punto di riportare per ben due volte un episodio che si ripete praticamente identico prima in Egitto e più tardi in Palestina, in cui Abramo finge di essere il fratello di sua moglie, in pratica prostituendola ai desideri prima del faraone poi di un altro re, affinché la bellezza di lei non diventi una sciagura per se stesso. Il fatto che questo episodio, per una evidente interpolazione, si ripeta per due volte nel testo biblico è indice almeno di qualcosa che insiste nel senso stesso dell'episodio. Per ben due volte - e sappiamo cosa possono significare queste ripetizioni per esempio nei sogni - Abramo è qualcuno che prostituisce la propria sposa per salvarsi la vita, è insomma tutt'altro che un eroe: egli non vuole sopravvivere perché questo è il volere di Dio, ma vuole il volere di Dio per sopravvivere, e in ciò non c'è nulla che faccia presagire un al di là del fantasma. La legge dunque istituisce il fantasma come peccato, come essere nascosto del soggetto, ma il fantasma contribuisce alla sussistenza della legge, a ciò che essa prescrive e che è dell'ordine della rinuncia, per trarne in definitiva il proprio tornaconto.

Il desiderio di un padre non è dunque distinto dal desiderio "al di qua del fantasma", ma lo continua nella legge. Tuttavia, quando si giunge all'episodio cruciale, il sacrificio di Isacco, il desiderio di Abramo è al di là del fantasma perché è al di là del possibile. Qui infatti l'infinita rassegnazione di cui parlava Kierkegaard coincide con il ritorno nel finito del desiderio stesso. "Desiderio al di là del fantasma", dunque ciò che, con qualche approssimazione, chiamiamo "desiderio dell'analista", non è un desiderio senza fantasma, è piuttosto il momento con cui il desiderio che è stato rifiutato come



nascosto, cioè come "peccato", e che è stato perseguito come possibile, cioè come legale, torna ad essere possibile dopo essere stato, per un certo tempo, impossibile. Questo "per un certo tempo" è dunque essenziale, come tempo di latenza, alla definizione del desiderio in quanto al di là del fantasma. Il desiderio al di là del fantasma è la ripetizione, o, per dirla con un termine kierkegaardiano, la ripresa del desiderio al di qua del fantasma. Riprendere il movimento finito del fantasma dalla parte dell'infinito della sua impossibilità, volere questo infinito rendendolo nuovamente finito, l'impossibile rendendolo nuovamente possibile, è questo il prodigio che Abramo realizza, per lo meno nella lettura che ne dà Kierkegaard. Ma il movimento del fantasma non era già, originariamente, in rapporto con l'impossibile? Avevamo infatti detto, con una formula, che il movimento del fantasma è voler presenziare alla propria scomparsa. Con un'altra formula potremmo dire che è il volerne sapere della Cosa, in quanto, in sé, la Cosa è al di fuori della portata del soggetto; il fantasma insomma è un giro immaginario per riuscire in un compito impossibile, il compito di esser presenti, come soggetti, nel reale, perché a questo si riducono le altre due formule.

2.

Ora, questo voler esser presenti nel reale non è ciò che la psicanalisi dopo Freud ha chiamato l'incesto? Non è, propriamente, questo desiderio impossibile, quello che l'intuizione freudiana coglie nel mito edipico dell'incesto, nel desiderio del soggetto di essere causa sui, quel desiderio stesso che si prosegue nel fantasma per passare alla legge e successivamente a ciò che chiamiamo desiderio al di là del fantasma? In termini più brutali, la questione che si pone è che rapporto ci sia tra il desiderio in quanto incestuoso e il desiderio dell'analista. Formulo la cosa in termini brutali per sottolineare con una certa aria di scandalo qualcosa che, diversamente, potrebbe farci

dormire. Che possa esserci un rapporto fra il desiderio dell'analista e il desiderio indistruttibile che Freud ci ricorda, martellando proprio sulla indistruttibilità, può fare scandalo, e infatti non cessa di farlo, eppure non c'è altro nome che l'incesto per indicare il rapporto che il soggetto ha con il reale. Se dunque vogliamo ricostruire la genealogia del "desiderio dell'analista" dobbiamo ricorrere al mito dell'incesto, perché qui si articola miticamente il rapporto tra il soggetto e il suo reale, fra l'essere e il senso del soggetto. Se trascurassimo la ricostruzione genealogica, temo che il desiderio dell'analista resterebbe nella nostra esperienza una nozione vuota, una costruzione, come si esprimeva Viganò giovedì scorso, il che può essere sufficiente per articolare quel che ne è del desiderio dell'analista nella clinica, ma non per articolare la clinica in quel che ne è del desiderio dell'analista.

Per esempio, quando Lacan dice che il desiderio dell'analista è desiderio di produrre la pura differenza, mi sembra una suggestione importante, ma poco più che un accenno, la punta di un iceberg. Il desiderio al di là del fantasma non è un altro desiderio, rispetto a quello "al di qua", e questo volevo dire segnandolo col cartellino dell'incesto. Ma se il desiderio al di là del fantasma contiene quello che sarebbe rimasto al di qua, dovremmo trovarne qualche rappresentante sul terreno in cui il desiderio si esprime in modo privilegiato, cioè nel sogno. L'ipotesi da cui ho preso le mosse è che nell'Interpretazione dei sogni ve ne sia qualche traccia: mi sembrerebbe strano che nel testo di fondazione della psicanalisi mancasse qualche traccia del desiderio dell'analista. Quando mi si è posta la questione di dove cercarlo, la cosa più ovvia mi è sembrata di cercare nel sogno dell'iniezione ad Irma, che nel testo di Freud costituisce un punto privilegiato, non foss'altro perché è stato il primo sogno che Freud riuscì ad analizzare per intero. Questo sogno è infatti un vero concentrato del desiderio di Freud; sarebbe molto strano che non vi trovasse il suo posto il desiderio dell'analista, in quanto in sogno il desiderio dell'a-

nalista è sì il desiderio al di là del fantasma, ma con una specificazione in più, è il desiderio al di là del fantasma ma in quanto si articola col desiderio di Freud. Per ogni analista si pone la questione di avere in qualche modo ricevuto in eredità, e in questa eredità consiste la trasmissione della psicanalisi, un significante, fosse pure solo il termine "psicanalisi", che rappresenta il desiderio di Freud. Del resto, curiosamente ma anche esplicitamente, è ciò che Freud ci dice subito prima:

"Andrò dunque alla ricerca di uno dei miei sogni e spiegherò per mezzo di esso il mio metodo di interpretazione. Ogni sogno richiede una premessa: devo chiedere al lettore di fare suoi per un po' di tempo i miei interessi e di immergersi con me nei minimi particolari della mia vita, visto che l'interesse per il significato celato del sogno esige una tale trasposizione."

Ora, se dalla premessa passiamo subito alla conclusione, vediamo che Freud, concludendo l'analisi del sogno, analisi non completa, in quanto Freud ci segnala i punti in cui rinuncia ad esporre ulteriormente le sue associazioni, nella conclusione Freud dice che il desiderio del sogno starebbe, almeno ad un certo livello, nel confermarci qualcosa dell'ordine della sua coscienza medica, nel rassicurarci circa il fatto che si prenderebbe cura della salute altrui, e segnatamente della sua amica e paziente Irma, o Emma, per chiamarla con il suo nome.

