

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

Il soggetto e l'Altro (II): l'afanisi

La questione della *Vorstellungsrepräsentanz*. – La libertà. – La rappresentazione e l'abbaglio hegeliano. – Il desiderio di Cartesio. – Lo scetticismo, la certezza e il soggetto supposto sapere. – Le lettere minuscole. – Valore dell'esperienza pavloviana.

Quando vi ho detto, all'inizio dei nostri incontri – *Io non cerco, trovo*, volevo dire che, nel campo di Freud, non si deve far altro che abbassarsi per raccattare quello che c'è da trovare. Il *nachträglich*, per esempio, è stato trascurato nella sua reale portata, benché fosse lí e benché bisognasse solo raccattarlo. Mi ricordo pure della sorpresa, un giorno, di qualcuno che era sulle mie stesse piste, nel vedere quello che si poteva fare dell'*einziger Zug*, del tratto unario.

Oggi vorrei mostrarvi l'importanza, già indicata la volta scorsa dal mio schema, di ciò che Freud chiama, a livello della rimozione, la *Vorstellungsrepräsentanz*.

I.

Vorstellung comporta quella sorta di faglia che conduce la lingua tedesca a mettere delle *s* indebite, che non si possono ricollegare alla declinazione normale del determinante, ma che le sono necessarie per collegare le sue parole composte. Ci sono qui, dunque, due termini – *Vorstellung*, *Repräsentanz*.

La volta scorsa vi ho parlato della forma dell'alienazione, che ho illustrato con diversi esempi e che vi ho detto che può articolarsi in un *vel* di una natura molto speciale. Oggi potremmo tentare di articolarla in qualche altro modo. Per esempio – *non* qualcosa... *senza* un'altra cosa. La dialettica del servo è evidentemente *non c'è libertà senza la vita*, ma per lui non ci sarà vita con la libertà. Dall'una all'altra c'è una condizione necessaria. Questa condizione necessaria diventa precisamente la ragione sufficiente che causa la perdita dell'esigenza originaria.

Forse è qualcosa che si produce anche in certuni che mi seguono. Non c'è verso di seguirmi senza passare attraverso i miei si-

gnificanti. Ma passare attraverso i miei significanti comporta quel sentimento di alienazione che li incita a cercare, secondo la formula di Freud, la piccola differenza. Sfortunatamente, questa piccola differenza fa perdere loro la portata della direzione che avevo loro indicato. È così che – Dio mio, non sono poi così suscettibile, lascio che ciascuno segua la sua strada nella direzione che mostro – avrei fatto volentieri a meno di dover rilevare ciò che a qualcuno sembrava così prezioso rettificare nella traduzione che all'inizio avevo dato della *Vorstellungsrepräsentanz*.

Avevo rilevato che Freud accentua il fatto che la rimozione verte su qualcosa che è dell'ordine della rappresentazione che egli chiama la *Vorstellungsrepräsentanz*.

Da quando ho introdotto, già parecchi anni fa, questa osservazione – il che era anche un modo di leggere ciò che Freud scrive sotto il titolo di *Verdrängung*, l'articolo che segue l'articolo sull'inconscio nella serie dei testi riuniti come metapsicologici – ho insistito sul fatto che Freud sottolinea che non è l'affetto a essere rimosso. L'affetto – e vedremo che cosa questo significhi nella nostra teoria – va a spasso altrove, laddove può. Ci saranno sempre abbastanza professori di psicologia per giustificare con il paziente che esso prende senso proprio laddove non è più al suo posto. Ho dunque insistito su questo, che ciò che è rimosso non è il rappresentato del desiderio, la significazione, ma il *rappresentante* – ho tradotto alla lettera – della *rappresentazione*.

Qui la funzione dell'alienazione interviene in Tizio o Caio che, più o meno animato dalla preoccupazione dei privilegi dell'autorità universitaria e infatuato di entrare in esercizio, pretende correggere la traduzione che ho dato. La *Vorstellungsrepräsentanz* sarebbe il *rappresentante rappresentativo*.

