

Jacques Lacan «Il Seminario»
Libro XI
I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi [1964]
Einaudi, Torino 1979 - 2003

Del soggetto supposto sapere, della diade prima e del bene

La fiducia accordata all'analista. - La scienza. - Non appena c'è soggetto supposto sapere, c'è transfert. - La credenza. - L'alienazione colta nel *fort-da*. - L'alienazione nel piacere.

Lo scopo del mio insegnamento è stato, e resta, quello di formare degli analisti.

La formazione degli analisti è un argomento all'ordine del giorno della ricerca analitica. Nondimeno - ve ne ho già dato delle testimonianze - nella letteratura analitica i suoi principî si sottraggono.

È chiaro nell'esperienza di tutti coloro che sono passati attraverso questa formazione che, all'insufficienza dei criteri, si sostituisce qualcosa che è dell'ordine della cerimonia. Cosa che, per ciò di cui si tratta, non può tradursi che in un modo - la simulazione. Poiché non esiste per lo psicoanalista nessun al di là, nessun al di là sostanziale a cui potrebbe riferirsi ciò in cui egli si sente fondato nell'esercitare la sua funzione.

Ciò che egli ottiene, tuttavia, ha un valore inesprimibile - la fiducia di un soggetto in quanto tale, e i risultati che questo comporta attraverso le vie di una certa tecnica. Ora, egli non si presenta come un dio, non è Dio per il suo paziente. Che significa, allora, questa fiducia? Attorno a che cosa ruota?

Indubbiamente, per colui che vi si affida, che ne riceve la ricompensa, la questione può essere elisa. Essa non può esserlo per lo psicoanalista. La formazione dello psicoanalista esige che egli sappia, nel processo in cui conduce il suo paziente, attorno a che cosa ruota il movimento. Egli deve sapere, a lui deve essere trasmesso, e in un'esperienza, ciò di cui si tratta. Questo punto-perno è ciò che designo - in un modo che, penso, vi appare già sufficientemente motivato ma che, spero, man mano che progrediremo, vi apparirà sempre piú chiaro, sempre piú necessario - è ciò che indico con il nome di *desiderio dello psicoanalista*.

La volta scorsa vi ho mostrato il posto da cui si è messo in moto il modo di procedere cartesiano che, nella sua origine e nella sua fine, non va essenzialmente verso la scienza, ma verso la propria certezza. Esso è al fondamento di qualcosa che non è la scienza nel

senso in cui, da Platone in poi, è stata oggetto della meditazione dei filosofi, ma *La* scienza – l'accento è posto su questo *La* e non sulla parola scienza. La scienza, quella in cui noi siamo presi, che forma il contesto dell'azione di noi tutti, nel tempo in cui viviamo, e alla quale lo stesso psicoanalista non può sfuggire perché, anche per lui, essa fa parte delle sue condizioni, è *La* scienza, questa qui.

È rispetto a questa scienza che noi dobbiamo collocare la psicoanalisi. Non possiamo farlo se non articolando il fenomeno dell'inconscio con la revisione, che noi abbiamo fatto, del fondamento del soggetto cartesiano.

Oggi, in primo luogo, mi occuperò della fenomenologia del transfert.

I.

Il transfert è un fenomeno in cui sono inclusi insieme il soggetto e lo psicoanalista. Dividerlo nei termini di transfert e di controtransfert, indipendentemente dall'arditezza, dalla disinvoltura dei discorsi che ci si permette su questo tema, non è mai altro che un modo di eludere ciò di cui si tratta.

Il transfert è un fenomeno essenziale, legato al desiderio come fenomeno nodale dell'essere umano, che è stato scoperto prima di Freud. Esso è stato perfettamente articolato – ho impiegato gran parte di un anno consacrato al transfert per dimostrarlo – con il più estremo rigore, in un testo in cui si dibatte dell'amore, parlo del *Simposio* di Platone.

È possibile che questo testo sia stato fatto per il personaggio di Socrate che, tuttavia, vi si mostra particolarmente discreto. Il momento essenziale, iniziale, al quale deve richiamarsi la questione che dobbiamo porci circa l'azione dell'analista, è quello in cui viene detto che Socrate ha sempre sostenuto di non sapere niente, salvo quello che riguarda l'*Eros*, vale a dire il desiderio. Platone, per questo solo fatto e dato che, nel *Simposio*, egli va più lontano che in qualunque altra parte nell'indicarci la significazione di commedia dei suoi dialoghi, e qui di fatto spinge la cosa sino al mimo, Platone non ha potuto far altro che indicarci, nel modo più preciso, il posto del transfert.

Non appena da qualche parte c'è il soggetto supposto sapere – che vi ho abbreviato oggi in alto sulla lavagna con *S. s. S.* – c'è transfert.

Che cosa significa l'organizzazione degli psicoanalisti, con quello che essa conferisce come certificati di capacità, se non che essa indica a chi ci si può rivolgere perché rappresenti questo soggetto supposto sapere?

Ora, è proprio certo, a conoscenza di tutti, che nessuno psicoanalista può pretendere di rappresentare, per quanto in modo così tenue, un sapere assoluto. Per questo motivo, in un certo senso, si può dire che ci sarebbe uno solo, ammesso che ci sia, a cui potersi rivolgere. Questo *uno solo* fu, quando era vivo, Freud. Il fatto che Freud, per quanto concerne l'inconscio, fosse legittimamente il soggetto che si poteva supporre sapere, dà un posto a parte a tutto ciò che riguarda la relazione analitica avviata dai suoi pazienti con lui.

Non solo egli fu il soggetto supposto sapere. Egli sapeva, e ci ha dato questo sapere in termini che possiamo dire indistruttibili in quanto, da quando sono stati emessi, essi supportano un'interrogazione che, sino a oggi, non è mai stata esaurita. Non si è potuto fare nessun progresso, per quanto piccolo, che non abbia deviato ogni volta che è stato trascurato uno dei termini attorno ai quali Freud ha ordinato le vie da lui tracciate come pure le strade dell'inconscio. Questo ci mostra abbastanza la funzione del soggetto supposto sapere.

La funzione e, al tempo stesso, la sua conseguenza, cioè il prestigio se così posso dire di Freud, sono all'orizzonte di ogni posizione dell'analista. Esse costituiscono il dramma dell'organizzazione sociale e comunitaria degli psicoanalisti.

Chi, di questo soggetto supposto sapere, può sentirsi pienamente investito? Ma la questione non è questa. La questione è in primo luogo, per qualsiasi soggetto, da dove egli si orienta per rivolgersi al soggetto supposto sapere. Ogni volta che questa funzione può essere, per il soggetto, incarnata in uno qualunque, analista o meno, risulta dalla definizione che vi ho appena dato che il transfert è fin da ora fondato.

Se le cose arrivano al punto che ciò sia già determinato nel paziente, per qualcuno di nominabile, per una figura a lui accessibile, ne risulterà, per colui che si incaricherà di lui in analisi, una difficoltà speciale che riguarda la messa in azione del transfert. E capita che persino l'analista più stupido - non so se questo termine estremo esista, è una funzione che designo qui solo nel modo in cui nella logica si designa quella sorta di numero mitico che, per esempio, è il numero più grande che si possa esprimere con tot pa-

role –, e capita che persino l'analista piú stupido se ne accorga, lo riconosca e diriga l'analizzato verso quello che resta per lui il soggetto supposto sapere. Questo non è che un dettaglio, quasi un aneddoto. Entriamo ora nell'esame di ciò di cui si tratta.

L'analista, vi ho detto, occupa questo posto nella misura in cui è l'oggetto del transfert. L'esperienza ci prova che il soggetto, quando entra in analisi, è lungi dal dargli questo posto.

Lasciamo per il momento l'ipotesi cartesiana che lo psicoanalista sia uno che inganni. Cosa che non deve essere assolutamente esclusa nel contesto fenomenologico di certe entrate in analisi. Ma la psicoanalisi ci mostra che, soprattutto nella fase iniziale, ciò che limita maggiormente la confidenza del paziente, il suo abbandonarsi alla regola analitica, è la minaccia che lo psicoanalista sia, invece, ingannato da lui.

Quante volte capita, nella nostra esperienza, che noi sappiamo solo molto tardi un particolare biografico enorme? Per farmi intendere dirò, per esempio, che il soggetto in un certo momento della sua vita ha contratto la sifilide. *E perché non me l'ha detto prima?* – gli si potrebbe domandare, se si è ancora abbastanza ingenui. *Per l'appunto* – vi dirà l'analizzato – *se glielo avessi detto prima, Lei avrebbe potuto attribuire alla sifilide una parte almeno, se non il fondo, dei miei disturbi, e se io sono qui non è certo perché Lei dia ai miei disturbi una causa organica.*

È un esempio di portata sicuramente illimitata e che può essere preso in molti modi – sotto l'angolatura dei pregiudizi sociali, del dibattito scientifico, della confusione che rimane attorno al principio stesso dell'analisi. Lo faccio qui solo come illustrazione del fatto che il paziente può pensare che l'analista sarà ingannato, se gli fornisce certi elementi. Egli trattiene certi elementi affinché l'analista non vada troppo in fretta. Potrei incarnarlo con altri esempi migliori. Colui che può essere ingannato non dovrebbe, a maggior ragione, essere sotto il sospetto, molto semplicemente, di potersi ingannare?