Bisogna dire che, quanto alla ricchezza dei contenuti di questo sogno, una simile conclusione è un po' scarna, ma che coglie comunque l'essenziale della faccenda. Il sogno è stato oggetto di innumerevoli commenti ed esplorazioni per cercarne tutte quelle connessioni su cui Freud non si sofferma, volutamente o involontariamente; oggi ne sappiamo molto di più di quanto Freud non volesse dircene nel 1899. Ciò che balza agli occhi ad una lettura superficiale è comunque la struttura triadica che lo caratterizza: ci sono due serie di personaggi,

tre donne da una parte e tre uomini dall'altra, e infine la formula della trimetilamina che esprime questa triadicità addirittura in modo grafico. Sappiamo inoltre quanta parte ha in questo sogno un personaggio che non compare esplicitamente, cioè Wilhelm Fliess. Come per qualsiasi altro sogno, interpretare questo sogno significa cercare di cogliere qual è il posto in cui si significa il soggetto stesso del sogno. Al primo livello, dunque, sappiamo da Freud stesso che il desiderio di questo sogno è discolarsi dai guai passati dalla sua paziente facendone ricadere, in modo oniricamente puerile, la responsabilità su lei stessa, sull'amico Otto (Oscar Rie) o sul dottor M., cioè Breuer. Ma la figura sullo sfondo, quella determinante, è quella di Fliess. L'episodio, come poi è emerso dalle lettere fra Freud e Fliess, è abbastanza noto: Freud aveva spedito la sua paziente Emma, l'Irma del sogno, dall'amico, perché controllasse se per caso nei disturbi di questa donna non avessero qualche parte quei disturbi nasali che Fliess andava cercando dappertutto; questi sottopone ad una operazione la malcapitata, la quale invece di migliorare, andò poi incontro a disturbi molto più gravi di quelli di prima, finché non si scoprì che Fliess si era semplicemente dimenticato, nel naso della suddetta Irma, cinquanta centimetri di garza allo iodoformio: è attorno a questo lapsus di Fliess che essenzialmente ruota il sogno dell'iniezione ad Irma. Ciò doveva aver scosso Freud e la fiducia che egli poneva in Fliess, benché nelle lettere si affanni a dire che la cosa non incideva minimamente sui suoi rapporti con lui. Se noi teniamo conto di questi fattori, che nel testo sono tenuti quasi completamente in ombra, risulta evidente che, dietro quel primo livello che Freud ci dice, si nasconde un secondo livello di significazione del sogno in cui il desiderio non è tanto di discolare se stesso, Freud, quanto di discolare Fliess, e dietro il tentativo di discolora si profila evidentemente l'accusa, in ogni caso il crollo ormai imminente di questo curioso rapporto transferenziale tra Freud e l'amico berlinese.

In altri termini, il giudizio di condanna che il sogno copre ovvero rimuove è tuttavia già riconosciuto se non altro nella misura in cui la rimozione è già una forma di riconoscimento. Difatti, il giorno dopo aver fatto il sogno Freud scrive a Fliess senza far menzione del sogno, di cui gli parlerà soltanto più tardi: è evidente che con questo sogno qualcosa nel transfert per Fliess ha fatto crac ed è questo crac che dobbiamo sforzarci di situare, perché è proprio questo che può darci il senso del sogno. Nel sogno manifesto l'insuccesso è attribuito all'amico Otto, quello che ha fatto l'iniezione con la siringa poco pulita, propile, propilene, acido propionico, trimetilamina, tutti nomi strettamente connessi piuttosto a Fliess, attraverso l'associazione propile/propilei/Monaco, dove i due si erano incontrati di recente, mentre la trimetilamina entrava a far parte delle elucubrazioni di Fliess attorno alla chimica della sessualità. In altri termini, mentre Freud rimuove l'accusa, l'ha già formulata.

Ora, cosa comportava per Freud nel 1895 riconoscere che Fliess non era quel grand'uomo che egli aveva voluto credere che fosse, e cioè, al di là dell'incidente della garza, riconoscere che Fliess non sapeva quel sapere che Freud gli attribuiva? Comportava evidentemente la fine dell'unico rapporto scientifico che Freud poteva avere col suo tempo, e un taglio netto con ciò che Fliess poteva rappresentare: il mondo medico-scientifico della fine dell'800. Rompendo con Fliess, Freud deve rompere con il proprio tempo, accettare di vivere in modo inattuale; comincerà difatti il periodo che successivamente chiamerà dello "splendido isolamento". E' del resto probabile che i famosi sintomi cardiaci che egli accusava in quegli anni, e che costituivano uno dei terreni di discussione più importanti fra lui e Fliess, avessero a che fare con questo più che col fumo cui Fliess attribuiva la responsabilità. Del resto, anche nel sogno dell'iniezione ad Irma una catena associativa porta a questo, dato che "l'amico Otto", Oscar Rie, aveva denunciato a Fliess, Freud, che aveva contravvenuto alla proibizione di fumare. Comunque, al di là dei fatti pretestuali che stanno

alla base del sogno, tutto ciò comporta per Freud che egli è ormai, rispetto al proprio lavoro, dunque al proprio desiderio, isolato: i congressi con Fliess non gli serviranno a granché perché non sono altro che dialoghi fra sordi. Naturalmente, nel 1895 ciò è soltanto l'annuncio di ciò che si verificherà solo dopo che avrà scritto L'interpretazione, ma intanto Freud lo sa, per quanto nel modo della rimozione.

3.

L'assunzione da parte di Freud di questa solitudine rispetto agli ultimi resti di un rapporto scientifico con altri soggetti, comporta l'assunzione di un antico desiderio, nel vuoto fatto attorno a questo antico desiderio dalla consapevolezza della sua impossibilità. Difatti, circa sei mesi dopo il sogno, Freud scrive a Fliess (il 1° gennaio del '96): " Il pensiero che saremo ambedue occupati con lo stesso lavoro è la cosa più gradita che potesse capitarmi"; per contraddirsi subito dopo:

"Vedo che, per le vie traverse della medicina, ti stai sforzando di raggiungere il tuo primo ideale, la comprensione fisiologica dell'uomo, mentre io nutro segretamente la speranza di arrivare per le stesse vie al mio primo obiettivo, la filosofia, perché questa fu la mia originaria ambizione, prima di sapere per qual fine fossi al mondo".

Nello stesso tempo in cui dunque Freud si felicita del fatto che entrambi lavoreranno assieme, dice chiaramente dove le strade divergono: la strada di Freud, come quella dell'altro, porta dove portano tutte le strade del desiderio: indietro. Freud percorre le strade del proprio desiderio, che lo porta, appunto, indietro, al suo primo obiettivo, la "filosofia". Ma che significa, dal momento che sappiamo bene che Freud non fu mai un filosofo e che ebbe sempre alcuni giustificati sospetti nei confronti della filosofia? Certo la filosofia non interviene qui se non quanto all'importanza che può avere questo termine nel-

la definizione del desiderio di Freud, non è la filosofia come viene insegnata all'università, non è la filosofia accademica, ma un modo per dire il tentativo di trovare una risposta dinanzi a quello stupore che "qualcosa sia, in cui sia Aristotele sia Platone trovavano la spinta al "filosofare". Il primo obiettivo, che si nasconde dietro il termine "filosofia", e che sicuramente è un obiettivo fantasmatico del desiderio di Freud, è dunque quello di dare una risposta alla domanda su come accade che "qualcosa sia". E' questo quel famoso enigma in cui Freud avrebbe poi ritrovato la questione della sfinge, ad un passo dal problema dell'incesto. E' insomma di questo desiderio fantasmatico, che in quanto tale costituisce non direi una sublimazione ma l'essenziale del desiderio incestuoso, che Freud dovrà farsi una causa imparando, come si esprime lui, "per qual fine sia al mondo". E' in questo modo che gli si pone, insomma, la questione del senso, quel senso cui il soggetto non ha accesso se non al posto dell'Altro. Di questo senso Freud si farà una causa, una volontà, addirittura un destino. Il desiderio di Freud come elemento determinante del desiderio dell'analista, sta dunque in questa sorta di traduzione, di ripetizione, di ripresa di un desiderio infantile - di Freud in questo caso, ma di ogni soggetto in definitiva - in una causa. Cercheremo di vedere la prossima volta, sulla base di un altro desiderio di Freud, quale potesse essere questo desiderio che sarebbe diventato con Freud il "desiderio dell'analista".