Sembra una cosa da niente. Ma, in un libretto che è appena stato pubblicato sulla psicosomatica, si troverà tutta un'argomentazione su non so quale preteso misconoscimento presente in qualcosa che si deve proprio chiamare la mia teoria del desiderio e, in una piccola nota che si riferisce a un certo passaggio impercettibile preso dal testo proposto da due miei allievi, si sottolinea che, seguendomi, essi farebbero del desiderio il rappresentante rappresentativo del bisogno. Non discuto se i miei allievi lo abbiano effettivamente scritto – non siamo riusciti a ritrovare il passaggio. L'importante è che la sola osservazione pertinente di questo libro estremamente poco sostanzioso consiste nel dire – *noi, invece, diremmo piuttosto che il desiderio è il rappresentante non rappresentativo*.

Ora, è precisamente quello che io voglio dire e che io dico – dato che quello che voglio dire, lo dico – traducendo *Vorstellungsrepräsentanz* con rappresentante della rappresentazione.

Possiamo localizzare nel nostro schema dei meccanismi originari dell'alienazione la *Vorstellungsrepräsentanz*, in quel primo accoppiamento significativo che ci permette di capire che il soggetto appare in primo luogo nell'Altro in quanto il primo significativo, il significativo unario, sorge nel campo dell'Altro e in quanto rappresenta il soggetto per un altro significativo, altro significativo che ha come effetto l'*afanisi* del soggetto. Da cui deriva la divisione del soggetto – quando il soggetto appare da una parte come senso, altrove si manifesta come *fading*, come scomparsa. C'è dunque, se così possiamo dire, una questione di vita o di morte tra il significativo unario e il soggetto in quanto significativo binario, causa della sua scomparsa. La *Vorstellungsrepräsentanz* è il significativo binario.

Tale significativo viene a costituire il punto centrale dell'*Urverdrängung* – di ciò che, per essere passato nell'inconscio, sarà, come indica Freud nella sua teoria, il punto di *Anziehung*, il punto di attrattiva grazie al quale saranno possibili tutte le altre rimozioni, tutti gli altri passaggi simili nel luogo dell'*Unterdrückten* di ciò che è passato sotto come significativo. Ecco ciò di cui si tratta nel termine *Vorstellungsrepräsentanz*.

Ciò tramite cui il soggetto trova la via di ritorno dal *vel* dell'alienazione è l'operazione che, l'altro giorno, ho chiamato separazione. Tramite la separazione il soggetto trova, se così possiamo dire, il punto debole della coppia primitiva dell'articolazione significativa, in quanto essa è, per definizione, alienante. È nell'intervallo tra questi due significanti che risiede il desiderio offerto al reperimento del soggetto nell'esperienza del discorso dell'Altro, del primo Altro con il quale ha a che fare, mettiamo, per illustrarlo, in tal caso, la madre. È in quanto il suo desiderio è al di là o al di qua di ciò che ella dice e intima, di ciò che fa sorgere come senso, è in quanto il suo desiderio è sconosciuto, è proprio in questo punto di mancanza che si costituisce il desiderio del soggetto. Il soggetto – in un processo che non è privo di inganno, che non manca di presentare quella torsione fondamentale per cui ciò che il soggetto ritrova non è ciò che anima il suo movimento di ritrovamento – ritorna dunque al punto iniziale, che è quello della sua mancanza in quanto tale, della mancanza della sua *afanisi*.

Torneremo dettagliatamente sulle conseguenze che ne derivano per la cura stessa e vedremo che questo effetto di torsione è essenziale per integrare la fase di uscita dal transfert. Per il momento, voglio fermarmi su ciò che è l'essenziale della funzione del desiderio. E cioè che è nella misura in cui il soggetto viene a giocare la sua partita nella separazione, che il significante binario, la *Vorstellungsrepräsentanz*, è *unterdrückt*, caduto nella parte di sotto.

È essenziale articolare bene la cosa, e subito essa viene a gettare qualche lume su delle regioni molto diverse – il che è il segno dell'interpretazione.

