

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

VI.

La schisi fra l'occhio e lo sguardo

Schisi del soggetto. - Fatticità del trauma. - Maurice Merleau-Ponty. - La tradizione filosofica. - Il mimetismo. - *L'onnivoyeur*. - Nel sogno, mostra¹.

Continuo.

Wiederholung, come vi ho ricordato - e ve ne ho già detto abbastanza per accentuare, nel riferimento etimologico che vi ho dato, *alare*, su quanto esso implica come connotazione di fatica.

Alare, tirare. Tirare che cosa? Forse, giocando con l'ambiguità della parola, tirare a sorte. Lo *Zwang*, allora, ci dirigerebbe verso la carta obbligata - se c'è una sola carta nel mazzo, non posso tirarne altre.

Il carattere di insieme, nel senso matematico del termine, che la partita dei significanti presenta, e che la mette in opposizione, per esempio, al carattere indefinito del numero intero, ci permette di concepire uno schema in cui si applica subito la funzione della carta obbligata. Se il soggetto è il soggetto del significante - determinato da esso - si può immaginare la rete sincronica in modo che, nella diacronia, produca degli effetti privilegiati. Intendete bene, non si tratta di effetti statistici imprevedibili, ma è la struttura stessa della rete a implicare i ritorni. È questo l'aspetto che, per noi, assume, attraverso la chiarificazione di quello che chiamiamo strategie, l'*αὐτόματον* di Aristotele. E infatti traduciamo con *automatismo* lo *Zwang* di *Wiederholungszwang*, coazione o compulsione a ripetere.

I.

Darò piú avanti i fatti che suggeriscono come, in certi momenti di quel monologo infantile che è imprudentemente qualificato come egocentrico, quelli che si osservano sono giochi propriamente

¹ Traduciamo senza soggetto il *ça* francese, nell'uso che ha sovente in forme verbali intransitive impersonali, come *ça depend*, «dipende». Lacan utilizza il *ça* nello stesso modo in cui Freud utilizza il pronome impersonale *Es*.

sintattici. Tali giochi derivano dal campo che chiamiamo preconsciouso, ma costituiscono, per così dire, il letto della riserva inconscia - da intendersi nel senso di riserva indiana, all'interno della rete sociale.

La sintassi, certo, è preconsciousa. Ma quello che sfugge al soggetto è il fatto che la sua sintassi è in rapporto con la riserva inconscia. Quando il soggetto racconta la propria storia, agisce, la tene, ciò che comanda su questa sintassi e la rende sempre più stretta. Stretta rispetto a che cosa? Rispetto a quello che Freud, fin dall'inizio della sua descrizione della resistenza psichica, chiama un nucleo.

Dire che questo nucleo si riferisce a qualcosa di traumatico è solo approssimativo. Dobbiamo distinguere rispetto alla resistenza del soggetto questa prima resistenza del discorso, quando questo va stringendosi attorno al nucleo. Poiché l'espressione resistenza del soggetto implica troppo un io supposto, e non è certo - quando ci si avvicina a questo nucleo - che esso sia qualcosa di cui possiamo essere sicuri che la qualifica di io sia ancora fondata.

Il nucleo deve essere designato come del reale - del reale in quanto l'identità di percezione è la sua regola. Al limite, esso si fonda su ciò che Freud indica come una sorta di prelevamento, che ci assicura che siamo nella percezione grazie al senso di realtà che l'autentifica. Che cosa vuol dire, se non che, sul lato del soggetto, questo si chiama destarsi? *RISERVA*

Se l'ultima volta è a proposito del sogno del settimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni* che ho affrontato ciò di cui si tratta nella ripetizione, è proprio perché la scelta di questo sogno - per quanto chiuso, sprangato, sprangato a doppia e a triplice mandata poiché non è analizzato - è indicativa qui nel momento in cui ciò di cui si tratta è il processo del sogno nel suo movente ultimo. La realtà che determina il destarsi è forse proprio quel rumore leggero contro il quale si mantiene l'impero del sogno e del desiderio? O non è piuttosto qualcos'altro? Non è forse ciò che si esprime in fondo all'angoscia di questo sogno e cioè quanto c'è di più intimo nella relazione tra padre e figlio, e che viene a spuntare non tanto in questa morte, quanto in ciò che essa è al di là, nel suo senso di destino?