Ora, il limite è proprio questo. È attorno a questo *ingannarsi* che risiede l'oscillazione, la bilancia di questo punto sottile, infinitesimale, che intendo segnare.

Ammesso che, in certi soggetti, l'analisi possa essere messa in questione al suo inizio stesso e sospettata di essere uno specchietto per le allodole, come mai accade che su questo *ingannarsi* qualcosa si fermi? Persino allo psicoanalista messo in questione viene fatto il credito di una certa infallibilità da qualche parte che, per

sino all'analista messo in questione, farà talvolta attribuire, a proposito di un gesto casuale, delle intenzioni – *Lei lo ha fatto per mettermi alla prova!*

La discussione socratica ha introdotto il seguente tema – che il riconoscimento delle condizioni del bene in sé avrebbe per l'uomo qualcosa di irresistibile. È il paradosso dell'insegnamento, se non di Socrate – che cosa ne sappiamo, se non attraverso la commedia platonica – non dirò neppure di Platone, in quanto Platone si sviluppa nel terreno del dialogo comico e lascia aperte tutte le questioni, ma di un certo sfruttamento del platonismo, di cui si può dire che si perpetua in una derisione generale. Dato che, chi non sa, in verità, che il più perfetto riconoscimento delle condizioni del bene non impedirà mai a nessuno di precipitarsi nel suo contrario? Allora, di che cosa si tratta, dunque, nella fiducia accordata all'analista? Che credito possiamo dargli che lo voglia, questo bene, e per di più per un altro? Mi spiego.

Chi non sa per esperienza che si può non voler godere? Chi non lo sa, con la sua esperienza, per il fatto di conoscere l'indietreggiamento che l'approccio del godimento in quanto tale impone a ciascuno, per le atroci promesse che esso comporta? Chi non sa che si può non voler pensare? – ce lo testimonia tutto il collegio universale dei professori.

Ma che cosa può significare *non voler desiderare*? Tutta l'esperienza analitica – che qui non fa altro che dar forma a ciò che, per ciascuno, è alla radice stessa della sua esperienza – testimonia che non voler desiderare e desiderare sono la stessa cosa.

Desiderare comporta una fase di difesa che lo rende identico a non voler desiderare. Non voler desiderare è voler non desiderare. Disciplina a cui si sono adoperati, per trovare una via di uscita ai vicoli ciechi dell'interrogazione socratica, precisamente delle persone che non furono soltanto dei filosofi ma una specie di religiosi a modo loro – gli stoici e gli epicurei. Il soggetto sa che non voler desiderare ha in sé qualcosa di irrefutabile così come la striscia di Moebius che non ha rovescio, cioè che, percorrendola, si ritornerà matematicamente alla superficie che si supporrebbe raddoppiarla.

È in questo punto che è atteso l'appuntamento con l'analista. Dato che l'analista è supposto sapere, è anche supposto andare incontro al desiderio inconscio. Per questo motivo io dico – ve lo illustrerò la prossima volta con un piccolo disegno topologico che è già stato scritto alla lavagna – che il desiderio è l'asse, il perno, il manico, il martello grazie a cui si applica l'elemento forza, l'iner-

zia, che c'è dietro a ciò che si formula all'inizio, nel discorso del paziente, come domanda, cioè il transfert. L'asse, il punto comune di questa doppia ascia, è il desiderio dell'analista, che indico qui come una funzione essenziale. E non mi si dica che, questo desiderio, io non lo nomino poiché è precisamente questo punto che è articolabile solo nel rapporto tra desiderio e desiderio.

Questo rapporto è interno. Il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro.

Non c'è forse, riprodotto qui, quell'elemento di alienazione che vi ho indicato nel fondamento del soggetto in quanto tale? Se è solo a livello del desiderio dell'Altro che l'uomo può riconoscere il proprio desiderio, e in quanto desiderio dell'Altro, non c'è forse qui qualcosa che gli deve sembrare far ostacolo al suo venir meno, che è un punto in cui il suo desiderio non può riconoscersi mai? Questo è ciò che non è né sollevato né da sollevare, poiché l'esperienza analitica ci mostra che è nel veder giocare tutta una catena a livello del desiderio dell'Altro che si costituisce il desiderio del soggetto.

Nel rapporto del desiderio con il desiderio viene conservato qualcosa dell'alienazione, ma non con gli stessi elementi – non con quell' S_1 e quell' S_2 della prima coppia di significanti, da cui ho dedotto la formula dell'alienazione del soggetto nel mio penultimo corso – ma, da una parte, con ciò che si è costituito a partire dalla rimozione originaria, dalla caduta, dall'*Unterdrückung*, del significante binario e, dall'altra, con ciò che inizialmente appare come mancanza in ciò che è significato dalla coppia di significanti, nell'intervallo che li lega, e cioè il desiderio dell'Altro.

2.

Ora articolerò di nuovo un certo numero di formule da conservare come punti di aggancio, in mancanza dei quali il pensiero può solo scivolare. L'alienazione è legata in modo essenziale alla funzione della coppia dei significanti. In effetti, è essenzialmente diverso che ce ne siano due o che ce ne siano tre.

Se vogliamo cogliere dove è la funzione del soggetto in quest'articolazione significante, dobbiamo operare con due perché solo con due esso è incastrabile nell'alienazione. Non appena ce ne sono tre, lo scivolamento diventa circolare. Passato dal secondo al terzo, esso ritorna al primo – ma non dal secondo. L'effetto di *afa-*

nisi che si produce sotto uno dei due significanti è legato alla definizione – possiamo dire, per usare il linguaggio della matematica moderna – di un insieme di significanti. È un insieme di elementi tale per cui, se non ne esistono – come si dice nella teoria con una E maiuscola rovesciata come notazione – che due, si produce il fenomeno dell'alienazione, e cioè che il significante è ciò che rappresenta il soggetto per l'altro significante. Da cui risulta che, a livello dell'altro significante, il soggetto svanisce.

È anche per questo motivo che vi ho indicato l'errore che c'è in una certa traduzione di *Vorstellungsrepräsentanz* che, come vi ho detto, è il significante S_2 della coppia.

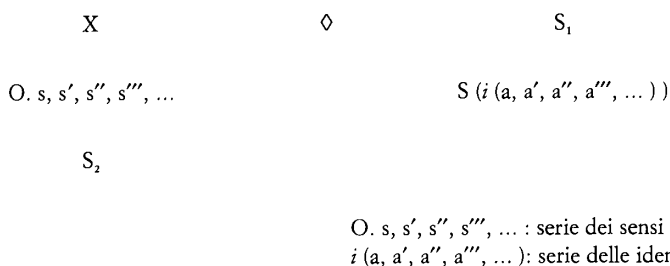
Qui si deve articolare quello che è in gioco e che, nel testo di uno dei miei allievi di cui vi ho parlato, è stato intuito ma espresso a lato e in un modo che si presta all'errore, precisamente perché omette il carattere fondamentale della funzione del soggetto. Vi si parla continuamente del rapporto tra il significante e il significato, il che significa attenersi a quello che chiamerò l'abc della questione. È stato necessario, certo, che un giorno scrivessi alla lavagna qualcosa che era già stato formulato alla radice dello sviluppo saussuriano, per mostrare da che cosa partivo. Ma ho mostrato immediatamente che era efficace e maneggevole solo se vi si includeva la funzione del soggetto nello stadio originario. Non si tratta di ridurre la funzione del significante alla nomina-zione, cioè a un'etichetta incollata su una cosa. Questo significa lasciar sfuggire tutta l'essenza del linguaggio. Devo dire che questo testo, di cui la volta scorsa ho detto che dava prova d'infatuazione, dà prova anche di crassa ignoranza in quanto lascia intendere che è proprio di questo che si tratta a livello dell'esperimento pavloviano.

Se c'è qualcosa che può situarsi a livello dell'esperimento del riflesso condizionato, non è sicuramente l'associazione di un segno a una cosa.