Non è inutile far sentire di sfuggita – per quanto metafisico possa sembrare ma, in fin dei conti, la nostra tecnica usa frequentemente, come se la cosa andasse da sé, l'espressione *liberare* qualcosa – non è inutile osservare che è qui che si gioca la questione di quel termine che merita proprio la qualificazione di lemure – la libertà. Ciò di cui il soggetto deve liberarsi è dell'effetto di afanisi del significante binario e, se ci guardiamo con attenzione, vedremo che, effettivamente, non si tratta di altro nella funzione della libertà.

Non per niente, dovendo giustificare a livello della nostra esperienza il termine *vel* dell'alienazione, i due supporti più evidenti che ci sono venuti in mente sono state quelle due scelte che, per la loro formula, strutturano, l'una la posizione del servo e l'altra la posizione del padrone. Il servo, essendogli data la scelta della libertà o della vita, si decide per *non c'è libertà senza la vita* e la vita resta per sempre amputata della libertà. E, se si guardano le cose con uno sguardo portato più lontano, vedrete che è esattamente nello stesso modo che si struttura l'alienazione del padrone. In quanto, se Hegel ci indica che lo statuto del padrone si instaura nella lotta a morte di puro prestigio, è proprio perché è nel far passare la sua scelta attraverso la morte che il padrone pure costituisce la propria alienazione fondamentale.

Sicuramente si può dire che la morte non è risparmiata al padrone più che al servo, che il padrone l'avrà sempre alla fine e che è qui il limite della sua libertà. Ma è dirne troppo poco poiché quella morte lì non è la morte costitutiva della scelta alienante del padrone, la morte della lotta a morte di puro prestigio. La rivelazione dell'essenza del padrone si manifesta nel momento del terrore, quando è a lui che si dice *o la libertà o la morte* e quando, evidentemente, non ha che la morte da scegliere per avere la libertà. L'im-

magine suprema del padrone è quel personaggio della tragedia di Claudel, Sygne de Coüfontaine, che ho commentato a lungo in un passaggio del mio seminario¹. Ella è colei che non ha voluto abbandonare niente del proprio registro, il registro del padrone, e i valori a cui sacrifica non le apportano, oltre al suo sacrificio, che la necessità di rinunciare, fin nel suo piú intimo, al suo essere stesso. È in quanto, attraverso il sacrificio di questi valori, ella è costretta a rinunciare alla sua essenza, al suo stesso essere, al piú intimo del suo essere, che ella illustra, alla fine, quanto di alienazione radicale della libertà c'è nel padrone stesso.

2.

Non ho bisogno di accentuare, Dio mio!, che qui si deve intendere *Repräsentanz* nel modo in cui le cose avvengono a quel livello reale in cui si effettua, in ogni ambito umano, la comunicazione.

Questi rappresentanti sono ciò che chiamiamo comunemente, per esempio, il rappresentante della Francia. Che cosa devono fare i diplomatici quando dialogano? Sostengono, l'uno nei confronti dell'altro, solo la funzione di essere dei puri rappresentanti e, soprattutto, non fanno intervenire la loro propria significazione. Quando i diplomatici dialogano, sono ritenuti rappresentare qualcosa la cui significazione, del resto mobile, è, al di là della loro persona, la Francia, l'Inghilterra ecc. Nel dialogo stesso, ciascuno deve registrare solo ciò che l'altro trasmette nella sua pura funzione di significante, non deve tener conto di quello che l'altro è come presenza, come uomo, piú o meno simpatico. L'interpsicologia è un'impurità in questo registro.

Il termine *Repräsentanz* deve essere preso in questo senso. Il significante deve essere registrato come tale, è al polo opposto della significazione. La significazione, invece, entra in gioco nella *Vorstellung*.

È con la *Vorstellung* che abbiamo a che fare in psicologia, quando ci si occupa degli oggetti del mondo, in un certo senso, entro la parentesi di un soggetto nella quale si svolgerebbe tutta una sequenza di *a*, *a'*, *a''* e così via. Qui si colloca la soggettività alla quale si attacca la teoria della conoscenza. Certo, per ogni rappresentazione ci vuole un soggetto, ma questo soggetto non è mai un sog-

¹ J. Lacan, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert (1960-61)*, Seuil, Paris 1991.

getto puro. Se si crede che ogni soggetto si sostenti nel mondo con la propria *Weltanschauung* originale o originaria, allora il cammino della verità passa – come ce lo indica ancora una psicologia o una psicosociologia arretrata – attraverso l'inchiesta, la totalizzazione, la statistica delle *Weltanschauungen*. E le cose potrebbero essere così, se nel mondo ci fossero dei soggetti, ciascuno con l'incarico di rappresentare certe concezioni del mondo.