Tra quello che succede come per caso, quando tutti dormono - il cero che si rovescia e appicca il fuoco alle lenzuola, l'evento insensato, l'incidente, la cattiva sorte, e ciò che vi è di straziante, benché velato, nel *Padre, non vedi che brucio?* - c'è lo stesso rapporto con cui abbiamo a che fare in una ripetizione. È quello che,

secondo noi, viene raffigurato nell'appellativo di nevrosi di destino o di nevrosi di fallimento. Mancato non è l'adattamento, ma la τύχη, l'incontro.

Ciò che Aristotele formula – che la τύχη si definisce per il fatto di poterci giungere solo da un essere capace di scelta, προαίρεσις, che la τύχη, buona o cattiva sorte, non potrebbe giungerci da un oggetto inanimato, da un bambino, da un animale – si rivela qui inventato di sana pianta. L'incidente stesso di questo sogno esemplare ce lo raffigura. Sicuramente Aristotele segna in questo punto lo stesso limite che lo ferma sul bordo delle forme stravaganti della condotta sessuale, che non può qualificare altrimenti se non come θηριότης, mostruosità.

Il lato sprangato della relazione tra l'incidente, che si ripete, e il senso velato, che è la vera e propria realtà e che ci conduce verso la pulsione – ecco ciò che ci dà la certezza che la demistificazione di quell'artefatto del trattamento che si chiama transfert non consiste nel ricondurlo a quella che si chiama l'attualità della situazione. La direzione che viene indicata in questa riduzione all'attualità della seduta, o del susseguirsi delle sedute, non ha nessun valore, neppure propedeutico. L'esatto concetto di ripetizione deve essere ottenuto in un'altra direzione, che non possiamo confondere con l'insieme degli effetti transferali. Sarà il nostro problema, quando affronteremo la funzione del transfert, cogliere come il transfert possa condurci al cuore della ripetizione.

Per questo motivo è necessario fondare in primo luogo la ripetizione nella schisi stessa che si produce nel soggetto rispetto all'incontro. Questa schisi che costituisce la dimensione caratteristica della scoperta e dell'esperienza analitica, che ci fa afferrare il reale nella sua incidenza dialettica come originariamente mal venuto. In questo appunto il reale, nel soggetto, risulta il maggior complice della pulsione – alla quale arriveremo solo per ultimo, perché solo l'aver percorso questo cammino potrà farci cogliere ^{di che cosa si tratta} di che cosa si tratta.

Infatti perché, dopo tutto, la scena primaria è così traumatica? Perché è sempre o troppo presto o troppo tardi? Perché il soggetto trae da essa o troppo piacere – almeno è così che, all'inizio, abbiamo concepito la causalità traumatizzante dell'ossessivo – o troppo poco, come nell'isterica? Perché non desta subito il soggetto, se è vero che egli è così profondamente libidico? Perché il fatto qui è δυστυχία? Perché la pretesa maturazione degli pseudoistinti è trafilata, trapassata, trasfitta di *tychico*, oserei dire – dal termine τύχη?

Per il momento, il nostro orizzonte è ciò che di fittizio appa-

re nel rapporto fondamentale con la sessualità. Nell'esperienza analitica si tratta di partire dal fatto che, se la scena primitiva è traumatica, ciò che sostiene le modulazioni dell'analizzabile non è l'empatia sessuale, ma un fatto fattizio. Un fatto cioè come quello che appare nella scena così ferocemente braccata nell'esperienza dell'*Uomo dei lupi*, quale la stranezza della scomparsa e della ricomparsa del pene.