Che Pavlov lo riconosca o no, è propriamente *associare un significante* che è caratteristico di ogni condizione sperimentale in quanto essa è istituita con il taglio che si può fare nell'organizzazione organica di un bisogno – cosa che viene indicata da una manifestazione a livello di un ciclo di bisogni interrotti e che ritroviamo qui, a livello dell'esperimento pavloviano, come il taglio del desiderio. E – come si dice *ecco perché sua figlia è muta* – ecco perché l'animale non imparerà mai a parlare. Almeno per questa via. Perché, evidentemente, è in ritardo di un tempo. L'esperimento

può provocare in lui ogni sorta di disordini, ogni sorta di turbe ma, non essendo finora un essere parlante, non è chiamato a mettere in questione il desiderio dello sperimentatore, il quale, d'altronde, se lo si interrogasse, sarebbe molto imbarazzato a rispondere.

Resta comunque il fatto che, ad articolarlo così, questo esperimento presenta l'interesse, in effetti essenziale, di permetterci di collocare quello che si deve comprendere dell'effetto psicosomatico. Arriverò persino a formulare che, quando non c'è intervallo tra S_1 e S_2 , quando la prima coppia di significanti si solidifica, si olofrasizza, abbiamo il modello di tutta una serie di casi, anche se, in ciascuno, il soggetto non occupa lo stesso posto.



Per esempio, è nella misura in cui il bambino, il bambino debole, prende il posto, alla lavagna in basso e a destra, di questa S, rispetto a quel qualcosa a cui la madre lo riduce, a non essere più che il supporto del suo desiderio in un termine oscuro, che si introduce nell'educazione del debole la dimensione psicotica. È precisamente ciò che la nostra collega Maud Mannoni, in un libro appena uscito e di cui vi raccomando la lettura, tenta di indicare a coloro che, in un qualsiasi modo, possono essere incaricati di toglierne l'ipoteca¹.

È sicuramente di qualcosa dello stesso ordine che si tratta nella psicosi. Questa solidità, questa presa in massa della catena significativa primitiva è ciò che proibisce quell'apertura dialettica che si manifesta nel fenomeno della credenza.

In fondo alla paranoia stessa, che tuttavia ci sembra tutta animata di credenza, regna quel fenomeno dell'*Unglauben*. Non è il *non crederci*, ma l'assenza di uno dei termini della credenza, del

¹ M. Mannoni, *L'enfant arriéré et sa mère*, Seuil, Paris 1964; trad. it. *Il bambino ritardato e la madre*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

termine in cui si designa la divisione del soggetto. Se, in effetti, non esiste credenza che sia piena e intera, è perché non esiste credenza che non supponga nel suo fondo che la dimensione ultima che essa deve rivelare è strettamente correlativa al momento in cui il suo senso svanirà.

Ogni sorta di esperienze è lì per testimoniare. Un giorno, una di questa mi è stata comunicata, molto umoristicamente, a proposito di una disavventura di Casanova, da Mannoni, che è qui presente e che fa a riguardo le più divertenti e dimostrative considerazioni. Al termine di una mistificazione, che riesce al punto da commuovere le forze celesti e da scatenare attorno a lui una tempesta che, in verità, lo terrorifica, il personaggio – che sino ad allora aveva fatto cinicamente il filo a un'ochetta che gli offriva il motivo di tutto ciò attorno a cui egli poteva trascinare una cerchia di imbecilli – il personaggio, per aver visto la propria mistificazione prendere senso, realizzarsi, entra egli stesso in una vera e propria prostrazione – comico quando lo si sorprende in un Casanova che sfida il cielo e la terra a livello del suo desiderio – che è quella di cadere nell'impotenza, come se avesse veramente incontrato la figura di Dio a fermarlo.

Guardate ancora il testo di cui vi parlavo prima. In esso è presentato, per esempio, il *fort-da* come qualcosa di trito e ritrito – ci manca solo che la persona si scusi di riprenderlo ancora una volta, questo *fort-da* sul quale tutti si sono puliti le scarpe. Lo si riprende come un esempio della simbolizzazione primordiale, scusandosi come di una cosa che ormai è diventata di dominio pubblico. Ebbene!, si commette un errore veramente grossolano poiché non è dalla pura e semplice opposizione del *fort* e del *da* che esso trae la forza inaugurale che la sua essenza ripetitiva esplica. Dire che, per il soggetto, si tratta semplicemente di istituirsi in una funzione di padronanza è una sciocchezza. Nei due fonemi si incarnano propriamente i meccanismi dell'alienazione, che si esprimono, per quanto paradossale vi possa sembrare, a livello del *fort*.

Non c'è *fort* senza *da* e, se così possiamo dire, senza *Dasein*. Ma, per l'appunto, contrariamente a quanto tutta la fenomenologia della *Daseinanalyse* tenta di cogliere come il fondamento radicale dell'esistenza, non c'è *Dasein* con il *fort*. Vale a dire che non si ha scelta. Se il piccolo soggetto può esercitarsi nel gioco del *fort-da*, è proprio perché non vi si esercita affatto poiché nessun soggetto può cogliere quest'articolazione radicale. Egli vi si esercita con l'aiuto di un piccolo rocchetto, vale a dire con l'oggetto *a*. La

funzione dell'esercizio con questo oggetto si riferisce a un'alienazione e non a una qualsiasi e supposta padronanza, di cui non si capisce che cosa l'aumenterebbe in una ripetizione indefinita, mentre la ripetizione indefinita di cui si tratta mette in luce il vacillamento radicale del soggetto.

3.

Come al solito, devo interrompere le cose entro un certo limite. Tuttavia, voglio indicare, per quanto brevemente, quale sarà l'oggetto di ciò che diremo la prossima volta. Ne ho segnato alla lavagna, sotto forma di due schemi, la differenza essenziale.

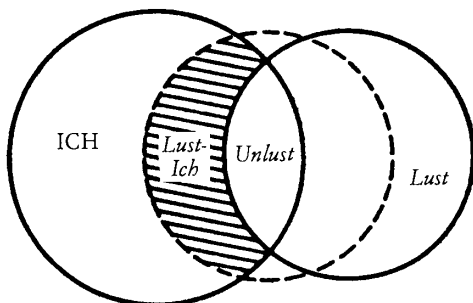
Nel suo testo sui *Triebe* e i *Triebchicksale*, le pulsioni e le vicissitudini della pulsione, Freud pone l'amore al contempo a livello del reale, a livello del narcisismo, a livello del principio di piacere nella sua correlazione con il principio di realtà, e ne deduce che la funzione di ambivalenza è assolutamente diversa da ciò che si produce nella *Verkehrung*, nel movimento circolare. Al livello in cui si tratta dell'amore, abbiamo uno schema che Freud ci dice scaglionato in due tempi.

In primo luogo un *Ich*, un *Ich* definito oggettivamente dal funzionamento solidale dell'apparato del sistema nervoso centrale con la condizione di omeostasi, cioè conservare le tensioni al livello più basso.

Possiamo concepire che quanto c'è fuori da questo, posto che ci sia un *fuori*, non sia che indifferenza. E a questo livello, poiché si tratta di tensione, indifferenza significa semplicemente inesistenza. Freud, tuttavia, ci dice che la regola dell'autoerotismo non è l'inesistenza degli oggetti, ma il funzionamento degli oggetti unicamente in relazione con il piacere. Nella zona di indifferenza si differenzia, dunque, quello che apporta *Lust* e quello che apporta *Unlust*, piacere o dispiacere. D'altro canto, chi non ha visto da sempre l'ambiguità del termine *Lustprinzip*, che certi scrivono anche *Unlustprinzip*?

La questione che si pone è allora di raffigurare questo stadio, di articolare l'omeostasi e il piacere. Poiché, che qualcosa apporti piacere, è ancora troppo per l'equilibrio. Di questo *Ich* ipotetico, in cui si motiva la prima costruzione di un apparato funzionante come uno psichismo, che schema possiamo dare, il più prossimo e il più esatto a farlo funzionare? Io propongo questo.

La prova con l'oggetto *a*.



Vedete segnato in lettere maiuscole ICH, l'*Ich* come apparato tendente a una certa omeostasi – che non può essere la più bassa perché sarebbe la morte e, d'altro canto, la cosa è stata considerata da Freud in un secondo tempo. Quanto al *Lust*, per l'esattezza non è un campo ma è sempre un vero e proprio oggetto, un oggetto di piacere che, in quanto tale, è riflesso nell'io. Questa immagine a specchio, questo correlato biunivoco dell'oggetto, questo è il *Lust-Ich* purificato di cui parla Freud, cioè ciò che, nell'*Ich*, si soddisfa dell'oggetto in quanto *Lust*.

L'*Unlust*, invece, è ciò che resta inassimilabile e irriducibile al principio di piacere. È a partire da ciò, Freud ce lo dice, che si costituirà il non-io. Esso si colloca – notate bene – all'interno del cerchio dell'io primitivo, sconfina su di lui, senza che il funzionamento omeostatico riesca mai a riassorbirlo. Vedete qui l'origine di quello che più tardi ritroveremo nella funzione detta del cattivo oggetto.