P. ZARETTI: - Vorrei che lei dicesse qualcosa di più sulla differenza tra il desiderio che chiamava "al di qua del fantasma" e il desiderio dell'analista, rispetto a cui Viganò la volta scorsa usava i termini di "defantasmizzato" e di "costruzione".

Non avrei alcuna difficoltà a chiamare "defantasmizzato" il desiderio dell'analista; se ho insistito a definirlo "al di là del fantasma" non vuol dire che non ci sia nessun rapporto col fantasma. Ma bisogna pur tentare di dirne qualcosa, di questo desiderio dell'analista, perché se rinunciamo a dirne qualcosa ne facciamo una sorta di concetto

vuoto; in altri termini ci dimentichiamo che questo desiderio ha pure una sua sussistenza da qualche parte. Parlare del desiderio dell'analista come di un semplice fattore all'interno di una combinazione non mi pare criticabile in nessun modo. Ho cercato piuttosto di giustificare qualcosa che mi pare vada giustificato, e cioè il fatto che in ogni analisi viene avvertita l'impellenza di questo desiderio dell'analista. Non è certo una casella che funzionerebbe comunque in base ad una struttura. Un altro scopo che mi proponevo prendendo la questione del desiderio dell'analista dalla parte del desiderio in quanto tale, cioè strutturato dal fantasma, è quello di distinguere il desiderio dell'analista da altri aspetti, che ci possono essere, di un desiderio al di là del fantasma. Non credo che il desiderio dell'analista sia l'unico desiderio al di là del fantasma, allora sì la psicanalisi avrebbe compiuto un capovolgimento nella storia universale, cosa che non credo minimamente. Mi pare che il desiderio dell'analista - e questa era l'ipotesi che formulavo (e forse non sono stato abbastanza esplicito, o piuttosto si tratta di una specie di terra incognita che ho cercato di baliser, come si direbbe in francese, di munire di qualche punto di riferimento) - è questo desiderio al di là del fantasma, ma in quanto si articola con il desiderio di Freud: il desiderio di Freud costituisce un punto di riferimento essenziale per chiunque abbia a che fare con la psicanalisi. Si potrà dimenticare quello che hanno scritto Balint, Klein, forse anche Lacan, non si potrà dimenticare quello che ha scritto Freud, sinché ci sarà della psicanalisi. Con tutto ciò, non bisognerà dedurne (e ci torneremo la prossima volta) che il desiderio dell'analista è la stessa cosa del desiderio del fantasma; ho detto che è la ripresa, dopo una sorta di tempo di latenza, di intervallo, dopo un abbandono, di questo desiderio che Freud chiama indistruttibile e che non è altro che il desiderio sessuale nella sua forma originaria di desiderio incestuoso, in quanto l'incesto non è altro che il mito del rapporto che il soggetto ha con il reale. Rapporto impossibile, e per questo l'incesto è vietato: è vie-



tato in quanto il soggetto si pone come escluso dal reale. In altri termini, il compito del desiderio al di là del fantasma mi pare quello di tentare questo impossibile attraverso le vie, per esempio, del sapere, dell'arte, dell'etica o, per esempio, attraverso le vie della psicanalisi. Non isolerei la psicanalisi come unico modo di accostarsi a questo compito.

A. DAVANZO: - Prendiamo l'esempio che tu facevi, del sogno dell'iniezione di Irma, di cui mi par di ricordare qualcosa di quel che dice Lacan nel Seminario II. Mi pare di poter ritrovare quel che tu dicevi: il desiderio in quanto incestuoso nell'esplorazione della madre, nel possederla - cosa che nel sogno di Irma diventa l'esplorazione della gola - infatti Lacan si chiede come fa a non svegliarsi uno che si era diagnosticato come piccolo isterico, di fronte allo spettacolo terrificante di questa carne, interna, che non può non evocare un'angoscia tale che, in un altro momento, lo avrebbe certo svegliato, se non avesse dovuto fare i conti proprio con la sua solitudine, anche rispetto a Fliess. Questa esplorazione incestuosa della madre, che già si è spostata sulla gola di Irma, si sostiene, fino alla fine del sogno, sull'autorizzarsi, che alla fine Freud si dà, rispetto a quell'operazione che tu, nel terzo numero di "Freudiana", definivi l'esplorazione dell'interno del giocattolo, e che mi pare un altro modo di definire il desiderio incestuoso. Forse, quello che resta legato a Freud è qualcosa della modalità. La stessa esplorazione dell'interno può certo avvenire con altre modalità, attraverso le produzioni artistiche in generale e quelle poetiche soprattutto, come dicevi tu l'altr'anno, ma mi pare che nella pratica analitica sia particolarmente mantenuto il confronto con la sessualità, con l'impossibilità di dimenticare il corpo, che forse, ma non ho la minima idea di cosa sia in realtà la pratica delle altre discipline artistiche, forse, dicevo, ingombra meno.

Su quest'ultima affermazione non sarei d'accordo, perché semmai nelle varie pratiche artistiche o, perché no, nella scienza, il corpo è presente quanto, se non di più, che nella psicanalisi. Nella medicina, per esempio, e non a caso il sogno di Irma è travestito da discorso medico, benché barrato, cancellato, ridotto a pezzettini.

A. Della VALLE: - Quello dell'analista perfettamente analizzato pare anche a lei, come a me, un mito? Inoltre, nel discorso dell'analista quanto gioca la manipolazione? Manipolazione sull'analizzante che, mi pare, ha a che fare con l'analista in quanto analizzato. Non è mica

vero che, come dice Lacan, l'analista è la telecamera, o che sarebbe una macchina che ti ascolta...:

Lacan non dice che l'analista è la telecamera, dice che la telecamera è l'analista, nel caso dell'intervista televisiva, il che non vale la reciproca.

A. Della VALLE: - A me sembra che l'analista, proprio in quanto agisce, e quindi non solo quando parla, influenza l'analizzante.

La suggestione?

A. Della VALLE: - Si, è questa che io chiamo manipolazione, e che è legata all'azione e al rapporto analitico. Prendiamo per esempio le scansioni temporali, sono certo stabilite dall'analista, ma non sempre; possono anche dipendere da qualche cosa che non c'entra niente né con l'analista né con l'analizzante, come dovrebbe essere, ma dalla luna dell'analista.

Lei mi sta facendo... [interruzione, risate] no, non quello che pensate voi; lei mi sta facendo diverse domande a cui vorrei cercare di rispondere. No, non credo delle accuse, nel qual caso raccoglierei il guanto. Riassumiamo allora le domande: l'analista analizzato, la manipolazione, e la "luna".