È qui, d'altro canto, la faglia essenziale dell'idealismo filosofico, peraltro insostenibile e mai sostenuto in modo radicale. Non c'è soggetto senza, da qualche parte, *afanisi* del soggetto ed è in quest'alienazione, in questa divisione fondamentale, che si istituisce la dialettica del soggetto.

Per rispondere alla domanda che mi è stata posta la volta scorsa relativamente alla mia adesione alla dialettica hegeliana, non basta forse che io risponda che, a causa del *vel*, punto sensibile, punto di equilibrio, non c'è sorgere del soggetto a livello del senso che per la sua *afanisi* nell'Altro luogo, che è quello dell'inconscio? Inoltre questo non comporta nessuna mediazione e mi faccio forte, se vi sono provocato, di mostrare che l'esperienza effettiva, che si è inaugurata con la mira di un sapere assoluto, non ci conduce mai a nulla che possa, in alcun modo, illustrare la visione hegeliana di sintesi successive, a nulla che lasci apparire in qualche modo la promessa del momento, che Hegel oscuramente collega a questo stadio e che qualcuno ha scherzosamente illustrato con il titolo di *La domenica della vita*², quando più nessuna apertura resterebbe bean-te nel cuore del soggetto.

È necessario qui che indichi da dove procede l'abbaglio hegeliano. Esso è incluso nel modo di procedere dell'*io penso* cartesiano, in cui vi ho indicato il punto inaugurale che introduce nella storia, nella nostra esperienza, nella nostra necessità il *vel* dell'alienazione, e che ci impedisce per sempre di misconoscerlo. È nel modo di procedere cartesiano che il *vel* è stato preso per la prima volta come il costituente della dialettica del soggetto e dunque ineliminabile nel suo fondamento radicale.

Questo riferimento, in seguito, mi sarà necessario per caratterizzare l'esperienza del transfert, sufficientemente perché io ritorni ora ad articularne alcuni tratti.

² R. Queneau, *Le dimanche de la vie*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. *La domenica della vita*, Einaudi, Torino 1997.

3.

Ciò che distingue il modo di procedere cartesiano dalla ricerca antica dell'*episteme*, ciò che lo distingue dallo scetticismo che ne è stato uno dei termini, è quello che cercheremo di articolare a partire dalla doppia funzione dell'alienazione e della separazione.

Che cosa cerca Cartesio? La certezza, un estremo. *Ho, dice, un estremo desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso* – sottolineate desiderio – *per veder chiaro* – in che cosa? – *nelle mie azioni e camminare con sicurezza in questa vita.*

Non si tratta forse di tutt'altro che della mira del sapere? Questo modo di procedere non è un modo di procedere da dialettico né da professore, ancor meno un modo di procedere da cavaliere. È stato sottolineato che la biografia di Cartesio è segnata innanzitutto dalla sua erranza nel mondo, dai suoi incontri e, dopotutto, dal suo intento segreto – *Larvatus prodeo*. Se lo noto, benché io sia di quelli che considerano la preoccupazione per la biografia come secondaria rispetto al senso di un'opera, è perché Cartesio stesso sottolinea che la sua biografia e il suo modo di procedere sono essenziali alla comunicazione del suo metodo, del cammino che ha egli trovato verso la verità.

Egli articola propriamente che quanto egli ha dato non è – come ha tentato di fare Bacone qualche anno prima – il modo generale per ben condurre la propria ragione senza, per esempio, abdicarvi di fronte all'esperienza. È il suo proprio metodo in quanto egli è partito in questa direzione con il desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso per veder chiaro in che cosa? – *nelle mie azioni*. Questo esempio, dunque, è particolare. E Cartesio arriva sino ad aggiungere che, se quello che fu per me, in un certo momento, il mio cammino, non sembra buono ad altri, questo è un problema loro, che raccolgano dalla mia esperienza ciò che hanno da raccoglierne. Questo fa parte dell'introduzione fatta da Cartesio al suo proprio cammino verso la scienza.