Constate soprattutto che ciò che struttura il livello del piacere fornisce già l'abbozzo di una possibile articolazione dell'alienazione.

In un certo senso, il *Lust* si dice nella zona esterna – *Ab!* l'*Ich* è pur qualcosa di cui ci si dovrebbe occupare. E, non appena esso se ne occupa, la perfetta tranquillità dell'*Ich* scompare. Il *Lust-Ich* si distingue e, contemporaneamente, l'*Unlust*, fondamento del non-io, cade. Questo non implica la scomparsa dell'apparato, al contrario. Semplicemente vedete prodursi, a un livello primitivo, quella scheggiatura, quella sbriciatura che io metto in valore nella dialettica del soggetto con l'Altro, ma qui nell'altro senso.

La formula di questo è il *non c'è bene senza male, non c'è bene senza sofferenza*, che conserva a questo bene, a questo male un ca-

rattere di alternanza, di dosaggio possibile, a cui l'articolazione che davo prima della coppia dei significanti si ridurrà, e falsamente. Dato che, per riprendere le cose a livello del bene e del male, tutti sanno che l'edonismo fallisce, sbanda nello spiegare la meccanica del desiderio. Cosa che, quando si passa all'altro registro, all'articolazione alienante, si esprime in modo del tutto diverso. Qui arrossisco quasi ad agitare gli stracci con i quali gli imbecilli giocano da così tanto tempo, del tipo *al di là del bene e del male*, senza sapere esattamente di che cosa parlano. Resta comunque il fatto che si deve articolare quanto avviene a livello dell'articolazione alienante in questo modo - non c'è male senza che ne risulti un bene e, quando il bene c'è, non c'è bene che tenga con il male.

È per questo che a situarsi nel registro puro e semplice del piacere, l'etica fallisce e che, del tutto legittimamente, Kant le obietta che il sommo bene non può in nessun modo essere concepito come l'infinitizzazione di un qualsiasi piccolo bene. In quanto non è possibile dare una legge di ciò che può essere il bene negli oggetti.

Il sommo bene, per quanto debba essere mantenuto questo termine che crea confusione, può ritrovarsi solo a livello della legge, e ho dimostrato in *Kant con Sade* che questo significa che, a livello del desiderio, passività, narcisismo, ambivalenza sono le caratteristiche che governano la dialettica del piacere, sulla lavagna a sinistra. Propriamente parlando, il suo termine è ciò che si chiama identificazione.

È il riconoscimento della pulsione che permette di costruire, con la più grande certezza, il funzionamento da me detto di divisione del soggetto o di alienazione. E la pulsione stessa, come è stata riconosciuta? È stata riconosciuta in questo che, lungi dal fatto che la dialettica di ciò che avviene nell'inconscio del soggetto possa limitarsi al riferimento al campo del *Lust*, alle immagini degli oggetti benefici, benefattori, favorevoli, noi abbiamo trovato un certo tipo di oggetti che, in fin dei conti, non possono servire a niente. Sono gli oggetti *a*, i seni, le feci, lo sguardo, la voce. È in questo termine nuovo che risiede il punto che introduce la dialettica del soggetto in quanto soggetto dell'inconscio.

La prossima volta ritroverò qui il seguito di quello che deve essere sviluppato nel soggetto del transfert.

Risposte.

M. SAFOUAN – *Provo sempre una difficoltà nel cogliere la differenza tra l'oggetto nella pulsione e l'oggetto nel desiderio. Ora che si tratta di vedere la differenza tra il ça e l'oggetto della pulsione, perdo il filo.*

Ascolti, si tratta di una questione di terminologia. È molto gentile da parte Sua porre una domanda, anche se testimonia di un certo imbarazzo, perché può servire a tutti.

Ci sono molte cose gradevoli che crediamo di desiderare, nella misura in cui siamo sani, ma possiamo dirne solo questo – noi crediamo di desiderare. Sono cose, mi sembra, di un livello assolutamente trasmissibile, ma non è teoria analitica.

Gli oggetti che sono nel campo del *Lust* hanno un rapporto così fondamentalmente narcisistico con il soggetto che, in fin dei conti, il mistero della pretesa regressione dell'amore nell'identificazione trova la sua ragione nella simmetria dei due campi che ho designato come *Lust* e *Lust-Ich*. Ciò che non si può tenere al di fuori, se ne ha sempre l'immagine dentro. È proprio così semplice, l'identificazione con l'oggetto di amore. E non vedo perché questo abbia creato tante difficoltà, e allo stesso Freud. Questo, mio caro, è l'oggetto di amore.

E, d'altro canto, lo vedete bene quando parlate di oggetti che non hanno il singolare valore che si attacca all'oggetto della pulsione. Voi dite allora, come fa notare Freud – *Amo lo stufato di montone*. È esattamente la stessa cosa di quando dite – *Amo la signora Tal dei Tali*. Con questa sola differenza – che questo lo dite a lei, il che cambia tutto. Glielo dite per delle ragioni che vi spiegherò la prossima volta.

Amate lo stufato di montone. Non siete sicuri di desiderarlo. Prendete l'esperienza della bella macellaia. Ama il caviale, solo che non lo vuole. È per questo che lo desidera. Capite che l'oggetto del desiderio è la causa del desiderio e quest'oggetto causa del desiderio è l'oggetto della pulsione – vale a dire l'oggetto attorno a cui ruota la pulsione. Poiché sto dialogando con qualcuno che ha lavorato sui miei testi, posso esprimermi con formule concise. Non è che il desiderio si agganci all'oggetto della pulsione – il desiderio ne fa il giro in quanto è agito nella pulsione. Ma non tutti i desideri sono necessariamente agiti nella pulsione. Ci sono anche dei

desideri vuoti, dei desideri folli, che partono precisamente da questo - non si tratta che del desiderio dovuto al fatto che, per esempio, vi è stato proibito qualcosa. Per il fatto che vi è stato proibito, non potete fare altrimenti, per un certo tempo, che pensarci. È ancora del desiderio. Però, ogni volta che avete a che fare con un oggetto di bene, noi lo designiamo - è una questione di terminologia, ma è una terminologia giustificata - come oggetto di amore. Lo giustificherò la prossima volta articolando il rapporto che c'è tra l'amore, il transfert e il desiderio.

10 giugno 1964.

Dall'interpretazione al transfert

Campo dell'io e campo dell'Altro. – La metafora. – L'interpretazione non è aperta a tutti i sensi. – Indeterminazione e determinazione del soggetto. – Amore, transfert, desiderio. – Il servo. – L'ideale dell'io e il piccolo a.

Quanto al vocabolario, ciò che introdurrò oggi non è nulla a cui voi non siate, ahimè, familiarizzati.

Si tratta dei termini più usuali, come quelli di identificazione, idealizzazione, proiezione, introiezione. Non sono termini comodi da maneggiare, tanto meno in quanto fanno senso.

Che cosa c'è di più comune che identificare? Sembra persino l'operazione essenziale del pensiero. Anche idealizzare potrà servire molto, probabilmente quando la posizione psicologista diventerà più inquirente. Proiettare e introiettare passano facilmente, agli occhi di alcuni, per essere due termini reciproci l'uno dell'altro. Tuttavia, da molto tempo ho segnalato – converrebbe forse accorgersene – che uno di questi termini si riferisce a un campo in cui domina il simbolico, mentre l'altro l'immaginario, il che deve far sì che, per lo meno in una certa dimensione, essi non si incontrino.

L'uso intuitivo di questi termini, a partire dalla sensazione che si ha di capirli, e di capirli in un modo isolato che dispiega la loro dimensione nella comprensione comune, è evidentemente all'origine di tutti gli scivolamenti e di tutte le confusioni. È la sorte comune di tutte le cose del discorso. Nel discorso comune, colui che parla, almeno nella sua lingua materna, si esprime in modo così sicuro e con un tatto così perfetto, che è all'utente più comune di una lingua, all'uomo non istruito, che si ricorre per sapere quale sia l'uso proprio di un termine.

È proprio, dunque, quando vuole soltanto parlare che l'uomo si orienta nella topologia fondamentale del linguaggio, cosa che è molto diversa dal realismo semplicistico a cui troppo spesso si aggrappa colui che crede di essere a proprio agio nell'ambito della scienza. L'uso naturale di espressioni come – prendiamole veramente a caso – *fra sé e sé, volente o nolente, un affare, diverso da una cosa da fare*, implica la topologia avvolgente in cui il soggetto si riconosce quando parla spontaneamente.

Se posso rivolgermi a degli psicoanalisti e tentare di reperire a quale topologia implicita si riferiscono quando usano i termini che ho appena enumerato prima, è evidentemente perché, nell'insieme - per quanto spesso incapaci, in mancanza d'insegnamento, di articularli - essi ne fanno correntemente, con la stessa spontaneità dell'uomo del discorso comune, un uso adeguato. Certamente, se vogliono assolutamente forzare i risultati di un'osservazione e capire là dove non capiscono, li vedremo farne un uso forzato. In questo caso, ci saranno poche persone a riprenderli.