Cominciamo dalla prima: non esiste l'analista perfettamente analizzato, l'analista è l'analizzato: analizzato o si è o non si è, analizzato vuol dire che si è portata a termine un'analisi; io ho un'idea di che cosa significhi aver portato a termine un'analisi e nel seminario che sta per finire ho cercato di darvene almeno qualche spunto. Naturalmente c'è sempre chi si pone la questione di come succede che qualcuno, prima di portare a termine la propria analisi, inizi a praticare come analista, questione che mi pare tipicamente uno specchietto per le allodole, nel senso che dà tutti gli appigli di questo mondo alla proliferazione di fantasie fluorescenti sull'aspetto istituzionale della psicanalisi. Mi sembra, ripeto, una falsa questione. Nel momento in cui l'analista è in atto, è in atto in quanto analista, cioè in

quanto analizzato, abbia o no portato a termine la propria analisi, di sé in quanto soggetto. Ciò espone all'obiezione: ma allora non è assolutamente necessario aver fatto un'analisi per poter praticare come analista? E naturalmente si tratterebbe di un'altra falsa obiezione, nella misura in cui sicuramente uno che non abbia portato a termine la propria analisi può funzionare come analista, al limite può funzionare come analista anche uno che non abbia la più pallida idea di cosa sia la psicanalisi, ma ciò non gli garantisce nulla; il problema dell'aver portato a termine la propria analisi, cioè il problema della passé, si pone al livello non del funzionamento attuale, cioè nell'atto analitico, ma a livello della garanzia, cioè su tutto un altro piano. E' evidente che se c'è un livello istituzionale della psicanalisi, si pone la questione della garanzia, e al livello istituzionale dell'analisi bisogna che qualcuno che si dice psicanalista l'abbia portata a termine, la propria analisi. Nel frattempo, non è escluso che qualcuno possa pratica con più o meno successo, o con più o meno difficoltà, come analista. Sono due linee distinte.

A; Della VALLE: Ma allora più che di analista bisognerebbe parlare di transfert. Di transfert ne so moltissimo anch'io, essendo a scuola: come arrivi il transfert c'è, ma io non funziono come analista.

Quando dico "funzionare come analista" non dico che agisce il transfert, perché, per l'appunto, il transfert agisce comunque. Intendo dire, anzi, trarsi fuori dal transfert, cioè compiere l'atto analitico. Chiaro che chi lo fa, lo fa a proprio rischio e pericolo.

Poi c'era la seconda domanda, la suggestione. Senza dubbio l'analisi ha degli effetti di suggestione, come tutte le pratiche in cui è in gioco del transfert. Non è una caratteristica della psicanalisi: esistono delle pratiche soi-disant analitiche basate sulla suggestione, ma una pratica che fosse fondata sulla suggestione non sarebbe più una pratica analitica, e allora, "non ti curar di lor ma guarda e passa", non è questo che ci interessa. Senza dubbio, nel momento in cui ci so-

no degli effetti di suggestione e degli effetti di transfert di una analisi, il minimo che si richieda all'analista è che non tagli la corda spaventatissimo. Se non ci fossero anche degli effetti di suggestione non ci sarebbe analisi; Occorre dunque passarci dentro, anzi la prima cosa che capita quando comincia a funzionare il transfert in un'analisi è che uno si accorga di questo "effetto-dipendenza": la causa di questo non è l'analisi, la causa di questo è il transfert, e attribuire all'analisi la causa di questo vuol dire mancare l'essenziale di ciò che vi succede. Ho cercato in tutti i modi di marcare questo effetto duplice che c'è nell'analisi, perché per un verso si tratta di accentuare il côté transferenziale, mentre per un altro si tratta di smantellarlo, e bisogna giocare su entrambi i settori. Se uno gioca su uno solo, in entrambi i casi, non c'è analisi, sia che ci sia solo suggestione sia che di suggestione non ce ne sia nemmeno un'ombra. Sto banalizzando molto la questione, ma mi sembra molto discutibile che ci sia analisi in un rapporto senza suggestione. A queste cose bisogna passarci attraverso, e non perché sia essenziale nell'analisi, ma perché è essenziale nei fenomeni intersoggettivi. Per venire infine alla terza ed ultima questione, quella della "luna" o dei cavoli propri, la sua obiezione è molto simpatica ma, ahimé, pecca un po' di idealismo, nel senso che su questo piano sarei piuttosto realista. La questione della durata non fissa della seduta non significa che bisogna che l'analista "colga il tempo", qual è il tempo giusto di quella seduta lì, perché quella seduta lì non esiste finché non è stata interrotta, finché non si è conclusa. La seduta esiste come seduta a partire dal momento in cui si è conclusa. Non esiste "il tempo giusto" di quella seduta, non esistono, in altri termini, interruzioni giuste o sbagliate: esistono delle pause, delle sospensioni che hanno degli effetti. Tutto sta a vedere quali saranno. Ciò che determina in ultima istanza l'interpretazione, e quindi anche l'interruzione della seduta, ma anche tantissime altre cose, è il non volerne sapere dell'analista. Il pericolo più grosso, nelle

situazioni analitiche, è che l'analista, invece, ne voglia sapere: gli entusiasmi cui facilmente gli analisti principianti si lasciano andare quanto al discorso analitico sono la cosa più insidiosa che ci possa essere, riguardo alla possibilità che ci sia analisi. Il volerne sapere da parte dell'analista è la suggestione.

26 maggio 1983.

L'opera.

Se è vera l'ipotesi che facevo la settimana scorsa, questo desiderio che viene chiamato dell'analista non è un desiderio speciale, un desiderio del tutto diverso da tutti gli altri desideri di questo mondo, anche se è un desiderio di cui non è possibile dire che sia definito da un oggetto che lo supporti in quanto causa. Quando dunque abbiamo detto che si trattava di un desiderio senza oggetto o senza fantasma, questo "senza" va inteso nel senso che non è l'oggetto o il fantasma a definirlo in quanto desiderio dell'analista. Non è che gli manchi in assoluto un oggetto. Che cosa, allora, può definirlo, che cosa può distinguerlo dal desiderio in quanto sessuale, cioè dal desiderio in quanto tale?

1.

Diciamo in prima approssimazione che è una certa qualità, una certa inclinazione che il desiderio acquista dopo un determinato processo, dopo un processo, bisogna dire, né troppo breve né troppo semplice, di elaborazione. Il desiderio dell'analista è lo stesso desiderio sessuale, nella misura in cui ha subito questo processo di elaborazione. Potremmo, dunque, dire che il desiderio dell'analista è "non senza" oggetto, è "non senza" fantasma. Il punto è che il soggetto di questo desiderio non è il soggetto barrato che si rappresenta nel fantasma. Per produrre questo effetto è necessario il percorso dell'analisi. E' infatti l'analisi che produce quella trasformazione all'interno del soggetto barrato, cioè del soggetto del fantasma, attraverso la quale il desiderio subisce quella trasformazione che dicevo prima, quella trasformazione che è dunque un effetto che possiamo collocare

a livello di quel "wo es war soll ich werden" con cui Freud compendia-  
va il compito della psicanalisi. Il soggetto di ciò che abbiamo chia-  
mato il desiderio dell'analista è dunque quel soggetto, quell'ich, che  
è divenuto dove es era. Ciò non significa che la barra del soggetto sia  
scomparsa, sia dileguata nel nulla, ma implica che la divisione del sog-  
getto stesso, in quella che ho cercato di indicare come operazione di  
separazione, abbia comunque cambiato di statuto. La separazione cui mi  
riferivo (che l'analisi deve produrre) non è la stessa cosa della divi-  
sione del soggetto. Ma la divisione del soggetto, cioè, diciamo, la sua  
barratura, è ciò che implica immediatamente il desiderio in quanto de-  
siderio sessuale, cioè il desiderio in quanto sostenuto dal fantasma,  
cioè il desiderio in quanto desiderio di riunificazione, di riparazio-  
ne, in qualche modo, della divisione costitutiva del soggetto. Ed è,  
se ricordate, ciò che abbiamo cercato di esplorare nel seminario del-  
l'anno scorso.