Il che significa che è assente qualsiasi mira di sapere? Il che significa che il peso del sapere non è presente nell'incidenza di Cartesio? Ma, certamente, è proprio da lí che egli comincia – di sapere, ce n'è fin troppo, ce n'è sempre, ce n'è ancora. Non sono io a imporre qui quest'allusione, è il suo stesso testo. Egli era stato formato dai migliori professori, era uscito dal collegio di La Flè-

che, allievo dei Gesuiti e, per quanto riguarda il sapere e anche la sapienza, lí non mancava proprio.

Arriverò sino a dire che non per nulla è precisamente dalla sua uscita dai Gesuiti che egli porta con sé la sensazione acuta di questa sovrabbondanza? Non c'è forse, nel cuore di ciò che si trasmette attraverso una certa saggezza umanistica, qualcosa come un *perinde ac cadaver* nascosto, che non è là dove di solito lo si mette, cioè nella pretesa morte che la regola di sant'Ignazio esigerebbe? Per quanto mi riguarda, io non vi sono molto sensibile, e questi Gesuiti, cosí come li vedo io, dal di fuori, mi appaiono sempre piuttosto ben presenti e persino abbastanza arzilli, fanno proprio sentire la loro presenza e in una diversità che è ben lungi dall'evocare quella della morte. No, la morte di cui si tratta è quella che è nascosta dietro la nozione stessa di umanesimo, nel piú vivo di ogni considerazione umanistica. E persino in quel termine che si tenta di animare con il titolo di *scienze umane* c'è qualcosa che chiameremo uno scheletro nell'armadio.

È in questo che Cartesio trova una via nuova. La sua mira non è la confutazione dei saperi incerti. I saperi li lascerà andare ben tranquilli e, con essi, tutte le regole di vita sociale. D'altro canto, come tutti in questo momento storico dell'inizio del diciassettesimo secolo, in questo momento inaugurale del sorgere del soggetto, egli ha presenti, molto vicini a lui, i libertini che pullulano e che sono come l'altro termine del *vel* dell'alienazione. In realtà essi sono dei pirroniani, degli scettici e Pascal li designa con il loro nome, a parte il fatto che non ne accentua in modo sufficientemente libero il senso e il rilievo.

Lo scetticismo non è la messa in dubbio, successiva ed enumerabile, di tutte le opinioni, di tutte le vie in cui ha tentato di insinuarsi il cammino del sapere. E tenere questa posizione soggettiva - *non si può sapere nulla*. Qui c'è qualcosa che meriterebbe di essere illustrato a mo' di ventaglio, con il marezzo di coloro che ne sono stati le incarnazioni storiche. Vorrei mostrarvi che Montaigne è veramente colui che si è incentrato, non attorno a uno scetticismo, ma attorno al momento vivo dell'*afanisi* del soggetto. Ed è in questo che egli è fecondo, che è guida eterna che supera tutto quello che ha potuto rappresentare del momento da definire come una svolta storica. Ma non è affatto scetticismo. Lo scetticismo è qualcosa che non conosciamo piú. Lo scetticismo è un'etica. Lo scetticismo è un modo di sostegno dell'uomo nella vita, che implica una posizione cosí difficile, cosí eroica, che non possiamo

neppure piú immaginarla, forse precisamente a causa di quel passaggio trovato da Cartesio e che conduce la ricerca del cammino della certezza a quello stesso punto del *vel* dell'alienazione, a cui non c'è che un esito – la via del desiderio.

Questo desiderio di certezza, ha un bel sfociare, per Cartesio, solo nel dubbio – la scelta di questo cammino l'ha condotto a operare una separazione molto singolare. Vorrei semplicemente toccarne alcuni punti, che saranno dei punti di riferimento per cogliere una funzione essenziale, benché mascherata, che è ancora viva, presente e direttiva nel nostro metodo investigativo dell'inconscio.

4.