Oggi, dunque, mi riferisco a quel tatto dell'uso psicoanalitico concernente certe parole, per poterle raccordare con l'evidenza di una topologia che ho già portato qui e che, per esempio, sulla lavagna è incarnata nello schema che mostra il campo dell'*Ich* primordiale, l'*Ich* oggettivabile, in fin dei conti, nell'apparato nervoso, l'*Ich* del campo omeostatico rispetto al quale il campo del *Lust*, del piacere, si distingue dal campo dell'*Unlust*.

Ho già scandito come Freud distingue bene il livello dell'*Ich*, per esempio nell'articolo sui *Triebe*, sottolineando al tempo stesso che esso si manifesta come organizzato, il che è un segno narcisistico, e che è proprio in questa misura che esso è propriamente articolato al campo del reale. Nel reale, egli non distingue, non privilegia che ciò che si riflette nel suo campo, per un effetto di *Lust*, come ritorno all'omeostasi.

Ma quello che non favorisce l'omeostasi e che si mantiene a tutti i costi come *Unlust* sconfina ancora molto di più nel suo campo. È così che quello che è dell'ordine dell'*Unlust* si iscrive nell'io come non-io, negazione, amputazione dell'io. Il non-io non si confonde con ciò che lo circonda, con la vastità del reale. Non-io si distingue come corpo estraneo, *fremdes Objekt*. È lì, collocato nella luna costituita dai due piccoli cerchi alla Eulero. Si veda la lavagna. È, dunque, nel registro del piacere, un fondamento oggettivabile che possiamo farci, come lo scienziato estraneo all'oggetto di cui constata il funzionamento.

Solo che noi non siamo solo questo e, persino se siamo questo, è necessario che siamo anche il soggetto che pensa. E, in quanto siamo il soggetto che pensa, siamo implicati in un modo completamente diverso in quanto dipendiamo dal campo dell'Altro, che era già presente da un po' di tempo prima che venissimo al mondo, e le cui strutture circolanti ci determinano come soggetto.

Si tratta allora di sapere in quale campo avvengono le diverse cose con cui abbiamo a che fare nel campo dell'analisi. Ne avvengo-

no alcune a livello del primo campo, dell'*Ich*, e certe altre – che conviene distinguere dalle prime perché, a confonderle, non ci si capisce più nulla – nell'altro campo, in quello dell'Altro. Di questo altro campo vi ho mostrato le articolazioni essenziali nelle due funzioni che ho definito e articolato come alienazione e separazione.

Oggi, il seguito del mio discorso suppone che, dopo che ho introdotto queste due funzioni, vi abbiate riflettuto – il che vuol dire che abbiate tentato di farle funzionare a diversi livelli, di metterle alla prova.

Ho già cercato di incarnare certe conseguenze di quel *vel* così particolare che costituisce l'alienazione – la messa in sospenso del soggetto, la sua vacillazione, la caduta di senso – nelle forme familiari come *o la borsa o la vita* oppure *o la libertà o la morte*, che si riproducono da un *o l'essere o il senso* – termini che affermo non senza riluttanza e non senza pregarvi di non precipitarvi a caricarli troppo di quei sensi che li farebbero oscillare in una fretta da cui, nell'avanzare di un simile discorso, conviene che noi ci guardiamo.

Nondimeno, introduco a questo punto quello che il mio discorso tenterà di articolare, se possibile, l'anno prossimo. Si tratterà di qualcosa che dovremo intitolare *le posizioni soggettive*. In quanto tutta questa preparazione concernente i fondamenti dell'analisi deve normalmente dispiegarsi – poiché non si centra niente adeguatamente se non dalla posizione del soggetto – nel mostrare ciò che l'articolazione dell'analisi, per il fatto di partire dal desiderio, permette di illustrarne.

Posizioni soggettive, dunque, di che cosa? Se mi fidassi di quello che si offre, direi *le posizioni soggettive dell'esistenza*, con tutti i favori che questo termine può trovare per il fatto di essere già diffuso nell'aria. Sfortunatamente, questo ci permetterebbe un'applicazione rigorosa solo a livello del nevrotico – il che, peraltro, non sarebbe già male. Per questo motivo dirò piuttosto *le posizioni soggettive dell'essere*. Non giuro in anticipo che questo sarà il mio titolo, forse ne troverò uno migliore, ma a ogni modo, è di questo che si tratterà.

I.

Andiamo avanti. In un articolo, al quale mi sono già riferito per correggerne quelli che me ne erano apparsi i pericoli, si è voluto, con uno sforzo che non è privo di merito, dar forma a ciò che

il mio discorso introduce relativamente alla struttura di linguaggio inerente all'inconscio. Si è arrivati a una formula che consiste, insomma, nel tradurre la formula che io ho dato della metafora. Questa formula era essenziale e utilizzabile poiché essa rende manifesta la dimensione in cui appare l'inconscio, nella misura in cui l'operazione di condensazione significante gli è fondamentale.

Certo, la condensazione significante, con il suo effetto di metafora, la si può osservare a cielo aperto nella minima metafora poetica. È per questo che ne ho preso un esempio da *Booz addormentato*. Rifatevi al mio articolo ne «La Psychanalyse» dal titolo *L'istanza della lettera nell'inconscio*. Fra tutti i poemi, ho preso quello che, in lingua francese, può essere definito il poema che risuona in più memorie. Chi, nella propria infanzia, non ha imparato a recitare *Booz addormentato*! Non è un esempio sfavorevole per essere maneggiato da degli analisti, soprattutto nel momento in cui lo introducevo, vale a dire quando introducevo al contempo la metafora paterna.

Non vi rifarò questo discorso, ma il suo nocciolo, nell'occasione in cui lo introduciamo qui, è evidentemente di mostrarvi ciò che apporta come creazione di senso il fatto di designare colui che lí è in gioco, Booz – nella posizione al contempo di padre divino e di strumento di Dio – attraverso la metafora – *Il suo covone non era avaro né astioso*. La dimensione di senso aperta da questa metafora è nientemeno che ciò che ci appare nell'immagine di chiusura, quella della falce d'oro negligenemente gettata nel campo delle stelle. È la dimensione stessa nascosta in questo poema. Più nascosta di quanto non pensiate, perché non basta che io faccia sorgere lí la roncola di cui Giove si serve per inondare il mondo con il sangue di Crono. La dimensione della castrazione di cui si tratta è, nella prospettiva biblica, di ben altro ordine e, lí presente, fa risuonare tutti gli echi della storia, persino le invocazioni di Booz al Signore – *Come sorgerà da me, vecchio uomo, una discendenza?*

Non so se l'avete notato – lo sapreste molto meglio se, quest'anno, avessi fatto il seminario che mi destinavo a fare sui *Nomi-del-Padre* – ma il Signore dal nome impronunciabile è precisamente colui che provvede alla capacità di generare delle donne sterili e degli uomini fuori età. Il carattere fondamentale transbiologico della paternità, introdotto dalla tradizione del destino del popolo eletto, ha qualcosa che lí è originariamente rimosso e che risorge sempre nell'ambiguità dello zoppicamento,

dell'inciampo e del sintomo, del non-incontro, *δυστυχία*, con il senso che rimane nascosto.

È una dimensione che ritroviamo sempre e che, se vogliamo formalizzarla, come vi si sforzava l'autore di cui parlavo prima, merita di esser maneggiata con maggiore prudenza di quanto egli non abbia effettivamente fatto – fidandosi, in un certo senso, del formalismo di frazione che risulta dal segnare il legame che c'è tra il significante e il significato con una barra intermedia. Non è assolutamente illegittimo considerare che, in certi momenti, la barra segna, nella relazione tra il significante e il significato, l'indicazione di un valore che è propriamente quello che il suo uso esprime a titolo di frazione nel senso matematico del termine. Ma, naturalmente, non è il solo. C'è, tra il significante e il significato, un altro rapporto, che è quello di effetto di senso. Precisamente nel momento in cui, nella metafora, si tratta di segnare l'effetto di senso, non si può dunque assolutamente, senza precauzioni e in un modo tanto azzardato quanto è stato fatto, manipolare questa barra in una trasformazione frazionaria – cosa che sarebbe permessa se si trattasse di un rapporto di proporzione.

$$F \left(\frac{S'}{S} \right) S \equiv S (+) s$$

Formula della metafora

$$\frac{S'}{S} \times \frac{S}{s} \rightarrow \frac{S'}{s}$$

Formula trasformata
nell'articolo in questione

Quando si tratta di frazioni, si può trasformare il prodotto

$$\frac{A}{B} \times \frac{C}{D} \text{ in una formula a quattro piani, che sarebbe per esempio } \frac{\frac{A}{D}}{\frac{B}{C}}$$

È quanto è stato giudicato ingegnoso fare per la metafora, avvalendosi di questo fatto che, a quanto nell'inconscio costituisce il peso di un'articolazione del significante ultimo che viene a incarnare la metafora con il senso nuovo creato dal suo uso, dovrebbe corrispondere non so quale aggancio, l'uno con l'altro, di due significanti nell'inconscio.