La volta scorsa ho voluto indicare dov'è la schisi del soggetto. Tale schisi, dopo il risveglio, persiste. Persiste tra il ritorno al reale, la rappresentazione del mondo infine caduta in piedi, le braccia levate, *che disgrazia, che cosa è successo? che orrore, che stupidità, che idiota quello là che si è messo a dormire!* e la coscienza che si ritrama, che sa di vivere tutto ciò come un incubo, ma che, comunque, si aggrappa a se stessa, *sono io che vivo tutto ciò, non ho bisogno di darmi un pizzicotto per sapere che non sogno*. Resta il fatto che questa schisi è ancora solo il rappresentante della schisi più profonda, da situare tra ciò che riguarda il soggetto nel macchinarario del sogno, l'immagine del bambino che si avvicina, lo sguardo carico di rimprovero e, d'altro canto, ciò che lo causa e in cui cade, invocazione, voce del bambino, sollecitazione dello sguardo – *Padre, non vedi...*

2.

È lí – libero come sono di proseguire, nel cammino in cui vi conduco, la via che mi sembra la migliore – passando il mio ago ricurvo attraverso la tappezzeria, salto dal lato in cui si pone la questione che si offre come crocevia tra noi e tutti coloro che tentano di pensare il cammino del soggetto.

Questa strada, in quanto è ricerca della verità, deve forse essere aperta nel nostro stile di avventura, con il suo trauma che è riflesso di fatticità? O deve essere localizzata laddove, da sempre, la tradizione l'ha posta, a livello della dialettica tra il vero e l'apparenza, presa all'inizio della percezione in ciò che essa ha di fondamentalmente ideico, di estetico in un certo senso, e accentuata da una centratura visiva?

Non è un semplice caso – riferito all'ordine del puro *tychico* – che, proprio questa settimana, giunga alla vostra portata, appena pubblicato, il libro postumo del nostro amico Maurice Merleau-Ponty su *Il visibile e l'invisibile*.

Si esprime qui, incarnato, ciò che costituiva l'alternanza del nostro dialogo, e non devo andare molto indietro nel tempo per ricordarmi del Congresso di Bonneval, dove il suo intervento testimoniava del suo cammino, quel cammino che si è interrotto in un punto dell'opera che la lascia comunque in uno stato di compimento, prefigurato in quel lavoro di pietà che dobbiamo a Claude Lefort, al quale voglio rendere qui omaggio per quel tipo di perfezione alla quale mi sembra sia arrivato, in una trascrizione lunga e difficile.

Il visibile e l'invisibile può indicare per noi il punto di arrivo della tradizione filosofica – tradizione che inizia da Platone, con la promozione dell'idea, della quale si può dire che, dopo aver preso avvio in un mondo estetico, essa si determina nell'assegnare all'essere il fine di sommo bene, raggiungendo così una bellezza che è anche il suo limite. E non per niente Maurice Merleau-Ponty ne riconosce il vettore nell'occhio.

In quest'opera, al contempo terminale e inaugurale, scoprirete un richiamo e un passo in avanti nella via di ciò che, inizialmente, la *Fenomenologia della percezione* aveva formulato. Vi si trova, in effetti, richiamata la funzione regolatrice della forma, evocata contro ciò che, a seconda del progresso del pensiero filosofico, era stato spinto sino a quella estrema ebbrezza che si manifestava nel termine di idealismo – come far raggiungere a quella fodera, che diventava allora la rappresentazione, ciò che essa è ritenuta ricoprire? La *Fenomenologia* ci riportava, dunque, alla regolazione della forma a cui presiede, non solo l'occhio del soggetto, ma tutta la sua attesa, il suo movimento, la sua presa, la sua emozione muscolare e anche viscerale – in breve, la sua presenza costitutiva, puntata in quello che si chiama la sua intenzionalità totale.