Ora, il soggetto che si rappresenta nel fantasma - nella misura in  
cui nel fantasma si tratta, come abbiamo potuto vedere, di nominarsi  
nel luogo dell'Altro - è un soggetto desiderante, di qui la barra che  
lo contraddistingue; ma bisogna aggiungere che nella natura stessa del  
fantasma è incluso che questo soggetto, che vi si rappresenta come de-  
siderante, è un soggetto che desidera nella misura in cui non sa. Vo-  
glio dire che questo non sapere mi pare il prezzo che il soggetto del  
fantasma deve pagare per potersi nominare nel luogo dell'Altro. Ed è  
questo il motivo per cui il fantasma è, per definizione, inconscio, an-  
che se non tutti i fantasmi sono inconsci. Il fantasma in quanto fanta-  
sma fondamentale è inconscio per definizione e probabilmente è a que-  
sto che si riferisce Freud quando dice che chiunque trova più facile  
confessare le proprie colpe che ammettere i propri fantasmi.

C'è, dunque, qualcosa che il soggetto, per desiderare sessualmente,  
deve non sapere. C'è qualche cosa che il soggetto, per desiderare ses-  
sualmente, deve dimenticare. E ciò che deve dimenticare è che, per ten-  
dere al senso, che può raggiungere solo nel luogo dell'Altro, bisogna

perdere l'essere che definisce il soggetto nel suo disessere. Esiste, allora, un rapporto fra questo desiderare senza sapere, in cui consiste il desiderio in quanto strutturato dal fantasma, e il sintomo, dal momento che il sintomo interviene come quell'anello supplementare che può far stare assieme, nella divisione soggettiva, l'essere e il senso. Sono, di fatto, i due estremi dell'operazione di divisione che vengono riuniti nel fantasma. Ma nel fantasma vengono riuniti solo a livello di una rappresentazione, diciamo di una rappresentazione inconscia. Nel reale, è solo nel sintomo che l'essere e il senso possono riunirsi, dico riunirsi nel senso che ha l'operazione di riunione nell'insiemistica. Il sintomo è dunque in qualche modo il rovescio, cioè la realizzazione del fantasma. Parlo qui del fantasma in quanto fantasma fondamentale e del sintomo, in quanto, diciamo, sintomo fondamentale, cioè come quel reale che individua un soggetto in quanto determinato. Ed è solo al livello del sintomo che un soggetto può determinarsi. E', beninteso, anche nel fantasma che può determinarsi, ma è il sintomo che fornisce al fantasma - dal momento che ne costituisce, per così dire il rovescio - quel reale su cui il soggetto può far presa nella propria individuazione.

Sappiamo che cosa nella nevrosi comporti il sintomo, in quanto appello rivolto all'Altro. Il sintomo nevrotico è il segno dell'essere-per del soggetto. Non c'è dubbio che, se riesce ad essere per un Altro, il soggetto di cui si tratta, cioè il nevrotico, ha un certo successo, come possiamo constatare quotidianamente, nel superare la propria divisione. Si tratta, beninteso, di un successo molto parziale e fragile. La coesione che il nevrotico ottiene con il suo essere-per è, difatti, posticcia, nella misura in cui poggia, per così dire, su un terreno che il soggetto stesso non può controllare, e dipende, in ultima istanza, dal fatto che esista quell'altro che possa fare da sostegno al sintomo. I cosiddetti rapporti di coppia, per esempio, sono il modo più diffuso per realizzare una operazione di questo genere.



Naturalmente il rischio di una simile procedura è che se l'altro, per un motivo qualunque, non risponde più del sintomo del soggetto, accade ciò che si chiama una nevrosi. Ciò che si chiama una nevrosi è ciò che succede quando, per un motivo qualunque, il sintomo nevrotico, che preesiste alla nevrosi stessa, perlomeno al suo manifestarsi, non è più in grado di consentire al soggetto quella coesione che avrebbe dovuto consentirgli. Ciò che si chiama una nevrosi è, dunque, per così dire, l'esplosione, la manifestazione del sintomo, non è il sintomo stesso. E, ciò che appare come processo sintomatico, i vari sintomi nevrotici, insomma, non è altro che il manifestarsi del fatto che qualche cosa, nel sintomo del soggetto stesso, ha preso a funzionare al rovescio di come avrebbe dovuto fare. E' come dire che ci sono delle nevrosi che possono non apparire, che possono, insomma, essere accettabilissime per il soggetto, nella misura in cui esiste qualcun altro che ne faccia le spese. Ora, l'analisi come procede nei confronti del sintomo? Procede alla dissoluzione di vari sintomi, trasformandoli in qualche cosa di diverso. Trasforma i sintomi in significanti. Diciamo che li smonta nei loro elementi costitutivi. Il reale del sintomo si dissolve, attraverso il lavoro dell'analisi nel simbolico.

Ma quando diciamo che i sintomi vengono tradotti in simbolico, ciò non vuol dire che venga tradotto allo stesso modo anche il sintomo, nel senso che dicevo prima, il sintomo come "sintomo fondamentale". Il sintomo in quanto fondamentale non è, come si dice talvolta, inanalizzabile, è analizzabilissimo. Non è, tuttavia, passibile di essere dissolto. Non è dissolvibile nel simbolico, in quanto costituisce la realizzazione, la messa in reale, per così dire, del fantasma fondamentale del soggetto. Tutto ciò che ne può fare l'analisi è di modificarne lo statuto. Di renderlo, insomma, cosciente al soggetto, il che non è poco. Il che non è poco perché provoca un effetto piuttosto notevole e cioè il fatto che l'essere e il senso che nel sintomo stesso si legavano immediatamente, ma a prezzo del non sapere da parte del soggetto, ora giungono a sciogliersi nuovamente. Per così dire, attraverso l'analisi, il

sintomo si stacca dal soggetto, ma ciò comporta che si dividano anche l'essere e il senso del soggetto stesso, ed è ciò che abbiamo chiamato l'analisi indefinita, con quella sorta di oscillazione maniaco-depressiva che la caratterizza. Ciò che caratterizza questo momento dell'analisi indefinita è che il soggetto, a questo livello dell'esperienza analitica, che non è quello conclusivo, è, per così dire, diviso dal proprio desiderio. Di qui l'aspetto depressivo. Quando dico "diviso" intendo dire che il fantasma si presenta in opposizione al soggetto, come un qualcosa di estraneo. E' come un altro rispetto al proprio fantasma che il soggetto si dà in questo momento logico.

