

Fabrizio Gambini

L'angoisse

Séminaire 1962-1963

Lezione II e lezione III

Lezione II

21 e 28 novembre 1962

La prima annotazione riguarda ciò che si tratta di insegnare. Trattandosi dell'inconscio, non si insegna solo ciò che non è saputo ma ciò che non può essere saputo. Se non esistesse questo sbalzo incolmabile, l'insegnamento della psicoanalisi si potrebbe concepire come una specie di prolungamento (dunque senza sbalzi, senza interruzioni) di ciò che succede nei controlli dove il controllore interviene solo per dare l'analogo di un'interpretazione, ovvero un apporto mediante il quale qualcosa appare che dà senso a ciò che credete di sapere, che fa apparire in un lampo ciò che è possibile cogliere al di là dei limiti del sapere.

Diamo per acquisito il valore, seppure originale, di un testo come quello di Charles Blondel sulla "Coscienza morbosa"¹ che puntualizza bene come ci siano dei limiti strutturali alla possibilità di capire. Non è questo che per la psicoanalisi è importante.

Qui Lacan introduce la nozione di angoscia come oggetto di insegnamento. Vedete che da subito mette in atto la mancata differenza, la difficoltà di differenziazione, che c'è tra soggetto e oggetto: l'insegnamento della psicoanalisi (soggetto) presenta un limite che gli è peculiare e, dal lato dell'oggetto, si chiede di cosa si parli quando si parla di angoscia. È quella di cui parla Kierkegaard?² È quella che può assalire ognuno di noi in quanto soggetto di un'esperienza psicopatologica? È quella con la quale abbiamo a che fare quotidianamente con i nostri nevrotici, col materiale ordinario della nostra esperienza? Oppure si tratta dell'angoscia che possiamo descrivere e localizzare al principio di un'esperienza per noi più periferica, come quella della perversione o della psicosi?

La sostanza comune di queste diverse esperienze dell'angoscia è ingannevole. Non è auspicabile, in questa prospettiva, di condurre qualcuno a credere troppo a ciò che può comprendere. È qui che assumono importanza gli elementi significanti, per quanto possibile spogliati, come Lacan si sforza di fare, del loro contenuto comprensibile. Si tratta dei matemi e lo vedremo tra pochissimo. Matemi i cui rapporti strutturali sono il mezzo col quale cerco di mantenere il livello necessario al fine che la comprensione non sia ingannevole. Naturalmente non si tratta di abolire i termini diversamente significativi nei quali e attraverso i quali noi avanziamo. In particolare, Lacan non si è sottratto all'introduzione di un elemento classificatorio del concetto di angoscia: l'angoscia è un affetto.

Tre modi per affrontare questo tema:

1. Modo del catalogo. Ne cita due. San Tommaso, che situa l'affetto tra la concupiscenza e l'ira, a partire dalla constatazione che la concupiscenza è espressione diretta della ricerca del piacere, mentre l'ira viene scatenata dalla prospettiva di un dispiacere che passa, ovviamente, attraverso la concezione del piacere.³ Il secondo è Rapaport⁴ che fa un catalogo delle accezioni nelle quali il termine è stato impiegato in psicoanalisi.
 - a. Affetto concepito sostanzialmente come scarica pulsionale.

¹ Charles Blondel, *La conscience morbide*, Nabu Press, 2014.

² Soeren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. Bocca, Milano 1940.

³ Tommaso d'Aquino, *Summa teologica*, I, parte seconda, questione 13.

⁴ David Rapaport, « On the Psychoanalytic Theory of Affects », *IJP*, vol. 34, n°3, 1953.

- b. Attribuito al testo propriamente freudiano: l'affetto è la connotazione di una tensione nelle sue diverse fasi, di solito, conflittuali tra loro. L'affetto connota la variazione di tensione.
 - c. Ugualmente attribuito al testo freudiano: con un riferimento propriamente topico, l'affetto è concepito come segnale a livello dell'Io di qualcosa che avviene altrove.
2. Modo dell'analogo. Angoscia concepita biologicamente, socialmente, culturalmente, come se ci fosse qualcosa da cogliere di comune nella giustapposizione analogica del concetto trattato a livelli supposti essere indipendenti, Questo metodo conduce ad un'antropologia, all'identificazione di "tipi psicologici" come fa ad esempio Jung.
 3. L'esperienza ci conduce piuttosto ad una terza via, quella che possiamo indicare come quella "della chiave". Come una chiave opera o meno la funzione significante in quanto tale. Del resto, è così per l'insegnamento, che si riferisce necessariamente ad un ideale di semplicità. Quando riprendiamo in mano i testi sull'affetto ci troviamo di fronte a qualcosa di profondamente insoddisfacente, ovvero al mancato raggiungimento di un certo ideale di semplicità. Ma perché il reale, ovvero la chiave, la funzione del significante, dovrebbe essere semplice? Che cosa ce lo fa supporre?

Si tratta di quell'inizio che è stato introdotto l'anno precedente nel seminario su L'identificazione, come la funzione del tratto unario, che è, come sappiamo prima del soggetto che si costituisce nell'incontro col tratto unario: *All'inizio era il Verbo*, vuol dire all'inizio era il tratto unario. Tutto ciò che possiamo insegnare deve portare la traccia di questa semplicità. La semplicità, la singolarità del tratto è questo che noi facciamo entrare nel reale. Lacan ribadisce: tra il soggetto è il reale si frappone il campo del significante ed è attraverso la funzione del tratto unario che il soggetto si costituisce come tale. Questo aspetto deve necessariamente concernere noi, gli analisti, in quanto il nostro campo è quello del soggetto.

Ma c'è nel campo dell'analisi qualcosa che è anteriore a tutto ciò che noi possiamo capirne ed è la presenza dell'Altro (A grande). Faccio una parentesi, qualcuno forse ricorda che Dante nel *De vulgari eloquentia* dice ad un certo punto che l'uomo parlò rispondendo. È un'immagine che ho sempre trovato straordinaria, che indica la radicalità della preesistenza dell'Altro in quanto tesoro dei significanti. Comunque, fino ad ora, dice Lacan, relativamente al rapporto con l'Altro preesistente e all'angoscia che ne deriva, non ha fatto altro che fornire un'immagine dell'angoscia stessa, come nell'esempio della mantide religiosa gigante che è da mettersi in relazione col fatto che ha rapporto col desiderio dell'Altro nel senso che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro. Bisogna a questo punto sottolineare la differenza tra questa formulazione e la formulazione hegeliana, rispetto alla quale la formulazione di Lacan costituisce un progresso o meglio, come lui stesso dice, un salto.

Nella formula hegeliana l'Altro è inteso come coscienza, l'Altro è colui che mi vede ed è quest'Altro che ha coscienza di me che ingaggia una lotta che Hegel chiama "di puro prestigio". Per Lacan l'Altro è invece là come incoscienza e interessa il desiderio del soggetto nella misura di ciò che gli manca e che non sa. È per questo che non esiste alcun sostegno possibile del desiderio che sia un riferimento ad un qualsiasi oggetto. Piuttosto è solo nell'accoppiamento tra il desiderio e il soggetto in quanto \$ che si esprime la dipendenza necessaria del desiderio rispetto all'Altro in quanto tale. Altro grande che è ovviamente da distinguere dal piccolo altro dell'interlocuzione in quanto è l'Altro come tesoro dei significanti. Vedete che torniamo di nuovo a Dante e a quanto dicevo a proposito del parlare rispondendo. Naturalmente è anche l'altro inteso come il simile, ma soltanto in quanto è anche il luogo in quanto tale nel quale si instaura l'ordine della differenza singolare che abbiamo visto col tratto unario.

Le formule:

- 1) $d(a) : d(A) < a$
- 2) $d(a) < i(a) : d(A)$
- 3) $d(x) : d(A) < x$
- 4) $d(0) < 0 : d(A)$
 $d(A) : 0 > d(0)$

Non si tratta di capire fino in fondo cosa significhino, ma cominciate a trascriverle e a vedere cosa fissano come matema, di ciò di cui ci stiamo occupando.

Desiderio di desiderio in senso hegeliano vuol dire desiderio (d) che un desiderio (d) risponda all'appello del soggetto. Ovvero di tratta di desiderio di un desiderante:

$$1. \quad d(a) : d(A) < a$$

Ripeto: il desiderio dell'uno [d(a)] si relaziona (:) con il desiderio del corrispettivo desiderante [d(A)], il che ovviamente, implica (<) la necessità del piccolo altro dell'interlocuzione (a). L'Altro in quanto tale istituisce *il piccolo a*, che è esattamente ciò di cui si tratta al livello di ciò che il soggetto desidera. Questa è l'impasse hegeliana. Cercando di essere riconosciuto dall'Altro io sono riconosciuto come oggetto poiché l'Altro è nella sua essenza una coscienza (*Selbstbewußsein*, letteralmente una coscienza di sé, un'autocoscienza) e non c'è alcuna mediazione possibile tranne la violenza. In altre parole, ottengo ciò che desidero: sono oggetto, divento oggetto ma non posso supportarmi in quanto tale, in quanto oggetto. Non posso sostenermi dall'essere riconosciuto con questa modalità, la sola alla quale possa aspirare. Bisogna dunque che si decida tra le nostre due coscienze.

Il desiderio di desiderio in senso lacaniano, o analitico, è desiderio dell'Altro in modo necessariamente più aperto a una specie di mediazione. O almeno così sembrerebbe. Scriviamolo come matema:

$$2. \quad d(a) < i(a) : d(\mathcal{A})$$

Qui il desiderio dell'uno [d(a)] è supportato (<) dall'immagine di questo desiderio [i(a)]. A proposito di quest'immagine c'è da notare che non sappiamo ancora se sia o meno un'immagine speculare, ma sicuramente è un'immagine. Ricordate però dal seminario dello scorso anno sull'identificazione che l'oggetto *a*, pur essendo orientato, ovvero avendo due facce distinte, non è specularizzabile ovvero la sua immagine speculare non si differenzia da quella originale. Non è come la mano: se guardate allo specchio la vostra mano sinistra lo specchio vi rimanda l'immagine della sua mano destra. Ciò che invece Lacan non esita a connotare come immagine speculare è piuttosto il fantasma ($\$ \diamond a$). Aggiungo solo che invece il taglio ad otto interno operato sul *cross-cap*, il soggetto, è specularizzabile, ovvero irriducibile alla sua immagine speculare.

Comunque, il desiderio dell'uno [d(a)] è desiderio in quanto la sua immagine supporto [i(a)] è l'equivalente del desiderio dell'Altro [d(\mathcal{A})]. Per questo i due punti che erano nella formula del desiderio hegeliano tra d(a) e d(A) sono adesso tra i(a) e d(\mathcal{A}). Questi due punti indicano che i(a) è equivalente al desiderio dell'Altro. Ma l'altro è scritto come barrato in quanto è l'Altro preso nel punto nel quale si caratterizza come mancanza.

Di formule ce ne sono due: quella che descrive il meccanismo secondo Hegel e quella che descrive il meccanismo secondo la psicoanalisi.

Le altre, la 3 e la 4, sono da prendere nel modo seguente: la prima metta in evidenza che l'angoscia è ciò che dà la verità della formula hegeliana.

$$d(x) : d(A) < x$$

Anche se questa formula è parziale e falsa, falsando dunque così tutta la *Fenomenologia dello spirito*, esiste comunque una verità della formula hegeliana ed è Kiekegaard che la fornisce. Ci torneremo la prossima volta.

La formula successiva:

$$\begin{aligned} d(0) < 0 : d(A) \\ d(A) : 0 > d(0) \end{aligned}$$

non è la verità di Hegel, bensì la verità dell'angoscia che si può cogliere solo nel riferimento alla formula psicoanalitica che ha descritto prima [$d(a) < i(a) : d(\bar{A})$]. Di questa formula bipartita ha già detto, in parte, di di cosa si tratta. Guardate i simboli matematici che legano gli elementi tra loro. Le due formule si possono leggere come una palindroma e gli operatori che legano gli elementi sono gli stessi della formula della psicoanalisi ($: <$) che, come dicevo, possono essere letti all'inverso ($< :$). Nella prima lo 0 sostituisce a e $i(a)$, col risultato che $d(\bar{A})$ perde la barra, potendosi, ripeto, leggere al contrario. Ricordatevi della mantide gigante: è quando A non è barrato che sorge l'angoscia.