La certezza, per Cartesio, non è un momento che si possa considerare acquisito una volta che è stato superato. È necessario che venga, ogni volta, da ciascuno, ripetuto. È un'ascesi. È un punto di orientamento particolarmente difficile da sostenere nell'incisività che costituisce il suo valore. Propriamente parlando, è l'instaurazione di qualcosa di separato.

Quando Cartesio inaugura il concetto di una certezza che starebbe interamente nell'*io penso* della cogitazione, segnata da quel punto di non-esito che esiste tra l'annientamento del sapere e lo scetticismo, che non sono affatto due cose simili, si potrebbe dire che il suo errore è di credere che questo sia un sapere. Di dire che sa qualcosa di questa certezza. Di non fare dell'*io penso* un semplice punto di evanescenza. Ma egli ha fatto altro, che concerne il campo, che non nomina, in cui errano tutti quei saperi di cui ha detto che conveniva metterli in una sospensione radicale. Egli mette il campo di questi saperi al livello di quel soggetto piú vasto, il soggetto supposto sapere, Dio. Sapete che Cartesio non ha potuto che reintrodurne la presenza. Ma in che modo singolare!

È qui che si pone la questione delle verità eterne. Per assicurarsi che, di fronte a lui, non c'è affatto un Dio ingannatore, egli deve passare per il tramite di un Dio – d'altro canto, nel suo registro, non si tratta tanto di un essere perfetto quanto di un essere infinito. Dunque, Cartesio resta forse agganciato, come è sempre avvenuto sino a lui, all'esigenza di garantire ogni ricerca di scienza in quanto la scienza attuale esiste da qualche parte, in un essere esistente, che si chiama Dio? In altri termini, e per il fatto che Dio sia supposto sapere?

Vi può sembrare che vi stia conducendo lontano dal campo della nostra esperienza, eppure, – lo ricordo qui al contempo per scu-sarmi e per mantenere la vostra attenzione a livello della nostra esperienza – il soggetto supposto sapere, nell'analisi, è l'analista.

La prossima volta dovremo discutere, a proposito della funzione del transfert, di come mai noi non abbiamo nessun bisogno dell'idea di un essere perfetto e infinito – chi mai penserebbe di attribuire queste dimensioni al proprio analista? – perché si introduca la funzione del soggetto supposto sapere.

Ritorniamo al nostro Cartesio e al suo soggetto supposto sapere. Come se ne sbarazza? Ebbene, lo sapete, con il suo volontarismo, con il primato dato al volere di Dio. È sicuramente una delle più straordinarie stoccate che sia stata mai inferta nella storia dello spirito – le verità eterne sono eterne perché Dio le vuole tali.

Penso che apprezziate l'eleganza di una simile soluzione che, di tutta una parte delle verità e precisamente di quelle eterne, lascia l'onere a Dio. Capite bene che Cartesio vuol dire, e dice, che se due più due fa quattro è perché Dio lo vuole, molto semplicemente. È affar suo.

Ora, è vero che è affar suo, e che due più due faccia quattro non è qualcosa che va da sé, senza la sua presenza.

Tenterò di illustrare quello che intendo dire. Cartesio, quando ci parla del suo procedimento, del suo metodo, delle idee chiare e delle idee confuse, delle idee semplici e delle idee complesse, tra questi due termini del suo metodo pone l'ordine da seguire. Dopotutto è proprio possibile che uno più uno più uno più uno non faccia quattro, e devo dirvi che ciò su cui sto articolando il *vel* dell'alienazione ne è proprio l'esempio. In quanto, nell'ordine cardinale, si avrebbe pressappoco qualcosa di questo tipo -

$$1 + (1 + (1 + (1 + (...))))).$$

Ogni volta che si introduce un nuovo termine, ce n'è sempre un altro o molti altri che rischiano di scivolarci tra le dita. Per arrivare a quattro, ciò che importa non è il cardinale ma l'ordinale. C'è una prima operazione mentale da fare, poi una seconda, poi una terza, poi una quarta. Se non le fate nell'ordine, le sbagliate. Sapere se, alla fin fine, fa tre, quattro o due, è relativamente secondario. È affare di Dio.