Se le cose finissero a questo punto, non è detto che sarebbe un grosso progresso. Non è questo, dunque, il fine dell'analisi. E questa specie di desiderio disinnescato non ha nulla a che vedere con quello che abbiamo chiamato il desiderio dell'analista, cioè quel desiderio che deve essere prodotto alla fine di una analisi. Una volta che il nodo fra l'essere e il senso, assicurato dal sintomo, è stato sciolto, questo nodo dovrà essere, in qualche modo, riannodato. Ci vuole, per questo, un secondo giro dell'analisi stessa. Perché se il primo giro, che in realtà consiste in numerosi altri giri (ma consideriamolo come un tutto unico) è consistito nel tradurre i sintomi in simbolico, cioè nel dare al simbolico una preminenza rispetto al reale e all'immaginario, il secondo giro dovrà consentire al soggetto di rimettere il simbolico al suo giusto posto rispetto agli altri due registri. Ciò che Lacan, in un seminario, indicava come qualcosa che spesso è necessario compiere, precisamente una seconda tranche, mi appare, a dire il vero, come un momento necessario dell'analisi stessa.

Ora, su che cosa dovrà far leva questo secondo giro di analisi, per portare il soggetto dall'analisi indefinita alla fine dell'analisi? Evidentemente, diciamo, sul sapere, dal momento che è il sapere che ha provocato quella specie di disinnescamento del sintomo in quanto fondamentale e che ha provocato questo momento dell'analisi indefinita. Il soggetto, che non è più semplicemente un soggetto barrato, ma che si dà

anche come un soggetto diviso dal proprio sintomo, dovrà, ora, ricavare dal sapere di questo sintomo la possibilità di riunirsi adesso in un modo differente da prima. Non immediatamente, come accadeva in precedenza, ma mediatamente, cioè attraverso l'elemento terzo del sapere.

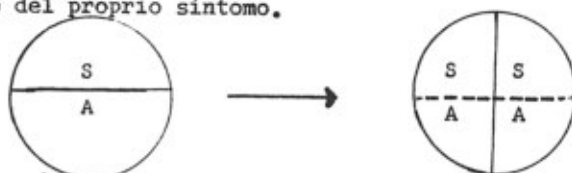
2.

Mi pare di poter intendere con qualcosa di questo genere ciò che Lacan chiama "l'identificazione con il proprio sintomo". Perché ci possa essere identificazione con il proprio sintomo bisogna che questo sintomo sia stato in precedenza, per dir così, espropriato. C'è dunque una differenza fra l'identificazione nel sintomo - ciò che costituisce il soggetto in quanto identico al sintomo - e l'identificazione con il sintomo, in quanto in questa seconda identificazione si tratta di identificarsi con un qualche cosa di esterno. Esiste una differenza fra queste due identificazioni e mi pare che consista in una sorta di viagggio della barra. Naturalmente questa è solo una formula. Cerchiamo di vedere più da vicino come potrebbe funzionare la cosa.

Abbiamo detto che nel primo momento, cioè in quello dell'identificazione nel sintomo, il sintomo tiene al prezzo di un non sapere, per il fatto, insomma, che il soggetto, del suo sintomo, non conosceva il senso. Questo senso era dunque, per così dire, posto sotto la barra. Insomma la barra che contrassegna il soggetto barrato è, in questo momento, la barra stessa della rimozione.

Ora, sappiamo che la rimozione non è semplicemente un non sapere. La rimozione è un modo del sapere che consiste in un sapere, per così dire, di segno negativo, in un sapere che si dimentica, in un sapere il cui atto è la dimenticanza. E' del tutto evidente che per rimuovere qualcosa bisogna pur averne un'idea. E in questo la rimozione è qualcosa di diverso dalla forclusione. Senza dubbio l'analisi toglie delle rimozioni; qualcosa che era rimosso diventa cosciente per il sog-

getto. Ciò non significa, beninteso, che non esista più il rimosso e che la rimozione non intervenga ancora, anche successivamente all'analisi. Quando Freud dice che ciò che resta alla fine di una analisi è la capacità di creare nuovi sintomi, ciò significa che la rimozione non è eliminabile una volta per tutte e, tuttavia, alla fine dell'analisi, il soggetto dovrebbe essere in grado di saperci fare con le proprie rimozioni, con i propri sintomi, con i propri lapsus. Il che significa, in definitiva, che la barra che continua a costituirlo in quanto soggetto barrato, né più né meno che come prima, ha tuttavia in qualche modo cambiato statuto, per il fatto che non è più un qualche cosa di inaggrabile per il soggetto stesso. E' ciò che consente quella che abbiamo chiamato l'analisi infinita, da non confondere con l'analisi indefinita, che è tutt'altra cosa, e che consiste nel fatto che un soggetto che abbia portato a termine la propria analisi non necessariamente ha bisogno di iniziarne un'altra per ogni minimo sintomo che gli si possa presentare. Tutto ciò per dire che mi pare che la barra dell'  $\bar{S}$ , del soggetto barrato, dopo l'analisi, non è più quella, diciamo, orizzontale, della rimozione; non è più la stessa barra che divideva il soggetto dal suo non sapere, che divideva il soggetto dal sapere il senso del proprio sintomo.



L'analisi provoca quella sorta di rotazione di  $90^\circ$  della barra, che ora non divide più il soggetto dall'Altro, cioè dal senso, ma divide - e in questo consisterebbe quella che chiamavo la separazione - il soggetto e l'Altro, al tempo stesso, da sé stessi. Per dirla in altri termini, è il soggetto stesso a darsi nel luogo dell'Altro, come il sintomo che esso stesso è. In altri termini l'identificazione con il sintomo avviene nel sapere, mentre l'identificazione nel sintomo si fa nel non sapere. Poiché insomma, mi pare che il minimo che possa

richiedersi ad un soggetto analizzato è che sappia, che abbia perlomeno qualche idea su quale è il suo sintomo e che, di conseguenza, ci sappia fare un po' meglio di prima.

Se tutto questo ragionamento ha qualche fondamento (è evidente che sono riflessioni che vi presento con la massima cautela e che oso presentarvi solo perché c'è alle spalle tutto il lungo percorso che abbiamo fatto quest'anno) questo cambiamento di statuto della barra, cioè in definitiva questo sapere, dovrebbe consentire ciò che dicevamo in principio, cioè dovrebbe consentire al soggetto di ritrovare il proprio desiderio, al di là del fatto di avervi rinunciato. Il problema è dunque come il sapere possa sostenere questa operazione. Bisognerebbe, infatti, che questo sapere coincidesse in qualche modo con il desiderare, mentre abbiamo visto che era proprio il venire a sapere - al momento dell'analisi indefinita - a mettere il desiderio fuori circuito, dunque a porre il soggetto come staccato dal proprio desiderio, e avevamo detto che in questo consisteva quella sorta di rinuncia nella quale ci aveva guidati la parentesi Kierkegaardiana. Il problema è a partire da che cosa è possibile, come abbiamo proposto, rinunciare alla rinuncia e dunque, come Abramo sul monte Moriah, ritrovare il proprio Isacco. Chi, quale soggetto, può insomma desiderare di nuovo, pur sapendo quale sia la vanità - la vanitas - di questo desiderare? Certamente non un altro soggetto rispetto a quello di prima, dal momento che l'analisi non produce un soggetto diverso da quello di prima, ma diciamo lo stesso soggetto che desiderava e continua a desiderare, indistruttibilmente, come Freud non si stanca di sottolineare, nel fantasma. Solo che, se prima a desiderare indistruttibilmente era l'inconscio, ora bisogna che sia il soggetto stesso a desiderare in modo altrettanto indistruttibile. Mi sembra un modo di intendere il "wo es war soll ich werden", mi sembra un modo di intendere anche quella affermazione - credo di Lacan - per cui lo scopo dell'analisi è di produrre un soggetto per cui nulla sarebbe intollerabile. Insomma, si tratta di questo: il soggetto ora deve desiderare, per così dire, al posto del

suo inconscio.