Maurice Merleau-Ponty fa ora il passo successivo, forzando i limiti di questa stessa fenomenologia. Vedrete che le vie attraverso cui vi condurrà non sono soltanto dell'ordine della fenomenologia del visivo, poiché vanno a ritrovare – punto essenziale – la dipendenza del visibile rispetto a ciò che ci mette sotto l'occhio del vedente. Ma è ancora dirne troppo, poiché questo occhio non è che la metafora di qualcosa che chiamerei piuttosto il *germe* del vedente – qualcosa di prima del suo occhio. Quello che si tratta di circoscrivere, attraverso le vie del cammino che egli ci indica, è la preesistenza di uno sguardo – io non vedo che da un punto ma, nella mia esistenza, io sono guardato da ogni parte.

Questo *vedere* al quale sono sottomesso in modo originario è,

senza dubbio, ciò che deve condurci all'ambizione di quest'opera, a quel ribaltamento ontologico, le cui basi dovrebbero essere ritrovate in una piú primitiva istituzione della forma.

Questa è per me l'occasione di rispondere a qualcuno che, certo, anch'io ho la mia ontologia – perché no? – come tutti ne hanno una, ingenua o elaborata. Ma, sicuramente, ciò che cerco di disegnare nel mio discorso – che, se reinterpreta quello di Freud, non per questo è meno essenzialmente incentrato sulla particolarità dell'esperienza che esso traccia – non ha affatto la pretesa di ricoprire l'intero campo dell'esperienza. Anche questo *tra-due* aperto dalla comprensione dell'inconscio ci interessa solo in quanto ci è designato, dalla consegna freudiana, come ciò di cui il soggetto deve prendere possesso. Aggiungerò soltanto che il mantenimento di questo aspetto del freudismo, che si ha l'abitudine di qualificare come naturalismo, sembra indispensabile, perché è uno dei rari tentativi, se non il solo, di dare corpo alla realtà psichica senza sostantivarla.

Nel campo datoci da Maurice Merleau-Ponty, piú o meno polarizzato d'altronde dai fili della nostra esperienza, il campo scopico, lo statuto ontologico si presenta attraverso le sue incidenze piú fattizie, se non le piú caduche. Ma non è tra l'invisibile e il visibile che noi dovremo passare. La schisi che ci interessa non è la distanza che dipende dal fatto che ci sono delle forme imposte dal mondo verso cui l'intenzionalità dell'esperienza fenomenologica ci dirige, e che comporta i limiti che incontriamo nell'esperienza del visibile. Lo sguardo a noi si presenta solo nella forma di una strana contingenza, simbolica di ciò che troviamo all'orizzonte e come arresto della nostra esperienza, cioè la mancanza costitutiva dell'angoscia di castrazione.

L'occhio e lo sguardo, questa è per noi la schisi in cui si manifesta la pulsione a livello del campo scopico.

3.

Nel nostro rapporto con le cose cosí come si è costituito attraverso la via della visione, e ordinato nelle figure della rappresentazione, qualcosa scivola, passa, si trasmette, di piano in piano, per esservi sempre eluso in qualche grado – ecco ciò che si chiama lo sguardo.

Per farvelo sentire c'è piú di un cammino. Lo raffigurerò forse come al suo estremo, con uno di quegli enigmi che il riferimen-

to alla natura ci presenta? Si tratta nientemeno che del fenomeno detto del mimetismo.

A questo proposito molto è stato detto, e in primo luogo molto di assurdo – per esempio che i fenomeni di mimetismo devono essere spiegati con uno scopo di adattamento. Non sono affatto di questo avviso. Devo solo rinviarvi, tra le altre, a una piccola opera che molti di voi probabilmente conoscono, quella di Caillois intitolata *L'occhio di Medusa*², in cui il riferimento all'adattamento viene criticato in un modo particolarmente perspicace. Da un lato, per essere efficace, la mutazione determinante del mimetismo, nell'insetto per esempio, può prodursi solo immediatamente e all'inizio. Dall'altro, i suoi pretesi effetti selettivi sono annientati dalla constatazione che, nello stomaco degli uccelli, in particolare dei predatori, si trovano tanti insetti cosiddetti protetti da qualche mimetismo quanti insetti che non lo sono.