Ciò che Cartesio introduce ora, e che si illustra subito in quanto, contemporaneamente al suo discorso sul metodo, egli introduce la sua geometria e la sua diottrica, è questo – egli sostituisce le

lettere minuscole *a*, *b*, *c* ecc. della sua algebra alle lettere maiuscole. Le maiuscole sono, se volete, le lettere dell'alfabeto ebraico con cui Dio ha creato il mondo e di cui sapete che hanno un rovescio e che a ciascuna corrisponde un numero. La differenza tra le lettere minuscole di Cartesio e le maiuscole è che le minuscole di Cartesio non hanno un numero, sono intercambiabili, e solo l'ordine delle commutazioni definirà il loro processo.

Rispetto al fatto che nel numero sia già implicata la presenza dell'Altro, per illustrarlo basterebbe dirvi che la serie dei numeri non può essere raffigurata che introducendovi lo zero, in modo più o meno larvato. Ora, lo zero è la presenza del soggetto che, a questo livello, totalizza. Non possiamo estrarlo dalla dialettica del soggetto e dell'Altro. La neutralità apparente di questo campo nasconde la presenza del desiderio in quanto tale. Lo illustrerò solo per effetto di ritorno. Tuttavia, faremo qualche passo in più nella funzione del desiderio.

In effetti, Cartesio inaugura le basi di partenza di una scienza in cui Dio non ha nulla a che vedere. Giacché la caratteristica della nostra scienza, e la sua differenza rispetto alle scienze antiche, è che nessuno osa neppure, senza cadere nel ridicolo, chiedersi se Dio ne sa qualcosa, se Dio scartabella i trattati di matematica moderna per tenersi al corrente.

Sono andato abbastanza avanti oggi e mi scuso di non averlo fatto di più. Su questo vi lascio, indicandovi l'ultima mira del mio discorso di quest'anno, che è quella di porre la questione della posizione dell'analisi nella scienza. L'analisi può collocarsi nella nostra scienza in quanto essa è considerata come quella in cui Dio non ha nulla a che vedere?

Risposte.

DR GREEN – *Ci sarebbe un modo per articolare la questione della Vorstellungsrepräsentanz con ciò che Lei ha detto in seguito, in particolare a partire dalla relazione del soggetto con lo specchio, in quanto essa lo rinvia al soggetto supposto sapere che è nello specchio?*

Bah... Insomma... Non la seguirei in questa direzione, perché credo che sia un corto circuito.

Il punto in cui si collega la ripresa della *Vorstellungsrepräsen-*

tanz, che è molto necessaria nel mio discorso di oggi, è il punto che vi ho detto essere il punto virtuale della funzione della libertà, in quanto la scelta, il *vel*, si manifesta lí tra il significante e il soggetto. L'ho illustrato con un'apertura su ciò che potremmo chiamare le vicissitudini di questa libertà che, in fin dei conti, non viene, naturalmente, mai ritrovata da una persona seria. E poi sono passato a Cartesio che non se ne preoccupa affatto, se non in atto. È in atto, e per la via in cui egli trova la sua certezza, che passa la sua libertà. Questo non significa che ce la tramanda a titolo di conto in banca.

Sarà attraverso questo luogo della *Vorstellungsrepräsentanz* che dovrò ancora passare la prossima volta, prima di far giocare a livello del transfert i termini che sono stato costretto a introdurre oggi circa la funzione dell'Altro. In apparenza sono cose molto lontane dal nostro ambito. Si tratta, molto precisamente, della psicosomatica.

La psicosomatica è qualcosa che non è un significante ma che, comunque, non è concepibile che nella misura in cui l'induzione significante a livello del soggetto è avvenuta in un modo che non mette in gioco l'*afanisi* del soggetto.