È assolutamente certo che questa formula non può essere soddisfacente. In primo luogo perché si dovrebbe sapere che non pos-

sono esserci simili rapporti tra il significante e se stesso, in quanto è proprio del significante di non potersi significare da sé, senza generare qualche errore di logica.

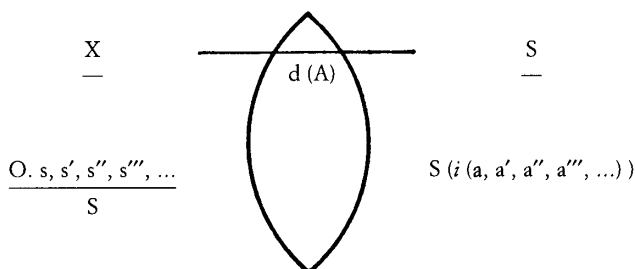
Per convincersene è sufficiente riferirsi alle antinomie sopraggiunte non appena è stata tentata una formalizzazione logica esauritiva della matematica. Il catalogo dei cataloghi che non contengono se stessi non è evidentemente lo stesso catalogo che non contiene se stesso - quando è quello che è introdotto nella definizione e quando, invece, è quello che sarà iscritto nel catalogo.

È talmente più semplice accorgersi che quello che accade è che un significante sostitutivo è venuto al posto di un altro significante a costituire l'effetto di metafora. Esso rinvia altrove il significante che ha cacciato. Se proprio si vuole conservare la possibilità di un impiego di tipo frazionario, si metterà il significante scomparso, il significante rimosso, al di sotto della barra principale, al denominatore, *unterdrückt*.

Di conseguenza, è falso che si possa dire che l'interpretazione, come è stato scritto, è aperta a tutti i sensi, con la scusa che non si tratta che della relazione di un significante con un significante e, pertanto, di una relazione folle. L'interpretazione non è aperta a tutti i sensi. È una concessione a coloro che protestano contro i caratteri incerti dell'interpretazione analitica, secondo i quali, in effetti, tutte le interpretazioni sarebbero possibili, il che è propriamente assurdo. Non è perché ho detto che l'effetto dell'interpretazione è quello di isolare nel soggetto un cuore, un *Kern*, per esprimersi come Freud, di *non-sense*, che l'interpretazione è essa stessa un non senso.

L'interpretazione è una significazione, ma non una qualsiasi. Essa viene al posto della *s* e rovescia il rapporto che fa sì che il significante abbia come effetto, nel linguaggio, il significato. Essa ha come effetto di far sorgere un significante irriducibile. Si deve interpretare a livello della *s*, che non è aperta a tutti i sensi, che non può essere qualsiasi cosa, che è una significazione, indubbiamente solo approssimata. Ma ciò è ricco e complesso, quando si tratta dell'inconscio del soggetto, ed è destinato a far sorgere degli elementi significanti irriducibili, *non-sensical*, fatti di non-senso. In questo stesso articolo, il lavoro di Leclair ha illustrato particolarmente bene il superamento dell'interpretazione significativa verso il non-senso significante, quando tira fuori, a proposito del suo ossessivo, la formula detta *Poordjeli*, che collega l'una all'altra le due sillabe della parola *liocorno*, permettendo di introdurre

nella sua sequenza tutta una catena in cui si anima il suo desiderio. Vedrete, d'altro canto, nella pubblicazione che seguirà che le cose vanno persino molto piú lontano.



L'interpretazione non è aperta a tutti i sensi. Essa non è affatto una qualsiasi. È un'interpretazione significativa e non deve essere mancata. Il che non impedisce che non è questa significazione a essere essenziale per l'avvento del soggetto. Ciò che è essenziale è che egli veda, al di là di questa significazione, a quale significante – non-senso, irriducibile, traumatico – egli sia, come soggetto, assoggettato.

Questo vi permette di comprendere quello che è materializzato nell'esperienza. Vi prego di prendere una delle grandi analisi di Freud e in particolare una, la piú grande fra tutte, la piú sensazionale, perché in essa, meglio che da qualsiasi altra parte, si vede dove viene a convergere il problema della conversione del fantasma e della realtà, cioè in qualcosa di irriducibile, di *non-sensical* che funziona come significante originariamente rimosso. Sto parlando dell'osservazione dell'*Uomo dei lupi*. Nell'*Uomo dei lupi*, per darvi il filo di Arianna che vi guiderà nella lettura, dirò che la brusca apparizione dei lupi nella finestra del sogno svolge la funzione della *s* come rappresentante della perdita del soggetto.

Non è soltanto il fatto che il soggetto sia affascinato dallo sguardo di questi lupi in numero di sette, che d'altronde nel suo disegno sono solo cinque, appollaiati sull'albero. È il fatto che il loro sguardo affascinato è il soggetto stesso.

Che cosa vi dimostra tutta questa osservazione? Che, a ogni tappa della vita del soggetto, qualcosa, in ogni momento, è venuto a rimaneggiare il valore di quell'indizio determinante che questo significante originario costituisce. In questo modo viene colta propriamente la dialettica del desiderio del soggetto come ciò che si costituisce dal desiderio dell'Altro. Ricordatevi l'avventura del

padre, della sorella, della madre, della domestica Gruša. Tanti tempi che vanno ad arricchire il desiderio inconscio del soggetto di qualcosa che deve essere messo, come significazione costituita nella relazione con il desiderio dell'Altro, nel posto del numeratore.

Osservate bene quello che succede poi. Vi prego di considerare la necessità logica del momento in cui il soggetto come X non si costituisce che dall'*Urverdrängung*, dalla caduta necessaria di questo significante primo. Esso si costituisce attorno all'*Urverdrängung*, ma non vi si può sostituire in quanto tale poiché, in questo caso, ci vorrebbe la rappresentazione di un significante per un altro, mentre qui non ce n'è che uno solo, il primo. In questa X, che sta qui, dobbiamo considerare due facce – il momento costituente in cui cade la significanza, che noi articoliamo a un posto nella sua funzione a livello dell'inconscio, ma anche l'effetto di ritorno, che si opera dalla relazione che possiamo concepire a partire dalla frazione. La si deve introdurre con prudenza, ma essa ci è ben indicata dagli effetti di linguaggio.

Tutti sanno che, se al denominatore compare lo zero, il valore della frazione non ha più senso, ma assume per convenzione quello che i matematici chiamano un valore infinito. In un certo qual modo, questo è uno dei tempi della costituzione del soggetto. In quanto il significante primordiale è puro non-senso, esso diventa portatore dell'infinitizzazione del valore del soggetto, non già aperto a tutti i sensi, ma che li abolisce tutti, il che è differente. Questo spiega perché io non abbia potuto maneggiare la relazione di alienazione senza far intervenire la parola libertà. In effetti, ciò che fonda, nel senso e nel non-senso radicale del soggetto, la funzione della libertà è precisamente quel significante che uccide tutti i sensi.

Per questo motivo è falso dire che il significante nell'inconscio è aperto a tutti i sensi. Esso costituisce il soggetto nella sua libertà rispetto a tutti i sensi, ma questo non significa che esso non vi sia determinato. In quanto, al numeratore, al posto dello zero, le cose venute a iscriversi sono delle significazioni, significazioni dialettizzate nel rapporto del desiderio dell'Altro, ed esse danno al rapporto del soggetto con l'inconscio un valore determinato.

Sarà importante, nel seguito del mio discorso l'anno prossimo, mostrare in che modo l'esperienza dell'analisi ci forzi a cercare nella via di una formalizzazione tale per cui la mediazione di questo infinito del soggetto con la finitezza del desiderio possa farsi solo con l'intervento di quello che Kant, al suo ingresso nella gravita-

zione del pensiero che si chiama filosofico, ha introdotto con tanta freschezza con il nome di *grandezza negativa*.

La freschezza ha qui la sua importanza, certo, perché, tra forzare i filosofi a riflettere sul fatto che meno-uno non è zero e il fatto che, di fronte a un simile discorso, le orecchie ridiventino sorde pensando chi se ne frega?, c'è una bella distanza. Resta comunque il fatto – e questa è l'unica utilità del riferimento all'articolazione filosofica – che, dopotutto, gli uomini non sopravvivono che dimenticando in ogni momento tutte le loro conquiste, parlo delle loro conquiste soggettive. Certo, a partire dal momento in cui le dimenticano, sono comunque conquistate, ma sono piuttosto loro a essere conquistati dagli effetti di queste conquiste. E il fatto di esser conquistati da qualcosa che non si conosce, talvolta ha delle terribili conseguenze, la prima delle quali è la confusione.