Riassumendo, due formule:

quella di Hegel	$d(a) : d(\bar{A}) < a$
quella di Lacan	$d(a) < i(a) : d(\bar{A})$

Per paradossale che sia, il primo termine di entrambe le formule è un oggetto *piccolo* a . È un oggetto *piccolo* a che desidera. Questo ci porta a riconsiderare la questione hegeliana della dialettica del desiderio. Ad un certo punto il soggetto hegeliano si trova ad essere oggettivato, reso oggetto, dal desiderio dell'altro ed è in quanto diventato oggetto che si trova mortificato dal riconoscimento al quale aspirava e che ha ottenuto. Mia nonna avrebbe detto che l'altro gli ha tolto la sete col prosciutto. Il paradosso sta nel fatto che questo punto, che è di impasse per Hegel, è invece il punto di partenza del discorso della psicoanalisi: è l'oggetto che desidera, che è ammalato di desiderio, affetto da desiderio. Ma la psicoanalisi, diversamente dalla *Fenomenologia dello spirito*, non esige la trasparenza della *Selbstbewußtsein*. Al contrario, a causa dell'esistenza dell'inconscio noi possiamo essere quest'oggetto affetto dal desiderio. Ricordatevi per favore l'inizio della lezione: nella psicoanalisi non si insegna solo ciò che non è saputo ma ciò che non può essere saputo. È questa l'esistenza dell'inconscio. È in quanto segnati così da una forma di finitudine che noi, soggetti dell'inconscio, possiamo fare della nostra mancanza un desiderio, un desiderio finito, limitato e solo all'apparenza indefinito, in quanto il buco, tutto sommato, può essere riempito, e sempre insoddisfacentemente, in un numero limitato di modi. La prospettiva moralista dell'indefinitezza e dell'infinità del desiderio e, da questo punto di vista, decisamente da ridimensionare. Si tratta del fatto che l'infinito che noi possiamo immaginare a partire dalla funzione del significante è quello dei numeri interi. Il significante, in quanto marcato dal tratto unario, può infatti essere rappresentato come un numero intero. Si apre qui il capitolo della differenza tra il numero intero che è divisibile all'infinito e il significante che non è divisibile o è divisibile solo fino al reale della lettera, ma lasciamo perdere per il momento. Lacan lo ricorda parlando della "falsa infinitezza" del desiderio legata a quella specie di metonimia che lega la definizione del numero intero a quella del significante, con quanto questo comporta di una necessaria ricorrenza, ovvero la questione dell'uno ripetitivo ($1 + 1 + 1...$).

Ma quest'uno al quale si riduce la successione degli elementi significanti, il fatto che siano distinti e che si succedano non esaurisce la funzione dell'Altro.

A		S
\$		\bar{A}
a		

Lato dell'Altro

lato mio

In rapporto all'Altro il soggetto (\$) si scrive come quoziente e, nel campo dell'Altro, è marcato dal tratto unario del significante. Di questa divisione c'è un resto, quest'ultimo altro, questo irrazionale, questa prova, questa sola garanzia dell'alterità dell'Altro: l'oggetto *piccolo* a .

Per questo i due oggetti (soggetto e oggetto) sono dallo stesso lato, dal lato dell'Altro. Ne consegue che il fantasma ($\$ \diamond a$) è nella sua interezza nel campo dell'Altro.

Dalla mia parte si trova ciò che mi costituisce in quanto inconscio (\bar{A}), l'Altro come ciò che non raggiunge, che non posso sapere.

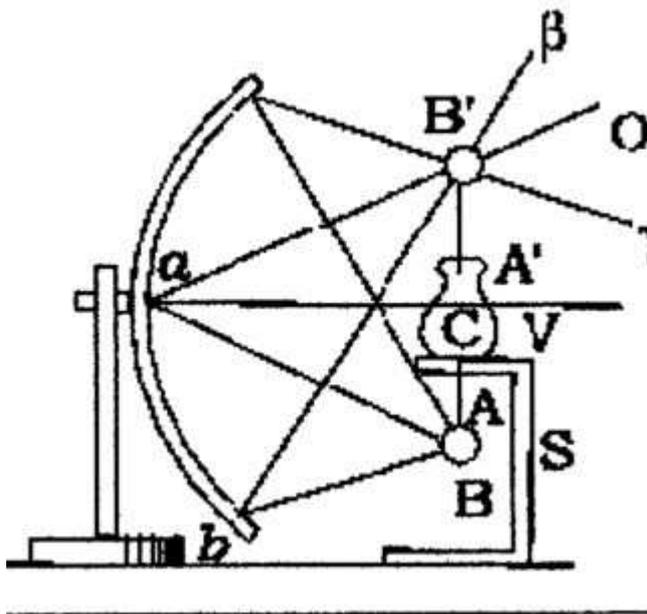
Per concludere:

“Ti amo anche se tu non lo vuoi” è dove sfocia la dottrina hegeliana. Quando Lacan parla a questo proposito di violenza sa di cosa parla, pensate per esempio al femminicidio e ne avete immediatamente l'illustrazione.

“Ti desidero, anche se non lo so” questa frase non manca mai di essere intesa. Perché? L'altro, (il desiderante senza saperlo) viene preso da me stesso per l'oggetto sconosciuto del mio desiderio. Ovvero io identifico te, te a cui parlo, all'oggetto del quale tu manchi. Ne consegue che per raggiungere l'oggetto del mio desiderio rappresento per lui esattamente ciò che cerca. E questo è, comprensibilmente, irresistibile.

Lezione III

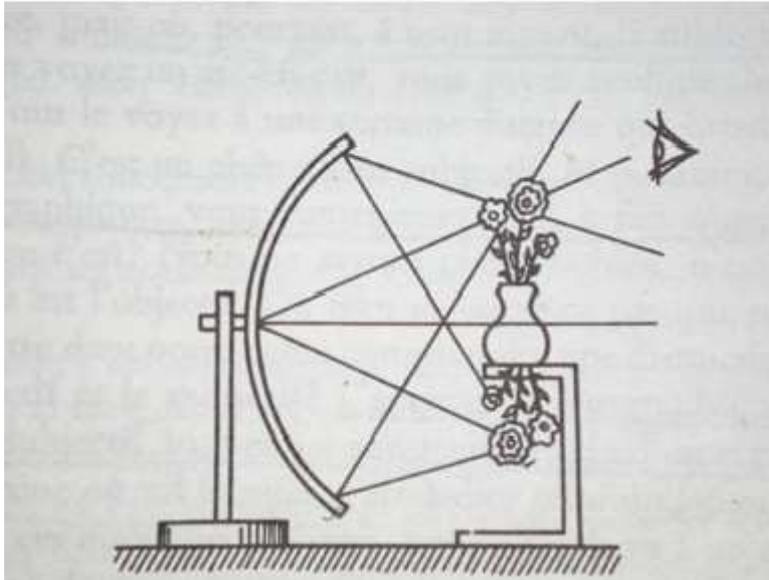
Partiamo dallo schema di Bouasse⁵, non quello di Lacan, ma proprio quello di Bouasse.



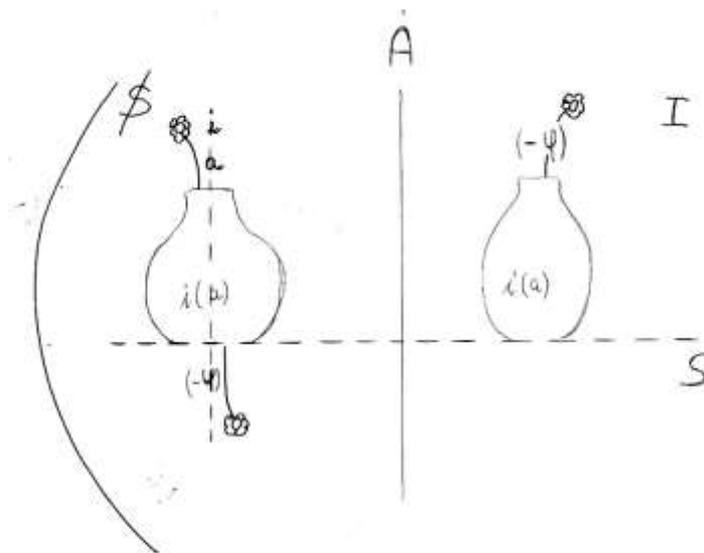
Come vedete è più semplice, c'è un solo specchio concavo a sinistra nell'immagine, una scatola aperta solo dal lato dello specchio (S), un vaso sulla scatola (C) e un “fiore” composto da una corolla (B) e da uno stelo (A) piantato sulla superficie inferiore del lato superiore della scatola. Immaginate un occhio che si trovi a destra dell'immagine, muovendo l'occhio, il punto di vista, ad un certo punto avremo che B si riflette sullo specchio nel punto *b* che l'occhio vedrà in B' e *a* si rifletterà invece in A' col risultato che lo stelo (A) con sopra la corolla (B) sembrerà infilato nel vaso (C) che l'occhio non vede riflesso bensì direttamente. L'immagine del vaso con dentro il fiore è quella che Bouasse chiama “immagine reale” in quanto si trova tra l'occhio e lo specchio.⁶ Fin qui Bouasse, che possiamo illustrare con la figura seguente.

⁵ Fisico molto filosofo (1866 - 1953). “Optique et photometrie » (1932), in H. Bouasse, P. Malengreau, Y.-A. Ortega, *Le schéma optique, cahiers de lectures freudiennes n 13*, 1988.

⁶ “Un'immagine reale si comporta come un oggetto reale per l'osservatore O piazzato al di là..../vi, p. 71.



Lacan piazza da subito uno specchio piano al posto dell'occhio di Bouasse che, nella figura IV – 1 del seminario è indicato dalla linea verticale A.



A questo punto possiamo cominciare a seguire Lacan cominciando a notare che la linea della specularità è indicata con A perché si tratta di qualcosa che concerne il rapporto dell'uno (chiamiamolo provvisoriamente così) all'Altro.

Il primo punto che Lacan sottolinea è l'importanza della parola "iato", taglio o scissione, che separa il significante dall'immagine speculare. Da questo punto di vista, dice, l'angoscia è quanto ci permetterà di ripassare attraverso questa articolazione tra significante e immagine speculare che Lacan ha già da tempo introdotto nel suo insegnamento.

Comincia infatti proprio col dire che non ci sono nel suo insegnamento due tempi: un tempo centrato sull'immaginario (stadio dello specchio) e poi, successivamente, la scoperta del significante. Al contrario, queste due prospettive, simultanee, necessariamente compresenti, sono qui introdotte nella figura come l'asse orizzontale (s) del simbolico e l'asse verticale tratteggiato (i) dell'immaginario. La figura precedente

riguarda ciò che Lacan ha già ripreso relativamente al rapporto tra *lo ideale* e *Ideale dell'io*, ma quel che più importa è che questo rapporto si trova a dipendere, ad essere inserito in ciò che fa sì che il soggetto si costituisca nel posto dell'Altro, si costituisca cioè dal fatto di essere marcato dal rapporto al significante. Ribadisce che il simbolico è lì, presente nell'immagine che fornisce a supporto della comprensione dello stadio dello specchio, quando il bambino si gira verso l'adulto, verso colui che rappresenta il grande Altro, come per richiedere in qualche modo il suo assenza, la sua conferma del valore che l'immagine del bambino allo specchio ha per il bambino stesso. Si tratta, afferma Lacan, del legame inaugurale del rapporto al grande Altro con la funzione dell'immagine speculare, come sempre notata *i(a)*. Ma non è tutto.

Riparte dall'apporto della ragione psicoanalitica al superamento dell'impasse, della beanza apparentemente incolmabile che si apre per Lévi-Strauss nell'opposizione tra ciò che chiama ragione analitica e ragione dialettica. Freud fa un passo inaugurale per la psicoanalisi ne *L'interpretazione dei sogni*, quando, introducendo l'inconscio a proposito del sogno, parla di *ein anderer Schauplatz*, un'altra scena. L'accento è da porre sull'introduzione della parola "scena" a proposito dell'inconscio.

In altre parole, c'è un primo tempo del quale possiamo dire che *c'è il mondo*. La ragione analitica descritta da Lévi Strauss, che le conferisce un certo primato, concerne questo mondo per com'è. La conseguenza di questo è una sorta di materialismo primario, fondamentale, per il quale, ad esempio, la struttura che lo stesso Lévi-Strauss identifica nella sua importanza, sarebbe alla fine soltanto un raddoppiamento della struttura biologica, materiale, del cervello: materia nella materia del mondo.

