

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 principi 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 più chiaro, sempre più 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 piú 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 piú 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 piú 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 met-termini 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 significativa, 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 nominazione, 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.

X

◇

 S_1

O. s, s', s'', s''', ...

S (i (a, a', a'', a''', ...))

 S_2

O. s, s', s'', s''', ... : serie dei sensi

i (a, a', a'', a''', ...): serie delle identificazioni

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_1 , 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 significante 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 testimoniarlo. 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.

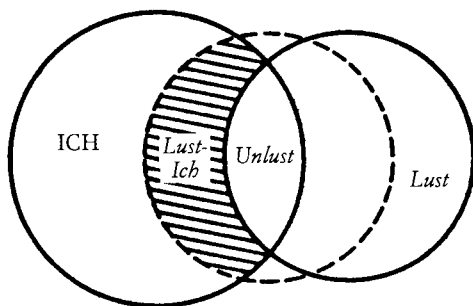
Nel suo testo sui *Triebe* e i *Triebchicksale*, le pulsioni e le vicissitudini della pulsione, Freud pone l'amore al contempo a livello del reale, a livello del narcisismo, a livello del principio di piacere nella sua correlazione con il principio di realtà, e ne deduce che la funzione di ambivalenza 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 piú 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 piú prossimo e il piú 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, sconfinando 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.

Constatate 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 sbrecciatura 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 agganzi 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.