Grandezza negativa, dunque, è lí che troveremo come designare uno dei supporti di quello che si chiama il complesso di castrazione, cioè l'incidenza negativa in cui vi entra l'oggetto fallo.

Questa non è che una pre-indicazione, ma che ritengo utile dare.

2.

Dobbiamo, tuttavia, andare avanti a proposito di quello che ci agita, cioè il transfert. Come riprenderne il discorso? Il transfert è impensabile, se il suo punto di partenza non è preso nel soggetto supposto sapere.

Vedete meglio oggi che cosa è supposto sapere. È supposto sapere quello a cui nessuno può sfuggire, non appena la formula, cioè puramente e semplicemente la significazione.

Questa significazione implica naturalmente – ed è per questo che ho fatto sorgere in primo luogo la dimensione del suo desiderio – che egli non possa rifiutarvisi.

Questo punto privilegiato è il solo al quale possiamo riconoscere il carattere di un punto assoluto senza alcun sapere. È assoluto, precisamente, per il fatto di non essere nessun sapere, ma piuttosto l'attaccatura che collega il suo stesso desiderio alla risoluzione di ciò che si tratta di rivelare.

Il soggetto entra nel gioco a partire da questo supporto fondamentale – il soggetto è supposto sapere per il solo fatto di essere soggetto del desiderio. Ora, che cosa accade? Accade quello che, nella sua piú comune apparizione, si chiama *effetto di transfert*. Que-

sto effetto è l'amore. È chiaro che, come qualsiasi amore, esso non è localizzabile, come indica Freud, che nel campo del narcisismo. Amare è essenzialmente voler essere amato.

Quello che sorge nell'effetto di transfert si oppone alla rivelazione. L'amore interviene nella sua funzione rivelata qui come essenziale, nella sua funzione di inganno. L'amore, certo, è un effetto di transfert, ma ne è il versante di resistenza. Noi siamo vincolati ad attendere questo effetto di transfert per poter interpretare e, al tempo stesso, sappiamo che esso chiude il soggetto all'effetto della nostra interpretazione. L'effetto di alienazione, in cui si articola, nel rapporto del soggetto con l'Altro, l'effetto che noi siamo, è qui assolutamente manifesto.

Conviene, allora, sottolineare questo – che è sempre eluso, che Freud articola e che non è scusa ma ragione del transfert – che nulla può essere raggiunto *in absentia, in effigie*. Questo significa che il transfert non è, per sua natura, l'ombra di qualcosa che sarebbe stato vissuto prima. Tutt'altro, il soggetto, in quanto assoggettato al desiderio dell'analista, desidera ingannarlo con questo assoggettamento, facendosi amare da lui, proponendo lui stesso quella falsità essenziale che è l'amore. L'effetto di transfert è questo effetto di inganno in quanto si ripete al presente, qui e ora.

Non è ripetizione di ciò che è successo come tale se non in quanto ne ha la stessa forma. Non è ectopia. Non è l'ombra degli antichi inganni dell'amore. È isolamento nell'attuale del suo funzionamento puro di inganno.

Per questo motivo possiamo dire che, dietro al cosiddetto amore di transfert, c'è l'affermazione del legame del desiderio dell'analista con il desiderio del paziente. È ciò che Freud ha tradotto con una specie di rapido raggio, specchietto per le allodole, dicendo – *dopotutto, non è che il desiderio del paziente*, tanto per rassicurare i colleghi. È il desiderio del paziente, sí, ma nel suo incontro con il desiderio dell'analista.

Questo desiderio dell'analista, non dirò che non l'ho ancora nominato. Ma come si può nominare un desiderio? Un desiderio lo si circoscrive. Molte cose nella storia ci danno qui pista e traccia.

Non è forse singolare quell'eco che abbiamo trovato – solo che andassimo a metterci il naso – tra l'etica dell'analisi e l'etica stoica? Che cos'è, in fondo, l'etica stoica se non – chissà se avrò mai il tempo di dimostrarvelo – il riconoscimento della reggenza assoluta del desiderio dell'Altro, quel *Sia fatta la tua volontà!* come è ripreso nel registro cristiano?

Ci viene richiesta un'articolazione piú radicale. Può essere posta la questione del rapporto tra il desiderio del padrone e quello del servo. Hegel la dice risolta, ma non lo è affatto.

Dato che presto vi dirò addio per quest'anno, poiché la prossima volta sarà l'ultima lezione, mi permetterete di accennare a degli spunti che vi indicheranno in che senso progrediremo in seguito.

Se è vero che il padrone non si colloca che in un rapporto originale con l'assunzione della morte, credo che sia molto difficile attribuirgli una relazione percepibile con il desiderio. Parlo del padrone in Hegel, non del padrone antico, del quale abbiamo qualche ritratto, e in particolare quello di Alcibiade, il cui rapporto con il desiderio è invece piuttosto visibile. Egli va a domandare a Socrate qualcosa, che non sa che cosa sia, ma che chiama *ἄγαλμα*. Alcuni conoscono l'uso che tempo addietro ne ho fatto. Lo riprenderò, questo *ἄγαλμα*, questo mistero che, nello sguardo annebbiato di Alcibiade, rappresenta qualcosa che è al di là di tutti i beni.

Come non vedere un primo abbozzo della tecnica del reperimento del transfert nel fatto che Socrate gli risponde non ciò che gli diceva quando era giovane - *Occupati della tua anima* - ma ciò che conviene all'uomo florido e indurito - *Occupati del tuo desiderio, fatti i fatti tuoi. I fatti tuoi*, in questo caso, è il colmo dell'ironia da parte di Platone l'averli incarnati in un uomo insieme futile e assurdo, quasi ridicolo. Credo di essere stato il primo a notare che i versi che Platone gli mette in bocca sulla natura dell'amore sono l'indicazione stessa della sua inutilità confinante con modi ridicoli - cosa che fa di quest'uomo, Agatone, l'oggetto forse meno adatto a trattenere il desiderio di un padrone. E anche il fatto che si chiami Agatone, vale a dire con il nome al quale Platone ha attribuito il sommo valore, aggiunge lí una nota, forse involontaria, ma incontestabile, di ironia.

In questo modo il desiderio del padrone sembra essere, sin dalla sua entrata in gioco nella storia, il termine, per sua natura, piú fuorviato. Invece, quando Socrate desidera ottenere la propria risposta, è a colui che non ha nessun diritto di far valere il proprio desiderio, al servo, che egli si rivolge. Risposta che, da lui, è sempre sicuro di ottenere. *La voce della ragione è bassa* - dice da qualche parte Freud - *ma dice sempre la stessa cosa*. Non si fa mai l'accostamento che Freud dice esattamente la stessa cosa del desiderio inconscio. Anche la sua voce è bassa, ma la sua insistenza è indistruttibile. Forse è perché c'è un rapporto tra l'uno e l'altra.

È nel senso di una qualche parentela che dovremo dirigere il nostro sguardo verso il servo, quando si tratterà di reperire che cos'è il desiderio dell'analista.

3.

Non vorrei, però, lasciarvi oggi senza avere abbozzato, per la prossima volta, due notazioni. Due notazioni che si fondano sul reperimento che Freud fa della funzione dell'identificazione.

Ci sono degli enigmi nell'identificazione e ce ne sono anche per Freud stesso. Egli sembra stupirsi che la regressione dell'amore si faccia così facilmente nei termini dell'identificazione. E questo accanto ai testi in cui egli articola che amore e identificazione hanno un'equivalenza in un certo registro, e che narcisismo e sopravvalutazione dell'oggetto, la *Verliebtheit*, sono esattamente la stessa cosa nell'amore.

Freud si è fermato qui. Vi prego di ritrovare nei testi i diversi *clues*, come dicono gli inglesi, le tracce, i segni lasciati sulla pista. Credo che sia per non aver sufficientemente distinto qualcosa.

Nel capitolo di *Massenpsychologie und Ich-Analyse* consacrato all'identificazione, ho messo l'accento sulla seconda forma di identificazione, per individuarvi e distaccare da essa l'*einziger Zug*, il tratto unario, il fondamento, il nucleo dell'ideale dell'io. Che cos'è questo tratto unario? È un oggetto privilegiato nel campo del *Lust*? No.