Ma, comunque, il problema non è questo. Il problema piú radicale del mimetismo è di sapere se dobbiamo attribuirlo a qualche potenza formativa dell'organismo stesso che ce ne mostra le manifestazioni. Perché ciò sia legittimo, dovremmo poter concepire attraverso quali circuiti questa forza potrebbe trovarsi in posizione di dominare non solo la forma stessa del corpo mimetizzato, ma anche la sua relazione con l'ambiente, nel quale si tratta sia di distinguersene sia, al contrario, di confondervisi. E, per dirla tutta, come ricorda Caillois in modo molto pertinente, trattandosi di tali manifestazioni mimetiche, e specialmente di quella che può evocarci la funzione degli occhi, vale a dire gli ocelli, si tratta di capire se essi impressionano – è un fatto che abbiano questo effetto sul predatore o sulla presunta vittima che arriva a guardarli – se essi impressionano per la loro somiglianza con gli occhi o se, al contrario, gli occhi sono affascinanti solo per la loro relazione con la forma degli ocelli. In altre parole, non dobbiamo forse distinguere a questo proposito la funzione dell'occhio da quella dello sguardo?

Questo esempio distintivo, scelto appunto per il suo carattere locale, fattizio, eccezionale, non è per noi che una piccola manifestazione di una funzione da isolare – quella, diciamo la parola, della *macchia*. Questo esempio è prezioso in quanto ci segnala la preesistenza al visto di un dato-da-vedere.

² R. Caillois, *Méduse et Cie*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. *L'occhio di Medusa: l'uomo, l'animale, la maschera*, Cortina, Milano 1998.

Non c'è bisogno di riferirsi a chissà quale supposizione dell'esistenza di un vedente universale. Se la funzione della macchia è riconosciuta nella sua autonomia e identificata con quella dello sguardo, noi possiamo cercarne il percorso, il filo, la traccia a tutti i livelli della costituzione del mondo nel campo scopico. Ci accorgeremo allora che la funzione della macchia e dello sguardo è al contempo ciò che più segretamente lo comanda e ciò che sfugge sempre alla presa di quella forma di visione che si soddisfa da sé immaginandosi come coscienza.

Per questo la coscienza può ripiegarsi su se stessa, cogliersi, come la giovane Parca di Valéry³, come quella che *si vede vedersi* – rappresenta un *escamotage*. Vi si opera un evitamento della funzione dello sguardo.

E quanto possiamo reperire nella topologia che, la volta scorsa, ci siamo costruiti a partire da quello che appare della posizione del soggetto quando accede alle forme immaginarie che gli sono date dal sogno, in quanto opposte a quelle dello stato di veglia.

Allo stesso modo, nell'ordine particolarmente soddisfacente per il soggetto che l'esperienza analitica ha connotato con il termine di narcisismo – nel quale mi sono sforzato di reintrodurre la struttura essenziale che deriva dal suo riferimento all'immagine speculare, per quanto se ne diffonde come soddisfazione anzi compiacimento e in cui il soggetto trova appoggio per un misconoscimento così fondamentale, e il cui impero non arriva forse fino a quel riferimento della tradizione filosofica che è la pienezza incontrata dal soggetto nel modo della contemplazione? – non possiamo forse cogliere anche ciò che vi è di eluso e cioè la funzione dello sguardo? Intendo dire, e Maurice Merleau-Ponty ce lo segnala, che noi siamo degli esseri guardati, nello spettacolo del mondo. Ciò che ci fa coscienza ci istituisce al tempo stesso come *speculum mundi*. Non c'è forse soddisfazione nell'essere sotto quello sguardo di cui parlavo prima seguendo Maurice Merleau-Ponty, quello sguardo che ci circoscrive e che, in primo luogo, fa di noi degli esseri guardati, ma senza che ci venga mostrato?