Naturalmente ciò non lascia invariato il desiderio in quanto inconscio, cioè il desiderio del fantasma. Desiderando al posto dell'inconscio, cioè divenendo in quanto ich laddove es era, questo soggetto, che desidera indistruttibilmente la stessa cosa, deve pur fare i conti con il reale. Con il reale e cioè non semplicemente con le circostanze più o meno ostili che possono ostacolare la realizzazione del proprio desiderio; ma con il reale del desiderio stesso, di cui sappiamo che è semplicemente la mancanza di oggetto. Il reale del desiderio è quello che gli viene dato dalla mancanza di un oggetto che lo soddisferebbe. Il compito del soggetto, diciamo del soggetto analizzato, è dunque quello di aggiustarsi - perché no, di arrangiarsi - con questa mancanza dell'oggetto e, quindi, in qualche modo di supplirvi.

3.

Qualche settimana fa vi avevo lasciato un po' sul vago, parlando vi di una certa opera che segnerebbe in qualche modo la fine di una analisi. Vi avevo lasciato un po' sul vago perché, forse, solo adesso possiamo cercare di precisare che cosa intendevo usando questo termine. Ciò che credo fosse chiaro anche allora era che questo qualcosa che chiamavo l'opera non era semplicemente un monumento o una foto ricordo dell'analisi. Possiamo tentare di definirla come l'azione con cui il soggetto si appresta a far fronte alla mancanza di oggetto che definisce il suo desiderio come impossibile. Non è detto che la sublimazione sia l'unico modo per fare questo, per realizzare quella Bändigung, quell' "addomesticamento", diceva Freud, delle pulsioni che l'analisi ha il compito di realizzare. Domare le pulsioni non significa renderle domestiche, significa utilizzarle per compiere questa azione che chiamavo "l'opera". Forse il termine può suggerire l'opus degli alchimisti, in definitiva, perché no? Perché no, dal momento che ciò che mi pare sicuro è che questa opera debba consistere nel fatto di mette-

re l'oggetto al posto della Cosa? Ed è per questo che la sublimazione, dicevo, è il modo privilegiato di realizzare questo compito. Il modo privilegiato, ma suppongo che non sia l'unico. Voglio dire con ciò che credo che la sublimazione non sia l'unico modo di mettere l'oggetto al posto della Cosa. Oppure dovremmo intendere questo termine "sublimazione", non nel senso tradizionale della psicanalisi, ma, se vogliamo, con una sfumatura più vicina all'opus alchemico. L'alchimia era senza dubbio un modo per mettere l'oggetto al posto della Cosa. Poiché, in definitiva, è in quanto il soggetto non è la Cosa (la Cosa, infatti, gli si offre solo nel posto dell'Altro) che il desiderio prende il via. Per dirla con una formula, finire un'analisi significa contrarre un obbligo nei confronti della Cosa. Non di una cosa qualunque, ma diciamo, della Cosa che il soggetto stesso è. Contrarre un obbligo, cioè acquisire l'αἰδώς, cioè il pudore della cosa, intendendo dire il suo rispetto.

Questa decenza, che mi pare del tutto doverosa in questo caso, consisterebbe nel fatto che ogni oggetto che verrà messo al posto della Cosa in definitiva stenderà un velo su di essa. Come dire che il soggetto, in questa operazione, dovrà accettare di stendere con le proprie mani un velo su ciò che per definizione si sottrae. Dovrà dire di sì alla necessità. E' in questo che il concetto nietzschiano di amor fati mi sembra utile per farsi un'idea di ciò che intendo. Stendere un velo sulla Cosa - sull'orrore, se volete, della Cosa - è l'unico modo di essere all'altezza della situazione. Naturalmente, sto parlando per metafore, per speculum<sup>in</sup>enigmate, direbbe San Paolo, ma direi che non c'è altro modo di parlare di queste cose, perché parlarne senza questo velo significherebbe né più né meno che quella oscenità in cui, bisogna dire, è così facile cadere quando si parla di queste cose, e l'oscenità, cioè la mancanza di decenza, mi pare veramente l'unico peccato - assieme alla viltà che, probabilmente è un aspetto della indecenza - che non si può perdonare all'analizzato.

Giovedì scorso avevamo parlato del sogno di Irma come di un sogno in cui si delinea, si inscena l'opera - l'opera nel senso che dicevo prima, beninteso - l'opera di Freud. L'opera di Freud, non c'è dubbio su questo, è la psicanalisi ed è perciò che il desiderio dell'analista ha sempre qualcosa a che vedere con il desiderio di Freud. Se ciò che dicevo prima è vero, bisogna che la psicanalisi sia un velo che Freud ha steso sulla oscenità della Cosa. Senza dubbio c'è qualcosa di osceno nel sogno dell'iniezione ad Irma, c'è qualcosa di osceno su cui viene steso un velo. Senza dubbio è Irma, nel sogno di Freud, a rappresentare la Cosa. Che sia una sua paziente a rappresentare la Cosa, mi pare che dia la chiave per intendere in che rapporto si ponga in tutto ciò il desiderio dell'analista.

Direi che per l'analista, cioè per colui che essendo analizzato deciderà di praticare a sua volta la psicanalisi, l'opera è un altro soggetto. Vi dico questo perché non crediate che l'opera cui mi riferisco sia, appunto, necessariamente un libro, un quadro o una foto-ricordo. L'opera, dunque, non consiste nel creare un altro soggetto, il che sarebbe mortificarlo, il che sarebbe il contrario di quella decenza di cui parlavo, ma restaurare la sua verità. Per prendere le parole un po' più sul serio di quanto si faccia di solito - il che mi pare il minimo da fare in questo caso - diciamo che l'arte dell'analista non è quella dell'artista ma, se vogliamo, è quella del restauratore. Detta così la cosa andrebbe incontro a molte obiezioni, naturalmente. Cerchiamo di intendere che significa restaurare. Se ci riferiamo alla pratica del restauro, nel senso più letterale possibile, è evidente che nel tempo ci sono concezioni diverse di restauro. Un tempo, per esempio, alle statue antiche che venivano ritrovate venivano attaccati dei nasi finti, solitamente abbastanza stonati, pur di riparare le loro mancanze. Oggi si tende a limitare al minimo gli interventi di integrazione di ciò che viene restaurato, e il restauro tende essenzialmente a conservare le anticaglie più o meno così come sono. Una cosa è sicura, che una certa filologia è essenziale al restauro. L'essenzia-



le è restituire ad un testo la sua leggibilità. Ma, naturalmente, ciò implica una interpretazione e dunque nessun restauro può essere inattaccabile, da questo punto di vista. Certamente l'arte del restauratore ha molto a che fare con quella dell'interprete.