Il tratto unario non è nel primo campo dell'identificazione narcisistica, a cui Freud riferisce la prima forma di identificazione – che peraltro molto curiosamente egli incarna in una sorta di funzione, di modello primitivo che il padre assume, anteriore all'investimento libidico stesso sulla madre, tempo mitico, sicuramente. Il tratto unario, in quanto il soggetto vi si aggrappa, è nel campo del desiderio, il quale non può in ogni caso costituirsi se non nel regno del significante, se non al livello in cui c'è rapporto fra il soggetto e l'Altro. È il campo dell'Altro che determina la funzione del tratto unario in quanto, a partire da esso, si inaugura un tempo principale dell'identificazione nella topica sviluppata allora da Freud, cioè l'idealizzazione, l'ideale dell'io. Di questo significante primo vi ho mostrato le tracce sull'osso primitivo sul quale il cacciatore fa una tacca e conta il numero di volte che ha fatto centro.

È nell'intreccio per cui il significante unario viene a funzionare nel campo del *Lust*, vale a dire nel campo dell'identificazione primaria narcisistica che risiede la molla essenziale dell'incidenza dell'ideale dell'io. Ho descritto altrove la mira a specchio dell'ideale dell'io, di quell'essere che egli ha visto apparire per primo sotto forma del genitore che, davanti allo specchio, lo porta. Per il fatto di aggrapparsi al riferimento di colui che lo guarda in uno specchio, il soggetto vede apparire non il suo ideale dell'io, ma il suo io ideale, quel punto in cui desidera compiacersi in se stesso.

Questa è la funzione, la molla, lo strumento efficace costituito dall'ideale dell'io. Non tanto tempo fa, una bambina mi diceva gentilmente che era proprio ora che qualcuno si occupasse di lei perché potesse apparire amabile a se stessa. In questo modo ella rivelava innocentemente la molla che entra in gioco nel primo tempo del transfert. Il soggetto ha una relazione con il proprio analista il cui centro è a livello di quel significante privilegiato che si chiama ideale dell'io in quanto da lì egli si sentirà tanto soddisfacente quanto amato.

Ma c'è un'altra funzione, che istituisce un'identificazione di una natura singolarmente diversa e che è introdotta dal processo di separazione.

Si tratta di quell'oggetto privilegiato, scoperta dell'analisi, di quell'oggetto la cui realtà stessa è puramente topologica, di quell'oggetto attorno al quale la pulsione fa il giro, di quell'oggetto che fa bozza, come l'uovo di legno nel tessuto che voi state, nell'analisi, rammendando - l'oggetto *a*.

Questo oggetto supporta quello che, nella pulsione, è definito e specificato dal fatto che l'entrata in gioco del significante nella vita dell'uomo gli permette di far sorgere il senso del sesso. Cioè che, per l'uomo, e per il fatto di conoscere i significanti, il sesso e le sue significazioni sono sempre suscettibili di presentificare la presenza della morte.

La distinzione tra pulsione di vita e pulsione di morte è vera nella misura in cui manifesta due aspetti della pulsione. Ma a condizione di concepire che tutte le pulsioni sessuali si articolano a livello delle significazioni nell'inconscio, in quanto ciò che esse fanno sorgere è la morte - la morte come significante e solo come significante, giacché si può forse dire che esiste un essere-per-la-morte? In quali condizioni, con quale determinismo, la morte, significante, può emergere tutta armata nella cura? Cosa che può essere compresa solo con il nostro modo di articolare i rapporti.

Grazie alla funzione dell'oggetto *a*, il soggetto si separa, cessa di essere legato alla vacillazione dell'essere, al senso che costituisce l'essenziale dell'alienazione. Tale funzione da molto tempo ci viene sufficientemente indicata da un certo numero di tracce. A suo tempo ho mostrato che è impossibile concepire la fenomenologia dell'allucinazione verbale se non comprendiamo che cosa significa il termine stesso che usiamo per designarla, vale a dire le voci.

È in quanto l'oggetto della voce vi è presente che vi è presente il *percipiens*. L'allucinazione verbale non è un falso *perceptum*, è un *percipiens* deviato. Il soggetto è immanente alla sua allucinazione verbale. Questa possibilità è lí, cosa che ci deve far porre la questione di quello che cerchiamo di ottenere nell'analisi relativamente all'accomodazione del *percipiens*.

Fino all'analisi, il cammino della conoscenza è sempre stato tracciato in quello di una purificazione del soggetto, del *percipiens*. Ebbene, dal canto nostro, noi diciamo che fondiamo la sicurezza del soggetto nel suo incontro con la porcheria che può supportarlo, con il piccolo *a* la cui presenza non è illegittimo dire che è necessaria.

Pensate a Socrate. La purezza inflessibile di Socrate e la sua *atopia* sono correlative. Intervenendo in ogni momento, c'è la voce demonica.

Direte forse che la voce che guida Socrate non è Socrate stesso? Il rapporto di Socrate con la sua voce è sicuramente un enigma che, d'altro canto, ha tentato gli psicografi a più riprese all'inizio del diciannovesimo secolo e, da parte loro, è già un gran merito l'aver osato poiché ora nessuno se ne occuperebbe più.

È una nuova traccia da interrogare per sapere quello che vogliamo dire quando parliamo del soggetto della percezione. Non fatemi dire quello che non dico – l'analista non deve sentire delle voci. Leggete però il libro di un'analista di buona razza, Theodor Reik, allievo diretto e intimo di Freud, *Listening with the third Ear* – in verità, non approvo la formula, come se due non bastassero per essere sordi. Ma egli sostiene che questo terzo orecchio gli serve per sentire non so quale voce che gli parla per avvertirlo degli inganni – egli è dell'epoca giusta, dell'epoca eroica in cui si sapeva sentire quello che parla dietro l'inganno del paziente.

Certo, in seguito, noi abbiamo fatto di meglio perché in questi versi e in queste faglie sappiamo riconoscere l'oggetto *a*, sicuramente ancora appena emerso.

Risposte.

P. KAUFMANN – *C'è una qualche sorta di rapporto tra quanto Lei ha ridetto, a proposito di Booz, di Theodor Reik, e ciò che ha peraltro detto a proposito del padre all'inizio del settimo capitolo dell'Interpretazione dei sogni?*

È assolutamente chiaro. È addormentato, ecco. È addormentato affinché anche noi lo siamo con lui, vale a dire per comprendere in questa cosa solo quello che c'è da comprendere.

Volevo far intervenire la tradizione ebraica, per tentare di riprendere le cose là dove Freud le ha lasciate, perché non è per caso che la penna sia caduta dalle mani di Freud sulla divisione del soggetto e che, appena prima, egli avesse fatto, con *Mosè e il monoteismo*, una delle più radicali messe in causa della tradizione ebraica. Independentemente dal carattere storico contestabile dei suoi appoggi o anche dei suoi approcci, resta il fatto che introdurre nel cuore della storia ebraica la distinzione radicale, assolutamente evidente, della tradizione profetica rispetto a un altro messaggio, era proprio – siccome ne aveva coscienza, siccome lo scrive in tutti i modi – fare della *collusione con la verità* una funzione essenziale alla nostra operazione in quanto analisti. E, per l'appunto, non possiamo fidarci e consacrarci a essa che nella misura in cui ci detronizziamo da qualsiasi collusione con la verità.

Dato che siamo un po' tra intimi e che, dopotutto, c'è qui più di una persona che è al corrente del lavoro che si produce in seno alla comunità analitica, posso dirvi qualcosa di divertente. Riflettevo questa mattina, sentendo qualcuno che mi esponeva la sua vita, cioè le sue delusioni, quanto può essere fastidioso, in una carriera scientifica normale, il fatto di essere assistente, ricercatore o direttore di laboratorio di un professore di ruolo, delle cui idee dovete tener conto per l'avvenire della vostra carriera. Cosa che, naturalmente, è una delle più fastidiose dal punto di vista dello sviluppo del pensiero scientifico. Ebbene, c'è un campo, quello dell'analisi, in cui insomma, da qualche parte, il soggetto è lì solo per cercare la propria abilitazione alla ricerca libera nel senso di una esigenza veridica e in cui può considerarsi autorizzato solo a partire dal momento in cui vi opera liberamente. Ebbene! per una sorta di singolare effetto di vertigine, è proprio qui che essi tentano di ricostituire, al massimo, la gerarchia dell'abilitazione uni-

versitaria e di far dipendere la loro abilitazione da un altro già abilitato. E questo va ben oltre. Quando avranno trovato la loro strada, il loro modo di pensare, il loro modo stesso di spostarsi nel campo analitico, a partire dall'insegnamento di una certa persona, è da parte di altri, che considerano degli imbecilli, che essi tenteranno di trovare l'autorizzazione, la qualificazione esplicita che sono proprio capaci di praticare l'analisi. Trovo che questa sia un'illustrazione ulteriore della differenza e delle congiunzioni, delle ambiguità tra il campo analitico e il campo universitario. Se si dice che gli analisti fanno parte essi stessi del problema dell'inconscio, non vi sembra che questa sia una bella illustrazione e una bella occasione da analizzare?

17 giugno 1964.