Nel piccolo volume di cui parlavo prima, e di cui potrete misurare la vastità delle chiacchiere che contiene, è tuttavia fatta questa piccola osservazione essenziale – benché essa sostenga di confutare non me, io non sono, grazie a Dio, messo in causa, ma coloro che parlano in mio nome – che il desiderio non è rappresentativo del bisogno. In questo posto, la *Vorstellungsrepräsentanz* limiterà molto il nostro gioco di interpretazione per la ragione che il soggetto, in quanto *afanisi*, non vi è interessato. È nella misura in cui un bisogno verrà a essere interessato nella funzione del desiderio che la psicosomatica può essere concepita come qualcos'altro rispetto a quella semplice chiacchiera che consiste nel dire che esiste una fodera psichica in tutto quello che avviene di somatico. Lo si sa da molto tempo. Se parliamo di psicosomatica, è nella misura in cui vi deve intervenire il desiderio. È in quanto l'anello desiderio qui è conservato, anche se non possiamo piú tener conto della funzione *afanisi* del soggetto.

Vorrei farvi sentire, dato che sono su questo terreno, di che cosa si tratta nel riflesso condizionato. Dell'esperimento pavloviano non si osserva abbastanza che esso è possibile solo nella misura in cui è smontabile l'esercizio di una funzione biologica, vale a dire di ciò cui noi possiamo attribuire la funzione unificante,

totalizzante del bisogno. Esso è smontabile perché vi interferisce più di un organo. Una volta che avete fatto salivare il vostro cane alla vista di un pezzo di carne, ciò che vi interessa a partire di qui è di tagliare la cosa a livello della secrezione salivare e di mostrare che questa è articolabile con qualcosa che funziona come significante, perché fatto dallo sperimentatore. In altri termini, l'Altro è lì, presente.

Ma, quanto al preteso psichismo dello sfortunato animale, questo non dimostra assolutamente niente. Persino i pretesi effetti di nevrosi che si ottengono, non sono degli effetti di nevrosi, per una semplice ragione – essi non sono analizzabili tramite la parola. L'interesse principale di questi riflessi condizionati è quello di insegnarci ciò che l'animale può percepire. Noi ci serviamo del significante – che non è un significante per lui, ma che, per funzionare come significante, deve iscriversi in una differenza – per vedere quello che c'è di differenziale possibile a livello del suo *perceptum*. Cosa che, d'altro canto, non significa affatto che ne sarà il *percipiens*, nel senso soggettivo della parola. L'interesse principale di questi esperimenti è di farci vedere qual è il ventaglio differenziale nell'animale a livello di una percezione che non ha nulla di una rappresentazione, necessariamente, dato che non c'è qui altro soggetto se non il soggetto dello sperimentatore. E questo va persino molto più lontano. In verità, noi interroghiamo l'animale sulla nostra propria percezione. Questo modo di limitare la portata degli esperimenti pavloviani restituisce loro al tempo stesso, lo si vede, la loro grandissima importanza.

I loro benefici effettivi e scientifici sono quelli che io dico, e non è per nient'altro che essi vengono effettivamente impiegati.

L'interesse, alla fin fine, può essere quello di rivelare la questione che ci è posta dal fatto di scoprire nell'animale che i significanti – che sono i nostri, poiché siamo noi sperimentatori che li scagliamo in percezione – traducono fra di loro una sorta di equivalenza.

Non dico che risolvo questo argomento formulandolo.

Questa sorta di equivalenza ci permette, d'altro canto, di puntare al problema del realismo del numero, in una forma che non è certamente quella di prima, quando vi ho mostrato quale questione sia implicata da ogni uso del numero e che cosa fa sí che l'aritmetica sia una scienza che è stata letteralmente sbarrata dall'intrusione dell'algebrismo. Qui il numero interviene a titolo di frequenza pura, in quello che possiamo chiamare, per rimettere le

cose a posto, il segnale pavloviano. Vale a dire che un animale, condizionato da cento stimoli visivi al secondo, reagisce a cento stimoli uditivi al secondo. Una nuova questione viene così introdotta nell'esperimento. Non si tratta ancora, certo, di qualcosa a cui possiamo dare pieno statuto di significante, se non per noi che contiamo le frequenze. Ma, comunque, il fatto che l'animale, senza apprendimento, passi dal cento di frequenza in un registro al cento di frequenza in un altro, ci permette forse di andare un po' piú lontano nella struttura propriamente percettiva.

Ho approfittato della domanda posta per dirvi le cose che volevo dirvi e che non avevo detto. Fermiamoci qui.

3 giugno 1964.