Al contrario, la dimensione della scena, la sua divisione dal luogo ove si trova lo spettatore, rende immaginabile ai nostri occhi la dimensione radicale di questo luogo dove tutte le cose del mondo si dicono, si mettono in scena secondo le leggi del significante che in nessun modo possiamo far corrispondere, rendere omogenee alle leggi del mondo. L'esistenza del discorso, e del fatto che in quanto soggetti noi vi si sia implicati, è evidentemente anteriore all'avvento della scienza. Da questo punto di vista Lévi-Strauss fa uno sforzo magnifico, ancorché evidentemente non riuscito, per omogeneizzare il discorso che chiama della magia con quello della scienza. Resta, senza che ci si possa neanche per un momento illudere, una differenza, un taglio, una cesura tra i due discorsi.

Dunque, primo tempo, il mondo. Secondo tempo: la scena sulla quale noi facciamo montare il mondo. Questa scena ha la dimensione della storia, che Sartre si è incaricato di rimettere nel suo corso⁷ distinguendo il tempo della storia dal tempo cosmico, dal tempo del mondo. Dunque, una volta che la scena si è installata, tutto il mondo vi si rappresenta e possiamo dire, come Cartesio: "sulla scena del mondo io avanzo, *larvatus*, mascherato."⁸ In ogni caso, a partire dal momento che facciamo riferimento alla scena, la messa in discussione del cosmismo nel reale, di ciò che davvero sarebbe il mondo, è quanto di più legittimo ci si possa aspettare. Ne avete un esempio perfino caricaturale nella nevrosi ossessiva che non cessa di interrogarsi sulla realtà di ciò che appare.

La scena e la sua funzione introduce la funzione del teatro in cui si tratta del funzionamento dei miti che permettono a noi analisti di pensare. In particolare, fa riferimento all'Amleto nel cui testo Rank ha ravvisato la funzione della scena nella scena. Che cosa Amleto mette in scena quando chiede ai commedianti di mettere in scena l'uccisione del Re? Senza dubbio una trappola attraverso la quale intende raggiungere la coscienza dello zio fratricida e regnante ad Elsinor. Ma non è tutto. Durante il prologo, dove già si configurano i gesti supposti ferire la coscienza del Re, questi non fa una piega. Al contrario, Amleto è preso da una vera crisi di agitazione nel momento in cui Lucianus uccide il Re della commedia. In particolare, Lucianus, non interpreta il fratello del Re ucciso nella commedia, bensì ne è il nipote, ovvero l'omologo di ciò che Amleto è per suo zio, il Re di Danimarca, uccisore del fratello.⁹ In altre parole, ciò che viene messo in scena è il crimine

⁷ Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, tr. it. Il saggiatore, Milano 1963. In particolare, Libro II e, al suo interno, "Dell'esperienza dialettica come totalizzazione. Il livello del concreto, luogo della storia."

⁸ *Come gli attori accorti a non fare apparire l'imbarazzo sul volto, vestono la maschera, così io, nsul punto di calcare la scena del mondo, dove sin ora sono stato spettatore, avanzo mascherato, (larvatus prodeo)*. Cartesio "Frammenti giovanili, tr. it. in Opere Filosofiche, Laterza 1994, vol. I, p. 8.

⁹ Amleto, atto III, scena II.

commesso proprio da Amleto. Questo personaggio, Amleto, il cui desiderio può animarsi solo per compiere la volontà del fantasma, cerca di dar corpo a qualcosa e questo qualcosa passa per la sua immagine propriamente speculare: ovvero la sua immagine non in quanto colui che si vendica, bensì in quanto assume su di sé il crimine che si tratta di vendicare. Ma questo non è sufficiente affinché compia il gesto di vendetta uccidendo lo zio. Tant'è vero che subito dopo ne ha l'opportunità, ma lascia perdere con quella che appare come una scusa agli occhi di tutti: troppo facile ucciderlo, mentre prega, in pace con Dio, e spedirlo così dritto in Paradiso. L'identificazione della quale necessita Amleto è di tutt'altra natura. Lacan la indica come l'identificazione con Ofelia. Ad Ofelia possiamo legittimamente supporre uno stato d'animo furioso, quello della vittima, dell'oggetto offerto in sacrificio ai Mani paterni, in quanto è in conseguenza dell'uccisione del padre che ella soccombe. Per quanto riguarda Amleto, è al momento della rivelazione di ciò che è stato per lui quest'oggetto sconosciuto, negletto, che vediamo come Shakespeare metta a nudo quell'identificazione all'oggetto che Freud ci indica come il tratto principale della funzione del lutto. Si tratta della definizione implacabile che Freud ha saputo dare del lutto, quello che ha descritto come una specie di rovescio delle lacrime col quale usualmente si riconosce. In ogni caso identificazione all'oggetto del lutto che Freud ha descritto al negativo, ma non dimentichiamo che c'è anche la sua fase positiva: l'ingresso di Amleto nello stato che Lacan ha descritto come il furore dell'anima femminile. È questo che gli dà la forza di diventare quel sonnambulo che accetta tutto, compreso il fatto che Lacan ha ampiamente sottolineato, di essere, nel duello contro Laerte, colui che difende il suo nemico, ovvero il Re, contro la sua immagine speculare che è Laerte. Forse qualcuno ricorda che il confronto speculare tra Laerte e Amleto è letteralmente messo in scena da Shakespeare nel momento dei funerali di Ofelia in cui Amleto confronta il proprio dolore con quello del fratello di Ofelia.¹⁰ Le cose si concludono nel momento in cui fa esattamente ciò che non bisogna fare. È questo che lo conduce a fare ciò che deve, ovvero a uccidere il Re alla condizione che sia stato lui stesso ferito a morte in precedenza.

È qui che abbiamo la differenza tra due identificazioni immaginarie:

1. quella a *i(a)*, l'immagine speculare come la vediamo nella scena nella scena,
2. quella, più misteriosa, all'oggetto di desiderio in quanto tale. Nel dramma l'oggetto è reintegrato sulla scena per via di identificazione esattamente nella misura in cui, in quanto oggetto, viene a mancare. Evidentemente si tratta della funzione del lutto che Lacan ha appena descritto.

A questo punto introduce l'oggetto del desiderio attraverso il valore retroattivo dell'imperfetto, nel quale si manifesta che "non sapeva" implica che all'ultimo momento non ha saputo ma ancora un attimo e lo avrebbe saputo. Pensate ad una fresa degenerare: "Pierino ha preso la marmellata perché *non sapeva* che la mamma sarebbe entrata in quel momento", ovvero, se avesse aspettato un attimo avrebbe saputo dell'ingresso della mamma e non si sarebbe fatto beccare. Qui Lacan raddoppia il concetto attraverso l'etimologia di "desiderio", *desiderium*, da *de* e *sidus*. Il *de* è privativo, *sidus* è stella dunque mancanza delle stelle. È attraverso questa strada di identificazione all'oggetto mancante, descritta da Freud nella funzione del lutto, che Amleto assolve al suo destino.

Torniamo dunque allo status proprio dell'oggetto in quanto oggetto del desiderio, che non è da confondere con quello dell'oggetto come definito dall'epistemologia, come avvento cioè di un certo oggetto definito scientificamente. Lo status dell'oggetto nella scienza lascia aperta la questione di ciò che Lacan chiama il "cosmismo dell'oggetto, ovvero il fatto che la scienza rinuncia pregiudizialmente, proceduralmente, a preservare ogni "supposizione cosmica o cosmicizzante." A mio modo di vedere è da intendere che col fatto che Cartesio non è Galileo e che quest'ultimo si era dovuto battere contro il valore "cosmico" e "cosmicizzante" che le sue osservazioni non potevano non avere nel tempo che è stato il suo. Le parole di Lacan: "Non è sicuro che ci sia un cosmo, e la nostra scienza avanza nella misura in cui ha rinunciato a

¹⁰ Atto V, scena I, 268 – 304.

preservare ogni supposizione cosmica o cosmicizzante.”¹¹ Ci troviamo qui direttamente a contatto con una permanenza, con un invariabile, con qualcosa di eternamente presente che Lacan indica come “una specie di sicurezza, di serenità, di appagamento epicureo” che dovrebbe risultare dalla percezione in atto del cosmismo della realtà. Si tratta di un punto a mio modo di vedere centrale che richiama con grande forza il dialogo a distanza tra Freud e Romain Rolland a proposito del “sentimento oceanico”. Vale la pena di fare una digressione.

Il sentimento oceanico.

Freud conosceva bene Romain Rolland (1866 – 1944, scrittore e drammaturgo, premio Nobel per la letteratura nel 1915). Nel 1926, in occasione del sessantesimo compleanno dello scrittore, Freud gli scrive una breve lettera nella quale leggiamo: *Anch’io sono stato un assertore dell’amore umano, non per motivi sentimentali o per un’esigenza ideale, ma per ragioni più sobrie, economiche, perché – data l’organizzazione delle nostre pulsioni e del mondo che ci circonda – sono stato costretto ad asserire che l’amore è indispensabile alla conservazione della specie umana più o meno come la tecnica.*¹²

Nel 1927 Freud scrive *L’avvenire di un’illusione*¹³ e invia il testo a Rolland che risponde inviandogli una lettera nella quale ribadisce la propria fiducia nel sentimento religioso, nel valore “reale” del sentimento religioso. Nel 1929 Freud scrive *Il disagio della civiltà*,¹⁴ dove, riferendosi a Rolland, scrive:

Uno di questi uomini eccezionali si definisce, per lettera, mio amico. Gli avevo mandato il mio piccolo scritto che tratta della religione alla stregua di un’illusione, ed egli mi rispose di concordare in pieno col mio giudizio sulla religione, ma di dolersi che non avessi giustamente apprezzato la fonte autentica della religiosità. Essa consisterebbe in un particolare sentimento che, quanto a lui, non lo abbandonerebbe mai, che sarebbe attestato da molte altre persone e che egli supporrebbe presente in milioni di uomini; questo sentimento egli vorrebbe chiamarlo senso della “eternità”, un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire di “oceanico”. Si tratterebbe di un fatto puramente soggettivo, non di un articolo di fede, non comporterebbe alcuna garanzia d’immortalità personale, ma sarebbe la fonte di quell’energia religiosa che viene catturata e incanalata, e indubbiamente poi anche esaurita, dalle varie chiese e sistemi religiosi. Soltanto sulla base di questo sentimento oceanico potremmo a suo parere, chiamarci religiosi, pur rifiutando ogni fede e ogni illusione.

Non vado oltre con la citazione che spero induca qualcuno a continuare la lettura del testo freudiano che è straordinario. Qui mi limito a segnalare due aspetti della risposta di Freud. Il primo è che parte dalla sua personale esperienza: *Per quel che mi riguarda, non riesco a scoprire in me questo sentimento «oceanico»*

¹¹ C’è un libro a proposito del quale si tratterebbe di aprire un’immensa scheda bibliografica. Si tratta di Arthur Koestler, *I sonnambuli*, tr. it., Jaca Book 2021. Si tratta di una “storia delle concezioni dell’universo”, una storia che, dall’introduzione di Carlo Sini, è “suggestiva e appassionante, molto «umana, troppo umana». E tuttavia, strano, la denuncia di irrazionalità congenita al fondo dell’operare scientifico presuppone una nozione di ordine, di coerenza razionale, che è quella appunto che si è imposta a noi in base ai «pezzi separati» costituiti dai saperi scientifici specialistici. Sono essi che stabiliscono, certamente solo a cose fatte, come si deve condurre l’esperimento e la ricerca, secondo oggettività universali costruite a posteriori, ma rivelatesi nel corso di esperienze precarie e contingenze imprevedibili, quelle della vita reale, della esistenza concreta e delle sue vicende contraddittorie, immaginarie, tortuose, tormentate, spesso neppure onestamente riferite, insomma tutto, fuorché qualcosa di cosiddetto “razionale” (detto appunto così dalle nostre «logiche» specialistiche costruite a tavolino). Anche la scienza è irrazionale, o ha l’irrazionalità, peraltro spesso feconda, dei suoi «sonnambuli» cultori, santi ed eroi, dalle vite non esenti, come quelle di tutti, da da meschinità, errori e quotidiane miserie.” (p. III).

¹² OSF, vol. X, p. 325.

¹³ OSF, vol. X; p. 431.