Lo spettacolo del mondo, in questo senso, ci appare come *onivoyeur*. È proprio il fantasma che troviamo nella prospettiva platonica, quello di un essere assoluto al quale viene trasferita la qualità dell'onnivedente. Al livello stesso dell'esperienza fenomenica

³ P. Valéry, *Poésies: La jeune Parque*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. *La giovane Parca*, Einaudi, Torino 1982.

della contemplazione, questo lato *onnivoyeur* si segnala nella soddisfazione di una donna che si sa guardata, a condizione che non glielo si mostri.

Il mondo è *onnivoyeur*, ma non è esibizionista – non provoca il nostro sguardo. Quando comincia a provocarlo, allora comincia anche il senso di estraneità.

Che cosa vuol dire se non che, nello stato detto di veglia, c'è elisione dello sguardo, elisione, non solo di un guardare, ma anche di un mostrare. Nel campo del sogno, al contrario, le immagini si caratterizzano con un *mostrare*.

Un mostrare – ma, anche qui, si palesa una qualche forma di scivolamento del soggetto. Riferitevi a un qualsiasi testo di sogno – non soltanto a quello di cui mi sono servito la volta scorsa, nel quale, dopotutto, quello che sto per dire può restare enigmatico, ma a un sogno qualsiasi – ricollocatelo nelle sue coordinate e vedrete che questo *mostrare* viene in primo piano. Viene talmente in primo piano, con le caratteristiche in cui si coordina – cioè l'assenza di orizzonte, la chiusura di ciò che è contemplato nello stato di veglia e, anche, il carattere di emergenza, di contrasto, di macchia delle sue immagini, l'intensificazione dei loro colori – che la nostra posizione nel sogno, in fin dei conti, è quella di essere fondamentalmente colui che non vede. Il soggetto non vede dove ciò conduce, segue, talvolta può persino staccarsi, dirsi che è un sogno ma, in nessun caso, potrebbe cogliersi nel sogno nel modo in cui, nel *cogito* cartesiano, egli si coglie come pensiero. Può dirsi – *È solo un sogno*. Ma non si coglie come colui che si dice – *Nonostante tutto, sono coscienza di questo sogno*.

In un sogno, è una farfalla. Che cosa vuol dire? Vuol dire che vede la farfalla nella sua realtà di sguardo. Che cosa sono tante figure, tanti disegni, tanti colori, se non quel *dare-da-vedere* gratuito in cui troviamo il marchio della primitività dell'essenza dello sguardo? Si tratta, insomma, di una farfalla che non è poi così diversa da quella che terrorizza l'*Uomo dei lupi* – e Maurice Merleau-Ponty ne sa bene l'importanza, visto che vi fa riferimento in una nota non integrata al testo. Quando Chuang-tsé è sveglia, può chiedersi se non è la farfalla che sogna di essere Chuang-tsé. E, d'altronde, ha doppiamente ragione. In primo luogo perché questo prova che non è pazzo, che non si crede assolutamente identico a Chuang-tsé e, in secondo luogo, perché non sa di dire così bene. Effettivamente, è quando era farfalla che si afferrava a una qualche radice della propria identità – che egli era e che è nella sua

essenza questa farfalla che si tinge con i suoi propri colori. Ed è in questo modo, nella radice ultima, che egli è Chuang-tsé.

La prova è che, quando è farfalla, non gli viene in mente di chiedersi se, quando è Chuang-tsé da sveglio, egli non sia forse la farfalla che sta sognando di essere. Il fatto è che, sognando di essere la farfalla, dovrà probabilmente testimoniare più tardi che si rappresentava come farfalla, ma questo non vuol dire che è avvinto dalla farfalla – è farfalla catturata, ma cattura da niente giacché, nel sogno, non è farfalla per nessuno. E quando è sveglio che, per gli altri, è Chuang-tsé e che è preso nel loro retino da farfalle.