L'analista, per sua fortuna, non ha a che fare con dei testi inerti, perciò può trovare un criterio filologico assolutamente indiscutibile per operare questo che chiamavo il restauro della verità di un soggetto, dal momento che l'oggetto di questo restauro è un soggetto parlante, un soggetto che può fornire egli stesso i criteri del restauro. Se dicevo prima che l'analogia che stabilivo fra l'arte dell'analista e l'arte del restauratore è discutibile, è perché sicuramente potrebbero sorgere vari malintesi, per esempio quello di prendere questa tendenza restaurativa in senso Kleiniano, come tendenza riparativa, sapendo le elucubrazioni, del resto non prive di interesse, della Klein a proposito di queste tendenze riparative. Non mi pare che sia qui il punto, in ogni caso. Non c'è dubbio (e non mi pare casuale) che Freud fosse un appassionato di archeologia e che uno degli eroi della sua infanzia fosse Schliemann, per chi non lo sapesse quel signore che nel secolo scorso riportò alla luce Troia. Questo interesse archeologico, nel fantasma di Freud (abbiamo visto anche l'anno scorso, se ricordate, quel vero e proprio fantasma di Roma che interviene nel Disagio della civiltà) mi sembra essenziale ad intendere il suo desiderio e dunque il desiderio dell'analista, in quanto vi si collega. Di che si tratta in questa archeologia? Non di riparare qualche cosa portandola ad una supposta completezza ma, dicevo, di restaurare una verità, insomma di lasciar parlare un altro tempo. Soltanto in questo senso e non certo per qualche altruismo, dicevo che per l'analista l'opera è un altro soggetto. Non si tratta di altruismo per il fatto che l'altro di cui si tratta è, in definitiva, la Cosa stessa. Perciò dicevo che Irma nel sogno ha precisamente questo posto, il posto della Cosa. Dietro ad ogni altro che possa occupare il posto è la Cosa stessa, quella, dicevo giovedì scorso, del desiderio incestuoso, a profilarsi.

E qui, se leggiamo L'interpretazione dei sogni, possiamo vedere con molta chiarezza come il desiderio di Freud, in quanto desiderio dell'analista, non sia in definitiva che una trasformazione, che restaura la sua verità, di un desiderio che Freud definisce e non si stanca di definire come un desiderio incestuoso.

4.

Quando, orsono ormai molti mesi, ho iniziato questo seminario, a dire il vero non è che avessi molte idee su quello che vi avrei raccontato. Sapevo solo, oltre le cose che vi avevo detto la prima sera, che erano quelle più urgenti, che prima o poi vi avrei parlato del sogno dell'iniezione a Irma e di un altro sogno di Freud, quello definito come "Persone con becco di uccello". Tutto il resto è venuto nel rinviare il momento in cui vi avrei parlato di questi due sogni. Questo secondo sogno di Freud, mi sembrava necessario parlarne, è contraddistinto dal fatto di essere, fra tutti i sogni che Freud racconta, il più antico. Si tratta di un sogno che Freud fece a sette o otto anni e che nell'Interpretazione dei sogni incontriamo al settimo capitolo, al punto D, cioè dove Freud parla del sogno d'angoscia. Non è un caso, probabilmente, che il primo sogno che Freud ricorda fosse un sogno d'angoscia.

Sappiamo qual è la funzione del sogno d'angoscia nella teoria freudiana. Il sogno d'angoscia si verifica quando la funzione del sogno fallisce, quando, insomma, non è più possibile continuare a dormire. Niente di più vicino al reale di un sogno d'angoscia. Di questo sogno, dice Freud:

"era un sogno molto vivido e mi mostrava la cara mamma con un'espressione del volto singolarmente calma, assopita, che veniva portata in camera e deposta sul letto da due o tre persone con becchi di uccello".

Non so se ricordate l'analisi che Freud fa di questo sogno. La riassumiamo brevemente. Le associazioni lo portano per un verso a delle illustrazioni di un libro che gli era stato regalato dal padre, la Bibbia in ebraico e tedesco, pubblicata da Philippson, in cui compaiono delle illustrazioni tratte da alcuni rilievi egizi. Oltre a questo, Freud associa il nome di Philipp che era il nome di un compagno d'infanzia che era stato il primo a parlargli di questioni connesse con la sessualità, e, infine, ai becchi d'uccello si collega il termine tedesco *vögeln*, letteralmente "uccellare", in senso osceno. Il sogno, dunque, costituirebbe un riferimento alla madre in quanto oggetto di desiderio. Freud commenta la cosa in questi termini:

"Non ero angosciato perché avevo sognato che la mamma moriva; piuttosto, nell'elaborazione preconsocia, avevo interpretato il sogno in questo modo perché ero già dominato dall'angoscia".

Quindi l'idea che la madre fosse morta è semplicemente una elaborazione secondaria attiva nel sogno stesso. E continua Freud:

"L'angoscia, però, può essere ricondotta mediante la rimozione a una oscura voglia, palesemente sessuale, che trovava espressione appropriata nel contenuto visivo del sogno".

La rappresentazione del sogno costituirebbe dunque la rappresentazione del desiderio in quanto incestuoso. E tuttavia non è casuale che già a sette o otto anni Freud articolasse tutto ciò con rilievi egizi della Bibbia di Philippson. In qualche modo, il desiderio di Freud è già progettato, è già previsto in questo sogno d'infanzia, ed è come se quella sorta di lettura dei geroglifici in cui consiste la *Traumdeutung*, fosse in qualche modo contenuta già in questo sogno, che, in definitiva, non fa altro che presentare al sognatore, a Freud stesso, un enigma. Un enigma che qui prende una tinta particolare, dal momento che possiamo porci questa domanda: perché questa coalescenza,

nel sogno, fra il desiderio sessuale e l'angoscia, come se il desiderio - in quanto incestuoso - contenesse in sé anche e inevitabilmente il confronto con il reale? Ed effettivamente è proprio di questo che si tratta nel fantasma incestuoso. E' qui, cioè nel fantasma dell'incesto, che il soggetto si confronta al massimo della chiarezza con il reale stesso, con il reale, direi, dell'impossibile del desiderio: dell'impossibile del desiderio in quanto il desiderio si anima di una mancanza inaggirabile dell'oggetto.

Ma nel desiderio e nell'angoscia di cui si riveste, è incluso tutto il destino di un soggetto, quale che poi possa essere l'opera con cui questo soggetto crederà di voler velare l'abisso su cui egli riposa.

2 giugno 1983.



## I N D I C E

I. Dal desiderio dell'isterica al desiderio dell'analista	5
1. AMORE E TRANSFERT	
II. Fra due amori	19
III. L'erotico e il patologico	33
IV. Il corpo e il suo reale	49
V. Socrate, Aristofane e le nuvole	69
VI. La fine del tragico	93
VII. La radice del fantasma	115
2. DESIDERIO E INTERPRETAZIONE	
VIII. Lutto e forclusione	139
IX. Castrazione, frustrazione, privazione	157
X. Fallofania	180
XI. Perché la psicanalisi non è una religione	198
XII. Nevrosi e fantasma	220
XIII. L'amore e la perversione	240
XIV. Amore, odio, pulsione	264
XV. Come divenire la Cosa	279
3. LA META DELL'ANALISI	
XVI. Che cos'è una domanda d'analisi	309
XVII. La fine e il fine dell'analisi	330

XVIII. Dal sintomo al sant'uomo	349
XIX. Autorizzazione e riconoscimento	372

#### 4. IL DESIDERIO DELL'ANALISTA

XX. "Tecnica" e desiderio dell'analista	399
XXI. Al di qua e al di là del fantasma	421
XXII. L'opera	439

Finito di stampare  
nel Centro Stampa  
di Palazzo Maldura  
nel mese di settembre

1983