¹⁴ OSF, vol. X, p. 357.

e, più oltre: *Per quanto riguarda la mia persona non riesco proprio a convincermi della natura primaria di un tale sentimento.* Poi entra nel merito della questione:

Non è facile parlare scientificamente dei sentimenti. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici. Dove ciò non è possibile – e temo che anche il sentimento oceanico eluda una caratterizzazione siffatta - non resta da far altro che attenersi al contenuto rappresentativo che più immediatamente risulta associato al sentimento [...] Occorre soltanto chiedersi se venga correttamente interpretato e se debba essere riconosciuto come *fons* e *origo* di tutti i bisogni religiosi.¹⁵

Questo ci porta al secondo punto fondamentale: la presenza effettiva di questo sentimento non ci dice niente, in quanto ciò che da Rolland e da altri è supposto essere una causa, può essere in ogni momento rovesciato in un effetto. Non è difficile, pensate all'astrologia. Sono più o meno tremila anni che, a seconda della presenza di pianeti in una o in un'altra delle caselle dello Zodiaco, gli esseri umani leggono il proprio destino. Se una credenza così bizzarra si mantiene da tanto tempo deve esserci una ragione e di fatto c'è. Per i credenti nell'astrologia si tratta dell'influsso reale della posizione dei pianeti sulla vita delle persone, per i non credenti, per quelli come Freud, che a credere proprio non ce la fanno, si tratta della struttura semeiotica della macchina umana, del suo ineludibile anelito interpretativo: dalla forma delle nuvole, ai fondi di caffè, alle linee della mano e così via interpretando, fino alla posizione dei pianeti.

Dopo aver compiuto sessant'anni, esattamente dieci anni dopo ☺, Roland ne compie settanta. Siamo nel 1936 e Freud gli indirizza una lunga lettera aperta che noi conosciamo come *Un disturbo della memoria sull'Acropoli*.¹⁶ Questo l'inizio:

Caro amico,

vivamente sollecitato a scrivere qualche cosa per contribuire al festeggiamento del Suo settantesimo compleanno, mi sono sforzato a lungo di trovare qualcosa che fosse in qualche modo degno di Lei, che esprimesse la mia ammirazione per il Suo amore della verità, per il coraggio del Suo pensiero, per la Sua benevolenza verso gli uomini e la Sua generosità! Oppure qualcosa che testimoniassse la mia riconoscenza per lo scrittore che mi ha dato tanti momenti di gioia e di elevazione. Ma invano; ho dieci anni più di Lei, la mia produzione si è esaurita. Tutto quello che mi resta da offrirLe è il dono di un uomo impoverito, che in passato ha conosciuto "giorni migliori".

E continua:

Lei sa che il mio lavoro scientifico si è posto lo scopo di spiegare le manifestazioni insolite, abnormi, patologiche della via mentale, cioè di ricondurle alle forze psichiche che operano dietro di esse, e di metter in evidenza i meccanismi che vi agiscono. L'ho provato dapprima sulla mia propria persona, poi anche su altri, e infine, con un'audace estensione, sull'intero genere umano.

A questo punto un'ultima citazione freudiana, prima di avviarci a trarne qualche possibile conclusione. Nel 1927 Freud aveva pubblicato un breve scritto,¹⁷ un'intervista rilasciata a un giornalista americano, col titolo *Un'esperienza religiosa*. Qui ad un certo punto scrive:

¹⁵ *Ivi*, p. 558.

¹⁶ *OSF*, vol. XI, p. 473.

¹⁷ *OSF*, vol. X, p. 509.

E, poiché non riusciamo a liberarci dal vizio psicoanalitico di addurre come materiale dimostrativo alcuni piccoli dettagli che consentono un'altra spiegazione, sia pur meno profonda....

Andate pure a leggere di quali "piccoli dettagli" si tratta nell'intervista rilasciata da Freud. Come sempre, si tratta di un funzionamento istruttivo, interessante, spiazzante ma che solo con una certa difficoltà può essere ritenuto affascinante. Se lo è, lo è per un desiderio particolare, difficile da situare e di cui è difficile dire e che possiamo poco più che indicare come il desiderio dello psicoanalista. Mi spiego meglio.

Fino a qualche anno¹⁸ fa la lettura della risposta di Freud a Rolland mi ha sempre fatto pensare che Freud prendesse un po' per i fondelli il premio Nobel Rolland, il paladino di una religiosità, di un cristianesimo alla Tolstoj, qualcuno che si poneva come incarnazione del bene. Lo rileggo oggi da quasi settantenne e le cose sono cambiate. Penso cioè che Freud fosse drammaticamente cosciente di non riuscire a proporre, a produrre, niente che potesse aspirare ad avere la stessa forza, lo stesso fascino, la stessa capacità di attrazione di ciò che si costruisce sul sintomo, sulla rimozione del particolare fastidioso, di quello che in qualche modo stona. Pensare anche a Lacan che guardando un po' sconsolato le cupole delle chiese romane, dice qualcosa del genere: "Tanto...vinceranno loro...". In ogni caso, quando Freud parla del "vizio psicoanalitico", parla di qualcosa come una specie di condanna: là dove gli altri si godono l'insieme, la visione del discorso d'insieme, e si pascono della visione che essi stessi determinano con la propria soggettività (guardate che è questo che abbiamo studiato l'anno scorso ed è questo che studiamo quest'anno), lo psicoanalista è escluso da questo godimento, che è godimento del continuo, ed è obbligato ad un'altra modalità di godimento, o meglio ad un'altra modalità di desiderio che, se diventa godimento, rischia di determinare la conduzione propriamente perversa di una cura psicoanalitica. Ci torneremo.

Per ritornare invece alla nostra lezione di oggi, vi propongo di scrivere l'asserzione "La psicoanalisi non è una *Weltanschauung*", sotto la rubrica di quello che Lacan indica come "una specie di sicurezza, di serenità, di appagamento epicureo" che dovrebbe risultare dalla percezione in atto del cosmismo della realtà. Se la psicoanalisi fosse una *Weltanschauung*, cioè una visione del mondo, una cosmogonia, allora potremmo sperare che essa produca un sentimento di appagamento simile a quello così puntualmente evocato da Rolland; ma così non è e ci ritroviamo a dispiacercene assieme al vecchio Freud.

La questione che si pone, dice Lacan, è sapere se siano solo gli psicoanalisti a dolersene o se, piuttosto, non sia la condizione di tutti. L'idea di Lacan è che questo dolore riguardi tutti. Come abbiamo visto parte da Lévi-Strauss che, con *La Pensée sauvage*, ha restituito in forma moderna, strutturale, "una sorta di permanenza, di perpetuità, di eternità del cosmismo della realtà." Perché, si chiede Lacan, gli esseri umani non sono felici di vedere che ad un tratto il totemismo può svuotarsi del suo contenuto, di quel contenuto che Lacan indica qui come "passionale"? Perché, prosegue Lacan, gli esseri umani non sono contenti che il mondo, dal neolitico in poi, sia già talmente in ordine che ogni cosa finisca per essere una minuscola perturbazione insignificante sulla superficie di quest'ordine?

In altre parole, affinché si voglia in ogni caso preservare la dimensione dell'angoscia, deve essere una ragione. Qui, a questo punto, si definisce per noi psicoanalisti un passaggio, una strettoia tra il ritorno ad un cosmismo assicurato e il mantenimento di un patetismo storico. È proprio lo studio della funzione dell'angoscia che passa questa strettoia. Una parentesi: cosa possiamo intendere con le due locuzioni che Lacan usa, "cosmismo assicurato" e "patetismo storico"? Per quel che riguarda la prima, pensate ad esempio a Giordano Bruno; proponeva una cosmogonia alternativa a quella della aristotelica e a quella della Chiesa. Il povero Tolomeo, al contrario, si era ucciso di fatica per cercare di far corrispondere le osservazioni sulle irregolarità del modo dei pianeti al calcolo dei cicli e degli epicicli che mantenessero al centro del sistema il

¹⁸ Non è un intercalare anodino, banale. Significa invece che ogni lettura è soggettiva, soggetta a variazioni, che non ne esiste "una" e che a questo dobbiamo in qualche modo rassegnarci.

valore aristotelico della sfera in quanto fondante l'intero sistema cosmico. Ad un certo punto era arrivato a calcolare il moto sincronico di cinquanta sfere legate l'una all'altra in un meccanismo mostruosamente complicato. Questo vuol dire che fino a Cartesio, fino alla scienza moderna, un dato "scientifico", un'osservazione, doveva essere parte di un sistema, non poteva non esserlo. È da Cartesio in poi che prima arrivano i dati sperimentalmente validati e poi si vedrà. È attraverso questa via che si arriva all'attuale mancanza di valore sistemico della scienza e al dominio della tecnica. Per quel che riguarda il "patetismo storico" ricordate che "passionale" ovvero "patetico" è il contenuto del totemismo, se volete, dunque, ciò che costituisce l'oggetto di una credenza. Nel "patetismo passionale" non si tratta cioè delle ragioni strutturali per le quali gli uomini credono che il movimento dei pianeti influenzi la loro vita, bensì della credenza profonda, passionale, oceanica, che dal movimento di Plutone dipenda il mio destino personale.

In ogni caso lo studio della funzione dell'angoscia, riprende Lacan, passa attraverso il modo in cui la relazione speculare si lega con la relazione al grande Altro.

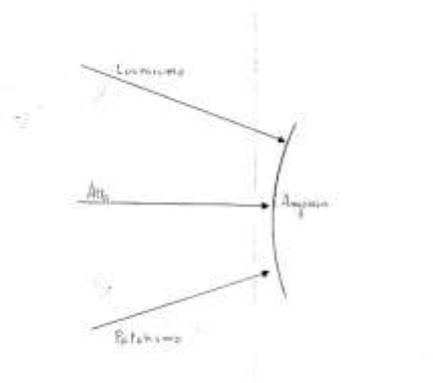


Figura III-2

Con questo disegno Lacan afferma che intende mostrare come che la funzione dell'investimento speculare si concepisca se la si situa all'interno della dialettica del narcisismo per come Freud l'ha introdotta. L'investimento sull'immagine speculare è un tempo fondamentale della relazione immaginaria ed è fondamentale proprio perché ha un limite: è che non tutto l'investimento libidico passa per l'immagine speculare; c'è un resto.

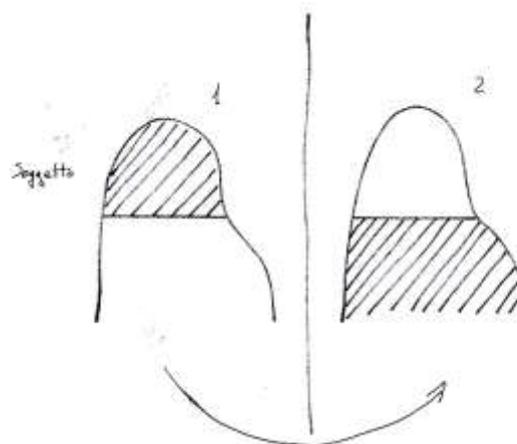


Figura III-3

Questo resto ha un ruolo centrale, cardine, in tutta la dialettica con l'immagine. Questa centralità riguarda, e nella prossima lezione lo mostrerò ancora più chiaramente, la funzione del fallo. Ciò che significa che, per tutto quello che concerne il suo reperimento immaginario, il fallo si presenterà sotto la forma di una mancanza.

Prima di inoltrarci verso la fine della lezione vorrei commentare brevemente questi due disegni. Il primo (III-2): atto, cosmismo e patetismo si scontrano con una barriera con la superficie immaginaria di un'immagine speculare che ci protegge dalla percezione dell'angoscia. Per l'atto lo vedremo più avanti, nella doppia forma del passaggio all'atto e dell'*acting-out*, per il momento riteniamo questo: un atto è determinato, è finalizzato dall'immagine nella quale il soggetto riconosce qualcosa, identifica qualcosa, a partire dal fatto che, grazie al funzionamento del narcisismo primario descritto da Freud, ciò che identifica come oggetto è qualcosa che gli appartiene, che è frutto della sua propria costruzione. Il cosmismo ha la stessa funzione. Pensatelo nella religione: non capisco quello che vedo, non ne capisco la ragione, non ne so niente ma, se succede, è che Dio ha un piano che mi e ci riguarda. Oppure Tolomeo che per rispetto di Aristotele e dell'ordine cosmico che supponeva dover esistere si massacrava a calcolare l'effetto di rotazione su sfere che ruotano in altre sfere che ruotano dentro altre sfere tangenti e collegate ad altre sfere ancora. Poi c'è il patetismo, il pathos, la percezione dell'oggetto in quanto investito dal sentimento, dal sentire che ce lo rende prezioso. Riprendete in mano un momento lo schema della prima lezione: dall'inibizione, all'emozione, al magone. Leggete un libro e che cos'è che vi emoziona o che vi fa sentire quel movimento retrosternale, intimo, tra stomaco e gola, nel quale riconoscete le lacrime che si presentano? È quello il magone, l'effetto della presa soggettiva di un significante che, per un'altra persona, resta anodino, banale, non particolarmente significativo. Di nuovo, questo significante è ciò che il soggetto identifica a partire dal meccanismo narcisistico col quale l'oggetto si determina in quanto immagine [$i'(a)$].