È per questo che la farfalla può – se il soggetto non è Chuang-tsé, ma l'*Uomo dei lupi* – ispirargli il terrore fobico di riconoscere che il battito delle alucce non è poi così lontano dal battito della causazione, della rigatura primitiva che segna il suo essere colpito per la prima volta dalla graticola del desiderio.

Mi propongo, la prossima volta, di introdurvi all'essenziale della soddisfazione scopica. Lo sguardo può contenere in se stesso l'oggetto a dell'algebra lacaniana in cui il soggetto viene a cadere. Ciò che specifica il campo scopico e genera la soddisfazione che gli è propria è il fatto che, per ragioni di struttura, la caduta del soggetto resta sempre inosservata, in quanto si riduce a zero. Nella misura in cui lo sguardo, in quanto oggetto a , può venire a simbolizzare la mancanza centrale espressa nel fenomeno della castrazione e in quanto è un oggetto a ridotto, per sua natura, a una funzione puntiforme ed evanescente, esso lascia il soggetto nell'ignoranza di ciò che c'è al di là dell'apparenza – quell'ignoranza così caratteristica di tutto il progresso del pensiero nella via costituita dalla ricerca filosofica.

Risposte.

X. AUDOUARD – *In che misura è necessario, nell'analisi, far sapere al soggetto che lo si guarda, vale a dire che si è situati come colui che guarda nel soggetto il processo di guardarsi?*

Riprenderò le cose più a monte dicendovi che il discorso che faccio qui ha due scopi, uno che concerne gli analisti, l'altro quelli che sono qui per sapere se la psicoanalisi è una scienza.

La psicoanalisi non è né una *Weltanschauung* né una filosofia

che pretenda di dare la chiave dell'universo. Essa è diretta da un obiettivo particolare che è storicamente definito dall'elaborazione della nozione di soggetto. Essa pone questa nozione in modo nuovo, riconducendo il soggetto alla sua dipendenza significante.

Andare dalla percezione alla scienza, questa è una prospettiva che sembra andare da sé, nella misura in cui il soggetto non ha avuto migliori banchi di prova per cogliere l'essere. E lo stesso cammino che segue Aristotele, riprendendo i presocratici. Ma è un cammino che l'esperienza analitica impone di rettificare perché esso evita l'abisso della castrazione. Lo si vede, per esempio, per il fatto che la τύχη, non entra nella teogonia e nella genesi se non sotto un aspetto puntiforme.

Cerco qui di cogliere in che modo la τύχη sia rappresentata nella presa visiva. Mostrerò che è al livello che io chiamo la macchia che, nella funzione scopica, si trova il punto *tychico*. Il che vuol dire che il piano della reciprocità dello sguardo e del guardato è, più di ogni altro, per il soggetto, propizio all'alibi. Converrebbe, dunque, con i nostri interventi in seduta che non si fissi su questo piano. Bisognerebbe, al contrario, reciderlo da questo punto di sguardo ultimo, che è illusorio.

L'ostacolo che Lei nota sta appunto a illustrare il fatto che noi manteniamo una grande prudenza. Noi non diciamo in tutti i momenti al paziente - *Accidenti, ma che faccia che fa!* o - *Il primo bottone del suo panciotto è sbottonato*. Non a caso l'analisi non si fa faccia a faccia. La schisi tra sguardo e visione ci permetterà, come vedrete, di aggiungere la pulsione scopica alla lista delle pulsioni. Se si sa leggere, ci si accorge che Freud la mette in primo piano già nelle *Pulsioni e loro destini* e mostra che essa non è omologa alle altre. In effetti, essa è quella che elude nel modo più completo il termine della castrazione.