Riguardate da questo punto di vista l'immagine che segue e penso che risulti piuttosto chiara, almeno per quanto riguarda quel che si crede sia nel vaso.

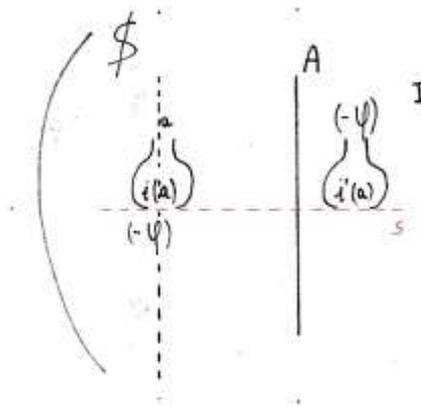


Figura III-4

Ma c'è un $-\phi$, che non si vede e rispetto al quale vale la pena fare un'altra digressione.

La centralità del significante fallico.

Alla fine del seminario sull'identificazione siamo rimasti con la questione clinica e topologica del ruolo, della funzione del significante fallico nella determinazione dell'oggetto a . Penso vi ricordiate tutti come dal taglio a otto interno sul *cross-cap* si origini una beanza, un'apertura che ha una struttura moebiana, dunque specularizzabile, con la quale Lacan metaforizza il soggetto e un oggetto, un dischetto non specularizzabile, col quale Lacan metaforizza l'oggetto che chiama a . Affinché questo si produca è necessario che il taglio a otto interno si produca attraversando la linea di interpenetrazione che costituisce l'essenza del

cross-cap. Bisogna solo aggiungere che, affinché linea di interpenetrazione vi sia, è necessario un buco originario, un punto originario del taglio che, nel momento della trasformazione topologica che costituisce il *cross-cap* come tale, finisce per coincidere con la fine del taglio. È ciò che Lacan chiama il punto-buco, punto che si caratterizza per essere diverso da tutti i punti che costituiscono la linea di interpenetrazione, per il fatto di essere originario. Questo è, nella sua funzione il fallo. Fine della topologia.

Andiamo alla clinica. Un significante suona, la sua sottolineatura produce cioè un effetto. Esempio, l'ho già fatto molte volte ma ci ritorno: un paziente parla velocemente, affastellando le parole, senza pause, trascinato dallo scorrere del proprio discorso. Ad un certo punto dice:

“Se non vado a prendere mia figlia a scuola chissà che succede...”

Non gli do tempo di continuare e chiedo: “Che succede?”

E lui: “Come? Cosa vuol dire?”

“Sì, Lei diceva che se non va a prendere sua figlia a scuola chissà che succede; Le chiedo: che succede?”

Ho visto questo paziente, letteralmente, sprofondare in una crisi d'angoscia. Sdraiato sul lettino, non riusciva a respirare, ad articolare una parola, perso nell'impossibilità di afferrare un significante al quale aggrapparsi. Lasciamo perdere il seguito e le indicazioni utili o per la conduzione d'una cura, il punto è: cos'è successo?

Quel che è successo è che la mia domanda (“Cosa succede in realtà se non va a prendere sua figlia scuola?”) ha intercettato un significante che era lì, sulla linea di interpenetrazione, un significante-Giano, un significante bifaccia, parte cioè di due catene significanti. Da un lato l'ovvia, anodina, banale, pacifica, comprensibile responsabilità di andare a scuola per accogliere la bambina all'uscita ma, dall'altra, il senso soggettivo di questa responsabilità: “Se non sono io ad assumere questa responsabilità, se non ci sono io a fare da argine, da barriera al possibile, si apre uno scenario apocalittico, mortifero, senza limiti, dove tutto il peggio è possibile, dove tutto il possibile diventerebbe reale.” Certo, quel che è successo è che ho messo un po' violentemente il dito nella piaga strutturale della nevrosi ossessiva, ma quello che mi interessa sottolineare a questo punto è che il doppio valore della parola “responsabilità”, la doppia faccia del significante, ha a che fare con una linea di interpenetrazione che è soggettiva. Il soggetto, che si è generato in rapporto al taglio che ho prodotto con l'intervento, non è un soggetto *prêt-à-porter*, buono a tutti gli usi e che riguarda tutti, bensì un soggetto unico, irripetibile per il quale, in quel momento, la doppia faccia del significante, il valore soggettivo della responsabilità nascosto dietro il valore sociale, condiviso, della parola, ha avuto un effetto propriamente litico, di scioglimento del legame tra parola e cosa. Questo significa che la linea di interpenetrazione sulla quale il significante-Giano giaceva con le sue due facce era lì, preconstituita da una significazione originaria, fallica, da un punto-buco che l'aveva determinata in quanto tale nella sua essenza. Inutile dire che un'analisi, un'ana-lisi, è esattamente questo: una lisi, uno scioglimento che rimonta verso l'originario (ana), verso l'irraggiungibilità del punto buco la cui caratterizzazione fallica è per questo, per la sua irraggiungibilità strutturale, preceduta dal segno meno.

Seguiamo adesso la lezione fino alla sua conclusione, ma vi anticipo questo: l'*unheimlich* è un significante che non si differenzerebbe da altri significanti familiari¹⁹, banali, se non per la funzione di $-\phi$ al centro dell'oggetto a , ovvero per la funzione del punto-buco che organizza la linea di interpenetrazione sul *cross-cap*. Inoltre, il $-\phi$ nella figura III-1 sono i fiori dei quali non c'è rappresentazione se non sopra la linea rossa orizzontale del simbolico. Ovvero, $-\phi$ è nel simbolico, irrappresentabile se non attraverso la scissione che lo pone in $\$$ attraverso la funzione $i(a)$ che definisce dal lato immaginario (virtuale), piuttosto che da quello reale [$i(a)$], i fiori come $-\phi$, ovvero un significante *unheimlich*. Ci torneremo seguendo passo a passo la fine della lezione.

¹⁹ *Unheimlich* significa in tedesco strano, inquietante, bizzarro, estraneo, perturbante. Il prefisso “un” rende negativo l'aggettivo *heimlich*, dalla radice *Heim* (focolare, casa) da cui anche *Die Heimat*, la Patria femminile, la Madre Patria che i tedeschi affiancano a *Vaterland*, alla Patria come terra dei padri. L'aggettivo *heimlich* non significa però familiare, ovvero il contrario di *unheimlich*, bensì segreto. Le due coppie di opposti, familiare/estraneo e segreto/palese sono incrociate dall'uso linguistico dei significanti *heimlich/unheimlich*.

Nelle parole di Lacan: in tutta la portata con cui si realizza in $i(a)$ l'immagine reale, ovvero la costituzione, nel materiale del soggetto, dell'immagine del corpo funzionante come propriamente immaginario, dunque libidinizzato, investito dalla forza della pulsione, il fallo appare sempre come un meno, appare come uno spazio bianco, come un'assenza. Senza dubbio il fallo è una riserva operatoria ma non si limita a non essere rappresentato a livello immaginario, bensì è circoscritto e, per dirla tutta, ritagliato dall'immagine speculare. Da qui, da questo "ritagliato", si rientra nella topologia del *cross-cap*, per far di nuovo cogliere come il taglio istituisca due pezzi diversi: uno che può avere un'immagine speculare (il soggetto), e l'altro (l'oggetto a) che, letteralmente non ha immagine speculare.

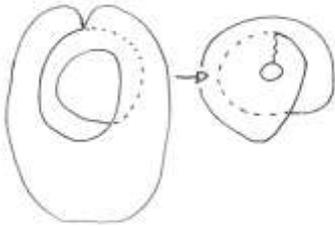


Figura III-5

È un'immagine che abbiamo già trovata l'anno scorso nel seminario dedicato all'identificazione e che adesso riprende per sottolineare che i due oggetti sono rispettivamente uno specularizzabile e l'altro no. Continua poi ritornando al concetto di riserva libidinale, che ha disegnato con la figura III-3, e che è inafferrabile immaginariamente, anche se questa riserva è legata ad un organo che, lui sì, può essere immaginato: è il fallo al quale di tanto in tanto toccherà entrare in azione per la soddisfazione del desiderio. Nell'immagine precedente (III-5) si vede bene che si tratta del rapporto tra $(-\phi)$, il punto buco, il momento originario della linea di interpenetrazione, e la costituzione di a , che è il resto, il residuo dell'operazione di taglio. Quest'oggetto, il cui statuto sfugge allo statuto dell'oggetto derivato dall'immagine speculare,²⁰ che sfugge alle leggi dell'estetica trascendentale, è un oggetto del quale del quale abbiamo appena accennato le caratteristiche costitutive ed è di quest'oggetto (a) che parliamo ogni volta che con Freud si parla di oggetto per quel che riguarda l'angoscia. L'ambiguità è costituita dal fatto è che noi possiamo solo immaginare quest'oggetto nel registro speculare. Per questo Lacan, esplicitamente, cercherà di "istituire un altro modo di immaginarizzazione" col quale definire quest'oggetto. Leggete bene, per favore, non si tratta di superare l'immaginario, di poterne evitare le trappole, si tratta, ripeto, di un altro modo di immaginare.

Tutta la dialettica parte da un S , da un soggetto in quanto possibile, da un soggetto la cui modalità di funzionamento ci è data dalla concezione classica del soggetto alla sola condizione che ci limitiamo al fatto che il soggetto parla. Non dunque "cos'è ciò che parla", bensì "chi parla"? L'ascolto analitico riguarda il *chi* e non *ciò* che immaginiamo al posto di chi parla.

Comunque, a partire dal momento che parla, succede qualcosa. Se comincia a parlare il tratto unario entra in gioco: identificazione primaria, punto di partenza che è costituito dal fatto di poter dire *uno* e poi *uno* e poi ancora *uno*. È sempre da un *uno* che si parte. In $i'(a)$ si tratta proprio del riconoscimento di un'unità e $i'(a)$ si dà nell'esperienza speculare. Ma quest'esperienza speculare è autenticata dall'Altro, inoltre $i'(a)$ è l'immagine virtuale di un'immagine reale. Ricordate per favore lo schema di Bouasse in apertura della lezione: definisce esattamente ciò che è indicata come "immagine reale". A livello dell'immagine virtuale [$i'(a)$] all'imbocco del vaso non compare niente e Lacan scrive lì $(-\phi)$ perché è quello che tratterà nella prossima lezione: $(-\phi)$ non è entrato nell'immaginario. Il tempo inaugurale del quale parliamo è quello nel quale il desiderio attinge alla relazione fondamentale che è quella del fantasma,

²⁰ Questo oggetto l'avete rappresentato nella figura III-2. È investito del suo valore cosmico, dal suo investimento passionale o è mirato nel corso di un passaggio all'atto o di un *acting out*.

\$0a

S barrato, il punzone, il cui senso sapremo presto leggere ancora in un altro modo, e *a* piccolo. Questo vuol dire che è nella misura in cui il soggetto può essere realmente (come immagine reale, nel posto dell'immagine reale) e non attraverso la mediazione dell'A (ricordate la A sopra la linea centrale che indica la presenza dello specchio piano), al posto di I (ovvero l'immagine virtuale a destra di A) che ci sarebbe una relazione con ciò che si tratta di cogliere nel collo del vaso dell'immagine originale, ovvero l'oggetto del proprio desiderio. Quello che l'illusione dello specchio concavo produce allo stato reale, come immagine reale, è ciò di cui il soggetto ha l'immagine virtuale con niente nel collo del vaso. L'oggetto piccolo *a*, supporto del desiderio nel fantasma, non è visibile in ciò che nell'uomo costituisce l'immagine del suo proprio desiderio.

Ne consegue che più l'uomo si avvicina, concupisce, carezza ciò che crede essere l'oggetto del suo desiderio, più se ne allontana. Più si affanna per mantenere intatto il valore del vaso, più ne protegge il valore e la funzione come supporto di un ideale, più si perde ed erra.

L'angoscia è costituita da questo: che un meccanismo qualsiasi fa sorgere al posto dell'*a* col quale indica, a sinistra, il posto dell'oggetto del desiderio, qualche cosa. E quando Lacan dice qualcosa indica proprio questo: una cosa qualsiasi. Invita a rileggere l'articolo di Freud sull'*Unheimlich* attraverso il quale Lacan affronterà quest'anno l'angoscia, per indicare subito che ciò che appare in quel posto, la cosa qualsiasi che vi appare, è appunto, per il fatto di comparire lì *unheimlich*. È a questo punto che compare di nuovo il (-φ), il qualcosa che ci ricorda che ciò da cui tutto parte, è la castrazione immaginaria, ovvero che non c'è, e c'è una buona ragione per questo, un'immagine della mancanza.

Forse vi ricordate che giovedì scorso ne abbiamo discusso con Gaetano Romagnolo che commentava non ricordo più quale lezione a proposito di Rank, del trauma della nascita, della risposta di Freud in *Inibizione, sintomo e angoscia* e della funzione della castrazione come organizzatore simbolico di tutte le (cronologicamente) preesistenti esperienze di separazione. Il punto è quello che Lacan così bene sottolinea; non c'è immagine della mancanza del fallo, del fatto che il fallo viene a mancare.

È un punto centrale, se volete ci torniamo.

Lezione XXV

Oggi concluderò quello che mi ero ripromesso di dirvi sull'angoscia. Ne segnalerò il limite e la funzione, indicando con ciò dov'è che io ritengo che si continuino le posizioni che, sole, ci permettono, ci permetteranno de possibile, di definire che ne è del nostro ruolo di psicoanalisti.

Freud, al termine del suo scritto, ha indicato l'angoscia come un segnale. L'ha indicata come segnale, diverso dunque dall'effetto di una situazione traumatica e, in particolare, segnale articolato a ciò che egli chiama pericolo. La parola "pericolo" resta per Freud legata alla funzione, alla nozione, che bisogna riconoscere in lui non chiarita, di pericolo per la vita.

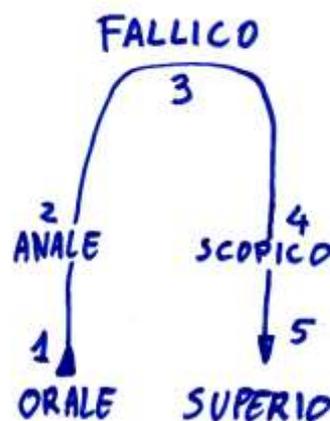
Quello che di originale avrò fatto per voi quest'anno è precisare che cosa sia questo pericolo. Questo pericolo è, come per Freud ma articolato in modo più preciso, ciò che è legato al carattere di cessione (*c.e.s.s.i.o.n.e*) del momento costitutivo dell'oggetto *piccolo a*.

Dunque, a questo punto della nostra elaborazione, di cosa l'angoscia può essere considerata il segnale? Anche in questo caso articoleremo questo momento in modo diverso da Freud. Questo momento, relativo alla funzione dell'angoscia, è anteriore alla cessione dell'oggetto. Questo dipende dal fatto che, come la necessità stessa della sua articolazione vi obbliga Freud, l'esperienza ci impedisce di non situare qualcosa

di più primitivo rispetto all'articolazione della situazione di pericolo, dal momento che noi la definiamo, come abbiamo appena fatto, a un livello, a un momento anteriore alla cessione dell'oggetto.



L'angoscia, come ho detto già dal seminario di due anni fa, si manifesta percepibilmente in un primo momento come qualcosa che si rapporta in modo complesso al desiderio dell'Altro.²¹ Di questo primo momento ho indicato che la funzione angosciante del desiderio dell'Altro era legata al fatto che io non so quale oggetto *piccolo a* io sia per questo desiderio. Oggi accentuerò ulteriormente questo punto facendo osservare che quanto ho detto non si articola, non assume forma esemplare che rispetto a ciò che ho chiamato, indicato qui come un segno alla lavagna, il quarto livello. Questo livello, il quarto, può essere definito come caratteristico della costituzione del soggetto nella sua relazione all'Altro e in quanto possiamo articularlo come centrato sulla funzione dell'angoscia. Solo lì la pienezza specifica per la quale il desiderio umano è funzione del desiderio dell'Altro, solo lì, a questo livello, questa forma è riempita.



5	voce	<i>a</i>	Desiderio di A
4	immagine	potenza di A	
3	desiderio	angoscia (-φ)	godimento di A
2	traccia	desiderio di A	
1	angoscia	<i>a</i>	desiderio x di A

Vi ho detto che l'angoscia è legata al fatto che io sono non so quale oggetto *piccolo a* per il desiderio dell'Altro. M, in fin dei conti, questo è legato soltanto che al livello in cui posso fornirne questo debole caso esemplare²² nel quale l'Altro sarebbe un radicalmente. Altro, sarebbe la mantide religiosa di un desiderio vorace, al quale niente mi lega come fattori comuni. Al contrario, all'altro umano sono legato dalla mia qualità di essere il suo simile: ciò che resta dell'*io non so* angosciante è necessariamente fraintendimento. Lo è al livello, tutto speciale, di ciò che è, nell'economia del mio desiderio d'uomo, il *piccolo a*.

Per questo, al livello detto quarto, al livello del desiderio scopico, se la struttura del desiderio è per noi sviluppata pienamente nella sua alienazione fondamentale, paradossalmente si avvera anche che l'oggetto *piccolo a* vi è più mascherato. E con lui, quanto all'angoscia il soggetto è più in sicurezza. È questo

²¹ *Il Transfert*, lezione del 4 giugno 1961.

²² *Exemplaire* è il termine usato da Lacan; forse sarebbe più corretto "esempio", "esemplificazione", oppure caso esemplare. In ogni caso l'esemplarità rimanda al caso unico, particolare che è però, appunto, esemplare di un meccanismo più generale. In qualche modo l'uso del termine sottolinea implicitamente l'etimologia della parola "esempio".

che rende necessario per noi cercare altrove rispetto a questo livello la traccia del *piccolo a* per quanto riguarda il momento della sua costituzione.

L'Altro, in effetti, se per la sua stessa essenza è sempre là nella sua piena realtà,
e dunque, sempre, che questa realtà per quanto si presentifica soggettivamente, può
manifestarsi attraverso qualcuno dei suoi spigoli,
è chiaro che lo sviluppo non dà un accento uguale alla realtà dell'Altro.

Al primo livello la realtà dell'Altro è presentificata dal bisogno, come è reso ben chiaro dall'impotenza originale del lattante. È solo al secondo tempo, con la domanda dell'Altro, che a volerla dire com'è, qualcosa si stacca che ci permette di articolare in modo completo la costituzione del *piccolo a* in rapporto alla funzione del luogo della catena significante, funzione, voglio dire, dell'Altro, con una A grande.

Ma oggi non voglio lasciare il primo livello senza indicare con precisione che l'angoscia compare prima di ogni articolazione in quanto tale della domanda dell'Altro. E in modo singolare,

vi prego di fermarvi un istante al paradosso che qui congiunge il punto di partenza del primo effetto di cessione che è, appunto, l'angoscia, con ciò che sarà alla fine qualcosa come il suo punto d'arrivo,

la manifestazione dell'angoscia, che coincide con lo stesso sorgere al mondo di colui che sarà il soggetto, è *il grido*: il grido del qual ho da lungo tempo situato la funzione, non originale, bensì terminale, di rapporto a ciò che dobbiamo considerare come il cuore stesso dell'Altro, in quanto si completa per noi, ad un certo momento, come il nostro prossimo. Il grido che sfugge al lattante, egli non può farne niente. Se in quel momento ha ceduto qualcosa, niente ve lo congiunge.



Di questa angoscia, di quest'angoscia originale, son io il primo a dire? Tutti gli autori non hanno forse accentuato il suo carattere in un certo rapporto drammatico dell'emergenza dell'organismo, umano nel nostro caso, nel mondo in cui gli toccherà di vivere?

In queste indicazioni multiple e confuse, possiamo non vedere certi tratti contraddittori? Possiamo ritenere valida l'indicazione di Ferenczi che, per la stessa ontogenesi, ci sarebbe emergenza da non so quale ambiente acquatico primitivo che sarebbe l'omologo dell'ambiente marino?²³ Quale rapporto tra il liquido amniotico con l'acqua dove può operarsi lo scambio tra interno ed esterno come avviene, per gli animali viventi in un tale ambiente, a livello della branchia? Quando, in un qualche momento dello sviluppo embrionale, la branchia umana funziona?

Piuttosto vi pregherei di osservare,

poiché tutto ciò tutto ciò che viene indicato nella speculazione spesso confusa della psicoanalisi, non deve essere considerato privo di senso; piuttosto indicativo di qualcosa che la psicoanalisi salta, in cui si trascina e che qualche volta illumina,

poiché si tratta di filogenesi, per favore

dal punto di vista di uno scambio schematizzato nella forma di un organismo, con i suoi confini, col proprio limite, e su questo limite, un certo numero di punti particolari me precisi di scambio,

accorgetevi come sia in effetti una cosa incredibile,

tanto più che lo schema vitale dello scambio più basale è effettivamente fatto dalla funzione della parete, del limite, dell'osmosi tra un ambiente esterno e un ambiente interno, tra i quali deve esserci un fattore comune,

considerare la stranezza del salto col quale degli esseri viventi sono usciti dal loro ambiente originale, sono passati all'ambiente aereo, dunque con un organo, e vi prego a questo proposito di consultare dei libri di embriologia, del quale, nel suo sviluppo, si può solo sorprendersi del carattere di neoformazione, se così

²³ S. Ferenczi, *Thalassa*, tr. it. Astrolabio, Roma 1965.

possiamo dire arbitraria. C'è tanta stranezza in questa intrusione all'interno dell'organismo, di questo apparato rispetto al quale tutto l'adattamento del sistema nervoso deve al ungo accomodarsi prima che funzioni davvero come una buona pompa, c'è tanta stranezza nel salto costituito dall'apparizione di quest'organo...di quanto possiamo dire che ce ne sia nel fatto che ad un certo punto della storia umana si sono visti degli esseri umani respirare in un polmone d'acciaio, o anche di andarsene in ciò che impropriamente si chiama cosmo con attorno a sé qualcosa che, per la sua funzione vitale, non è in sostanza diverso da ciò che qui evoco come riserva d'aria.

Che l'angoscia sia stata in qualche modo, ed è Freud che ce lo indica, scelta come segnale di qualcosa; non dobbiamo forse riconoscere qui il tratto essenziale dell'intrusione radicale di qualcosa di così altro rispetto all'essere vivente che è già il fatto di passare all'atmosfera? È questo il tratto essenziale per il quale l'essere vivente umano, che sorge in un mondo nel quale bisogna respirare, è dapprima letteralmente soffocato da ciò che si è chiamato il *trauma*, non ce ne sono altri, il trauma della nascita, che non è separazione dalla madre, bensì aspirazione in sé di un ambiente fondamentalmente altro.



Naturalmente non è chiaro il legame tra questo momento e quello che possiamo chiamare separazione o svezzamento. Ma io vi chiedo, vi prego di riferirvi agli elementi della vostra esistenza, esperienza d'analisti, di osservatori dei bambini, esperienza anche di tutto ciò che deve essere ricostruito, di tutto ciò che si rivela per noi come necessario se vogliamo dare un senso al termine di svezzamento.

per vedere che il rapporto tra lo svezzamento e questo primo momento non è un rapporto semplice, un rapporto tra fenomeni che si ricalcano l'uno sull'altro; piuttosto si tratta di un qualche rapporto di contemporaneità.

Essenzialmente non è vero che il bambino venga svezzato. Si svezza, si distacca dal seno, gioca. Dopo questa prima esperienza, il cui carattere già soggettivo si manifesta così sensibilmente nel passaggio sulla sua faccia, accennando appena ai primi segni della mimica della sorpresa, gioca a staccarsi e a riprendere il seno. E, se non ci fosse già qualcosa di sufficientemente attivo affinché lo si possa articolare nel senso di un desiderio di svezzamento, come potremmo concepire i fatti estremamente precoci, primordiali nella loro apparizione, nella loro datazione, del rifiuto del seno: le forme prime dell'anoressia, delle quali la nostra esperienza ci insegna a cercare immediatamente le correlazioni a livello del grande Altro?

All'oggetto primo che chiamiamo *seno* manca, per funzionare veramente per ciò che è considerato essere nella teoria classica, ovvero la rottura del legame all'Altro, ciò che gli manca è il suo pieno legame all'Altro. È per questo che io ho fortemente accentuato che il suo legame è più vicino al primo piccolo soggetto neonatale: non è dell'Altro, non è il legame che c'è da rompere con l'Altro, al massimo è il segno di questo legame. È per questo che [il seno] ha rapporto con l'angoscia, ma anche, e sin dall'inizio, perché ne è insomma la prima forma, e la forma che rende possibile la funzione dell'oggetto transizionale.



Nello stesso tempo [il seno] non, è a questo livello, il solo oggetto che si offra per riempire questa funzione. E se più tardi un altro oggetto (quello sul quale ho insistito a lungo l'ultima volta o un'altra ancora), *l'oggetto anale*, riempie in modo più chiaro la funzione nel momento in cui l'Altro stesso elabora la sua in forma di domanda,

si può notare la saggezza delle custodi della venuta al mondo dell'animale umano: le levatrici si sono sempre fermate, sono sempre cadute in arresto davanti all'apparizione di ciò che è anche lui un piccolo oggetto particolare e che, con l'apparizione del bambino, è il meconio,

poiché l'ho già fatto, non tornerò oggi sull'articolazione molto più caratteristica che l'oggetto anale che ci permette di fare con la funzione dell'*oggetto piccolo a* in quanto si trova ad essere il primo supporto, in rapporto all'Altro, della soggettivazione.

Voglio dire che ciò in cui, o attraverso cui al soggetto si richiede da subito da parte dell'Altro, di manifestarsi in quanto soggetto,

e soggetto pienamente in diritto, soggetto che già qui deve dare ciò che è

in quanto che il passaggio, l'entrata nel mondo di ciò che lui è,

non può farsi che come resto, come irriducibile in rapporto a ciò che gli è imposto dall'impronta simbolica. Ciò che egli è, è ciò che ha, da subito, da donare.

È a quest'oggetto che [il soggetto] si trova come appeso all'oggetto causale, trovandosi primitivamente identificato al desiderio di trattenere. La prima forma evolutiva del desiderio assomiglia così, in quanto tale, all'ordine dell'inibizione. Quando il desiderio, formato per la prima volta, appare, si oppone all'atto stesso per il quale la sua originalità di desiderio si introduce.

Se già allo stadio precedente era chiaro che è ben all'oggetto che è appesa la prima forma di desiderio in quanto *noi* [ovvero *noi* adulti, *noi* divenuti adulti, *noi* passati attraverso l'esperienza della castrazione] l'elaboriamo come desiderio di separazione, è chiaro che al tempo successivo, al secondo stadio, la funzione di causa che io attribuisco all'oggetto si manifesta nel fatto che la forma del desiderio si rivolta contro la funzione che introduce in quanto tale l'oggetto *piccolo a*. Poiché bisogna naturalmente vedere che l'oggetto, come l'ho rappresentato fino ad ora, è là come già dato, già prodotto, e prodotto primitivamente: messo a disposizione della funzione determinata dall'introduzione della domanda da qualcosa che è anteriore, se [l'oggetto] era già là, come prodotto dell'angoscia.

Non si tratta qui né "dell'oggetto in sé", né "del soggetto che si autonomizzerebbe", come viene immaginato in una vaga e confusa priorità di totalità; piuttosto, si tratta dall'inizio d'un oggetto scelto per la sua caratteristica di essere parzialmente cedibile, d'essere in origine un oggetto abbandonato.

Capite bene che di cui si tratta di rendersi conto è:

- che nel punto d'inserzione originale del desiderio, legato alla congiunzione all'interno di una stessa parentesi del *piccolo a* e del D maiuscolo della domanda, c'è questo da un lato, e dall'altro lato l'angoscia, [$a\Delta D$]
- e che è nello scambio reciproco di queste posizioni, dell'angoscia e di ciò che, per il soggetto, deve costituirsi nella funzione, che resterà essenziale fino al suo compimento, di essere rappresentato dal *piccolo a*, [$\$ \Delta a$]

è qui che si trova il livello in cui possiamo, in cui dobbiamo mantenere, sostenerci, se vogliamo veramente considerare ciò che ne è della nostra funzione tecnica.²⁴



Eccola dunque, l'angoscia, e lo sappiamo da tempo, come scartata, dissimulata nel rapporto che chiamiamo ambivalente dell'ossessivo – rapporto che semplifichiamo, che riassumiamo, che eludiamo per quel che è, quando lo limitiamo a essere quello dell'aggressività.

²⁴ Il riferimento è qui al grafo del desiderio (cfr. lezione XXI, 5 giugno 1963, p. 413: "al nostro famoso schema che riprenderà il suo valore per quel che riguarda i problemi di genesi e di sviluppo"). Se capisco bene, questo vuol dire che il fantasma [$\$ \Delta a$] e la congiunzione di *a* e della domanda (D) ovvero [$a\Delta D$] si trovano entrambi dal lato dell'Altro che è fronteggiato dall'angoscia, così come "dal mio lato" si fronteggia la mantide religiosa. La congiunzione di *a* e della domanda [$a\Delta D$] è il punto d'inserzione originale del desiderio e nel grafo, detto appunto del desiderio, lo trovate come punto di partenza della linea che congiunge da destra a sinistra il desiderio (d) al fantasma [$\$ \Delta a$]. Questo è il livello al quale dobbiamo mantenerci per considerare che succede nella direzione di una cura. Lo si fa occupando la posizione di *piccolo a*, sia nella sua congiunzione con la domanda nel punto d'inserzione originale del desiderio, sia nella formula del fantasma rispetto alla quale il soggetto si realizza in quanto tale.

L'oggetto che non può impedirsi di considerare come il bene che lo fa valere ma che, nello stesso tempo, non è che deiezione di se stesso. Sono queste le due facce attraverso le quali determina il soggetto stesso, attraverso la compulsione o attraverso il dubbio. È da questa stessa oscillazione tra due poli estremi che dipende il passaggio momentaneo, possibile, del soggetto attraverso il punto 0 nel quale alla fin dei conti è totalmente alla mercé dell'altro (qui inteso nel senso duale del piccolo altro). È lì che si trova il soggetto.

È per questo che, a partire dalla seconda lezione, vi ho segnalato,

opponendo la struttura del rapporto del desiderio al desiderio dell'Altro nel senso che vi insegno,

con la struttura dove si articola, si definisce, s'algebrizza nella dialettica hegeliana,

e vi ho detto che il punto in cui [la struttura del rapporto del desiderio al desiderio dell'Altro e la struttura dove si articola la dialettica hegeliana] si congiungono è un punto parziale – quello stesso che ci permette di definire questi rapporto come rapporto di aggressività -, quello che definiva la formula nel punto in cui rendiamo pari a zero il momento (lo intendo qui nel senso fisico)²⁵ di questo desiderio, ovvero di ciò che ho scritto $d(a)$, in altre parole, desiderio in quanto determinato dal primo oggetto caratteristicamente cedibile.

1. $d(a) : d(A) < a$
2. $d(a) < i(a) : d(A)$
3. $d(x) : d(A) < x$
4. $d(0) < 0 : d(A)$
 $d(A) : 0 > d(0)$

Dovreste qui già vedere attenuarsi la coerenza della funzione di causa con il fantasma, col fantasma caratteristico di un pensiero in qualche modo forzato dalla speculazione umana, in particolare dalla nozione di *causa sui*, con la quale il pensiero si conforta attraverso l'esistenza da qualche parte di un Essere al quale la sua stessa causa non sarebbe estranea. Compensazione, fantasma, sovrapposizione arbitraria di ciò che è proprio della nostra condizione che è la seguente: l'essere umano è prima di tutto sottomesso ad aver prodotto, in una situazione di pericolo che ignora, la causa del suo stesso desiderio.

A questo è legato il tono supremo e magistrale con cui, al cuore delle Sacre Scritture, riecheggia e non cessa di riecheggiare il testo dell'Ecclesiaste: ciò che è restato, che è dovuto restare, nonostante il suo aspetto blasfemo e del quale cosa sarebbe che ne dà il tono, l'accento, se non questo:

"hakol havèl, tutto è vanità"

"Vanità", quello che traduciamo così è, in ebraico, ciò di cui vi ho scritto le tre lettere radicali (havèl) e che vuol dire "vento" "alito" oltre a, se volete, "nebbia, cosa che si cancella". Questo ci riconduce ad un'ambiguità concernente ciò che questo soffio può avere di più abietto che è più legittima da evocare qui rispetto a tutto quello che Jones ha creduto di poter elaborare a proposito della concezione della Madonna attraverso un orecchio.

Questo tema, questa tematica della vanità, è proprio ciò che dà il suo accento, la sua portata la sua sempre presente risonanza alla definizione hegeliana di questo: che la lotta, la lotta originale e feconda dalla quale muove la fenomenologia dello spirito, parte, ci dice Hegel, dalla lotta mortale "di puro prestigio"; il che ha l'aria di voler dire della lotta per niente.

Far girare la cura dell'ossessione attorno all'aggressività significa, in modo evidente e, se così posso dire, ammesso anche se non deliberato, introdurre al principio della cura stessa la subordinazione del

²⁵ "Momento", in senso fisico, è una grandezza fisica di tipo vettoriale che causa la rotazione di un corpo rigido. Il momento (M) rispetto ad un punto (O) è il prodotto vettoriale tra il vettore forza applicata in un punto (P) ed il braccio (r) della forza, ovvero la distanza tra O e P, anch'esso inteso come vettore spostamento.

desiderio del soggetto al desiderio dell'analista. Questo avviene in quanto il desiderio dell'analista, come ogni desiderio che si articola altrove che nella sua referenza interna al piccolo altro, si identifica ad un ideale al quale in modo obbligato sarà piegato il desiderio del paziente. L'ideale consiste nella posizione che l'analista ha ottenuto, o ha creduto di ottenere, al posto della realtà.

Ora, il *piccolo a* di cui si tratta, marcato in quanto causa di desiderio, non è né la vanità, né un resto inutile.

Se ciò che io articolo riguarda la sua funzione, ovvero l'oggetto definito come resto, come ciò che è irriducibile alla simbolizzazione nel luogo dell'Altro,

che certamente ne dipende, poiché altrimenti come si costituirebbe questo resto?

se *piccolo a* è l'unico dell'esistenza,

in quanto questa si fa valere non tanto, come si è detto, nella fatticità, perché questa fatticità si situa soltanto nel riferimento ad una pretesa e mitica necessità noetica che sarebbe lei stessa posta come riferimento primordiale; non c'è alcuna fatticità nel resto dove si radica il desiderio che, più o meno, arriverà a culminare nell'esistenza,

la severità più o meno spinta della sua riduzione,

ovvero di ciò che lo rende irriducibile e dove ognuno può riconoscere il livello esatto al quale si è sollevato nel luogo dell'Altro,

ecco ciò che si definisce in questo dialogo che si rappresenta su una scena, principio del desiderio, dalla quale, dopo che *a* vi è montato, deve ricadere attraverso la prova di quel che avrà lasciato in un rapporto di tragedia o, più spesso, di commedia.²⁶

Naturalmente, vi si gioca in quanto ruolo, ma non è il ruolo che conta – e lo sappiamo tutti, dall'esperienza e dalla certezza interna – è ciò che resta al di là del ruolo. Si tratta di un resto precario, e rilasciato senza dubbio, poiché io sono per sempre l'oggetto che può essere ceduto e, come sappiamo tutto al giorno d'oggi, l'oggetto di scambio. Ma questo oggetto è il principio che mi fa desiderare, che mi fa desiderante d'una mancanza che non è una mancanza del soggetto bensì un difetto proprio al godimento che si situa a livello dell'Altro.

È in questo che ogni funzione del *piccolo a* si riferisce solo alla beanza centrale che separa, a livello sessuale, il desiderio dal luogo del godimento, che ci condanna alla necessità che vuole che il godimento non sia, per sua natura, promesso per noi al desiderio, che il desiderio non possa che andargli incontro, che per incontrarlo il desiderio debba non solo comprendere, ma superare il fantasma stesso che lo sostiene e che lo costruisce.

Questo che abbiamo scoperto come questa nebbia...che si chiama angoscia di castrazione; diciamo così, ma perché non dire *desiderio di castrazione*? Poiché alla mancanza centrale che disgiunge il desiderio dal godimento, anche lì è sospeso un desiderio, la cui minaccia per ognuno è fatta dal suo stesso riconoscimento, nel desiderio dell'Altro. Al limite, l'Altro, qualunque cosa sia, nel fantasma sembra essere il castratore, l'agente della castrazione.

Qui le posizioni sono sicuramente diverse e possiamo dire che per la donna la posizione è più comoda: la questione è già risolta ed è proprio quanto fa il suo legame, molto più particolare, al desiderio dell'Altro. È anche la ragione per la quale Kierkegaard può affermare questa cosa particolare, ed io credo anche profondamente giusta: "la donna è più angosciata dell'uomo".²⁷ Come sarebbe possibile se proprio a questo

²⁶ È un punto capitale: c'è una scena. Sulla scena, *piccolo a* fronteggia l'Altro. *Piccolo a* non sa niente, non si rappresenta niente, non può dire niente, non ha parole o immagini percepite come tali per dire niente, per percepire niente. Ovviamente è senziente. Dipende dal confronto con l'Altro, è diverso a seconda dell'Altro col quale si confronta, si solleva al livello dell'Altro che lui è invece il tesoro dei significanti, parla, gli parla. È questa scena che inaugura il desiderio, la tensione desiderante. Bene, il taglio del soggetto fa cadere dalla scena quest'oggetto nella sua mitica interezza. Nell'oggetto che cade, al centro dell'oggetto che cade, si trova (-φ) in quanto traccia, buco rappresentante il fatto che, sulla scena, l'Altro, pur nella sua incomprendibilità, parlava.

²⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto d'angoscia*, Bocca, Milano 1940, p. 40: ...*si esprime dicendo che l'angoscia è più riflessa in Eva che in Adamo, e la ragione di ciò è che la donna, più dell'uomo, appartiene al sensibile...*

livello centrale, l'angoscia non fosse fatta, precisamente e in quanto tale, della relazione al desiderio dell'Altro?

Il desiderio in quanto è desiderio di desiderio, ovvero tentazione, è con questo che al suo cuore ci riporta all'angoscia nella sua più originale funzione. L'angoscia, a livello della castrazione, rappresenta l'Altro, se l'incontro della flessione dell'apparecchio ci dà qui l'oggetto in forma di carenza.



Ho bisogno di ricordare ciò che nella tradizione analitica conferma quello che sto dicendo?

Chi quello che ci dà per primo l'esempio della castrazione attirata, assunta, desiderata in quanto tale, se non Edipo? Edipo non è prima di tutto il padre. È qui che ho voluto dire da tempo facendo ironicamente notare che Edipo non avrebbe potuto avere un complesso d'Edipo. Edipo è colui che vuol passare autenticamente, e anche mitologicamente, al quarto livello che devo affrontare dalla sua via esemplare: quello che vuole violare il divieto che concerne la congiunzione del *piccolo a*, qui $(-\phi)$, e dell'angoscia; colui che vuol vedere ciò che c'è al livello della soddisfazione, questa sì riuscita, del suo desiderio. Il peccato di Edipo è la *cupido sciendi*, vuol sapere. E questo si paga con l'orrore che ho descritto, ciò che alla fine vede, sono i propri occhi, *piccolo a*, gettati al suolo.

fig. XXV-2

4	immagine	Potenza di A	
3	Desiderio	Angoscia $(-\phi)$	Godimento di A

Questo vuol dire che è là la struttura del quarto livello e che, in qualche modo, sia sempre presente il rito sanguinoso dell'accecamento? No, non è necessario, ed è per questo che il dramma umano non è tragedia ma commedia. "Hanno gli occhi per non vedere",²⁸ non è necessario che se li strappino! L'angoscia è sufficientemente respinta, disconosciuta nella sola cattura da parte dell'immagine speculare $i(a)$ – della quale il meglio che ci possa augurare è che si rifletta negli occhi dell'altro, ma non ce n'è neanche bisogno poiché c'è lo specchio!

E qui l'articolazione – secondo la tabella di riferimento che vi ho descritto l'ultima volta inibizione, sintomo, angoscia – del quarto livello, ecco più o meno come la descriverei:

<i>Inibizione</i>	<i>impedimento</i>	<i>imbarazzo</i>
<i>emozione</i>	<i>Sintomo</i>	<i>passaggio all'atto</i>
<i>magone</i>	<i>acting out</i>	<i>Angoscia</i>

<i>desiderio di non vedere</i>	<i>impotenza</i>	<i>concetto d'angoscia</i>
<i>disconoscimento</i>	<i>onnipotenza</i>	<i>fantasma di suicidio</i>
<i>ideale dell'io</i>	<i>funzione del lutto</i>	<i>angoscia mascherata</i>

- A livello dell'*inibizione* è il *desiderio di non sapere* che, vista la disposizione dei fenomeni, ha appena bisogno d'essere sostenuto. Tutto vi si soddisfa.
- Il *disconoscimento*, in quanto strutturale al livello del *non sapere*, è là, alla seconda linea.
- E alla terza, come *magone*, *ideale*, *ideale dell'io*, ovvero quello che dell'Altro è, come dire, più comodo da introiettare. Naturalmente non è senza ragione che è qui introdotto il termine di introiezione; ciò nonostante, vi prego di prenderlo con riserva. Poiché in verità l'ambiguità che

²⁸ Geremia 5, 21; Ezechiele 12,2; Marco 4, 12.

resta tra questa introiezione e la proiezione, ci indica a sufficienza che qui necessita, per dare senso pieno al termine introiezione, l'introduzione di un altro livello.



- Quello che al cuore del *sintomo*, centrale, al livello che si incarna specialmente nell'ossessivo, e l'ho già indicato, è il fantasma dell'*onnipotenza*.
- Correlativo dell'impotenza fondamentale a sostenere il desiderio di non vedere.
- Quello che metterò qui a livello dell'*acting out* è la funzione del *lutto*, per quanto vi pregherò all'istante di riconoscervi ciò che nel corso di un anno passato vi ho insegnato a vedere di una struttura fondamentale nella costituzione del desiderio.²⁹



- Qui, al livello del *passaggio all'atto*, un *fantasma di suicidio*, il cui carattere e la cui autenticità sono essenzialmente da mettere in questione all'interno di questa dialettica.
- Qui, l'*angoscia* sempre, in quanto essa è mascherata.
- Qui, a livello dell'imbarazzo, quel che chiameremo legittimamente...
Poiché non so se ci renda conto fino in fondo dell'audacia di Kierkegaard nel parlare di *concetto d'angoscia*. Cos'altro potrebbe significare se non l'affermazione seguente: o c'è la funzione del concetto secondo Hegel, ovvero che da qualche parte, simbolicamente, si coglie veramente qualcosa di reale; oppure la sola cosa che si colga, ed è a questo punto che bisogna scegliere, è quella che è rappresentata dall'angoscia stessa, il solo e ultimo modo di fronteggiare in quanto tale tutta la realtà. Il "concetto d'angoscia" in quanto tale, sorge dunque soltanto al limite e da una meditazione della quale niente indica che non incontri molto presto il suo scopo. Ma ciò che ci importa è di ritrovare qui la conferma di verità che, per altre vie, abbiamo già incontrato.

Che cosa Freud afferma al termine della sua riflessione sull'angoscia se non questo: "dopo, dice lui, tutto quello che vi ho detto, che ho ipotizzato sui rapporti tra l'angoscia e la perdita dell'oggetto, che cosa può finalmente distinguerla dal lutto?"³⁰ Tutto questa piccola appendice del suo articolo, andate a vedere per favore, segnala l'imbarazzo più estremo nel definire il modo in cui si può capire che queste due funzioni, alle quali egli attribuisce lo stesso riferimento, sono delle funzioni talmente diverse.

Vi prego di fermarvi un istante su quanto credo di dovervi ricordare relativamente a dove ci ha portato questa domanda quando si è trattato di parlare di Amleto come personaggio drammaturgico, affiorante all'alba dell'etica moderna e emblematico del rapporto del soggetto al suo desiderio.³¹

Ciò che ho indicato, che è assieme l'assenza di lutto, che, a dirlo propriamente, è soltanto l'assenza del lutto fatto dalla madre, in quanto è questo che in Amleto ha fatto svanire, dissipare, scomparire il lutto fino alla scomparsa il più possibile radicale d'un desiderio in quest'essere,

che d'altronde ci viene presentato abbastanza bene, credo, affinché qualcuno l'abbia riconosciuto, ovvero identificato allo stile stesso degli eroi rinascimentale, ad esempio Salvador de Madariaga,³² c'è bisogno che lo ricordi?

è un personaggio del quale il meno che si possa dire è che non indietreggia di fronte a niente e che non ha alcun timore. La sola cosa che non può fare è proprio l'atto che lui sarebbe fatto per fare; manca di desiderio. E il desiderio manca per questo: è sprofondato l'ideale.

²⁹ Seminario *Le désir et son interpretation*, lezioni del 18 marzo, 22 e 29 aprile.

³⁰ S. Freud, *Inibizione, Sintomo e Angoscia*, cit.

³¹ *Il desiderio e la sua interpretazione*, lezioni dal 4 marzo al 29 aprile e lezione del 27 maggio 1959.

³² De de Madariaga, *On Hamlet* [1948], Routledge, Londra 2012.

Che cosa di più dubbio, nelle parole di Amleto, che la specie di rapporto idolatrico che rappresenta attraverso l'inchino a suo padre,³³ all'essere davanti al quale siamo sorpresi che il vecchio Amleto, il Re supremo, l'Amleto morto, si pieghi letteralmente per rendergli omaggio, per farsi tappeto della sua fedeltà amorevole. Forse che non abbiamo qui i segni stessi di qualcosa di troppo forzato, di troppo esaltato per non essere dell'ordine di un amore unico, di un amore mitico, di un amore che si avvicina allo stile di quel che ho chiamato l'amor cortese, che, al di là dei riferimenti propriamente culturali e rituali attraverso i quali rende evidente che si indirizza ad altra cosa che alla dama, è al contrario il segno di non so quale carenza, di non so quale alibi davanti ai percorsi difficili attraverso i quali si fa l'accesso a un amore vero.

La corrispondenza dell'evasione animale della Gertrude materna, in tutta la dialettica del testo, con la sopravvalutazione che ci viene presentata nei ricordi di Amleto dell'atteggiamento di suo padre, è manifesta.

Il risultato è che quando questo ideale è contraddetto, quando sprofonda, constatiamo che ciò che scompare in Amleto è il potere del desiderio – che, come vi ho mostrato, sarà restaurato soltanto a partire dalla visione dal di fuori di un lutto, di uno vero, con il quale egli entra in concorrenza. Si tratta del lutto di Laerte per la morte di sua sorella, l'oggetto amato da Amleto e dal quale si è trovato improvvisamente separato, proprio a causa della carenza del desiderio.

Questo ci apre la porta, ci dà la chiave che ci permette di articolare, meglio che in Freud e sempre restando nella linea della sua questione, che cosa significhi un lutto. Freud ci fa notare che il soggetto del lutto ha a che fare con un compito che sarebbe in qualche modo quella di consumare una seconda volta la perdita, provocata da un accidente destinale, dell'oggetto amato.

Cosa significa? Forse che il lavoro del lutto non ci appare, in una luce identica e contraria, come il lavoro che è fatto per mantenere, per sostenere tutti i legami di dettaglio? E Dio sa quanto Freud insista proprio sul lato minuzioso, dettagliato, della rimemorazione del lutto, concernente tutto ciò che è stato vissuto circa il legame con l'oggetto amato.

Si tratta di restaurare il legame con l'oggetto fondamentale, l'oggetto mascherato, l'oggetto *piccolo a*, vero oggetto della relazione...al quale, in seguito, potrà essere data sostituzione, che al fondo non avrà una portata maggiore di quello che all'inizio ne ha occupato il posto. Come diceva qualcuno di noi con umorismo alle giornate provinciali, è la storia che è fatta per mostrarci al cinema che qualsiasi tedesco insostituibile – fa allusione all'avventura descritta nel film *Hiroshima mon amour* – può trovare un sostituto immediato e perfettamente valido del tedesco insostituibile nel primo giapponese che incontra per strada.

Il problema del lutto è quello del mantenimento – a livello di che cosa? – dei legami attraverso cui il desiderio è sospeso, non all'oggetto *piccolo a* al livello quarto, bensì a *i(a)* attraverso il quale ogni amore, per quanto questo termine implica la dimensione idealizzata che vi ho detto, è strutturato narcisisticamente.

Questo fa la differenza tra ciò che avviene nella mania e nella melanconia. Se non distinguiamo l'oggetto *piccolo a* da *i(a)*, non possiamo concepire ciò che Freud ricorda nella stessa nota articolandolo potentemente, altrettanto che nell'articolo ben conosciuto su "Lutto e melanconia", sulla differenza radicale che c'è tra la melanconia e il lutto.

Devo riferirmi di nuovo alle mie note? Devo ricordarvi il passaggio in cui, dopo essersi impegnato nella nozione di ritorno, della riduzione della libido pretesa oggettuale sull'lo stesso del soggetto, ammette: "nella melanconia è evidente che il processo (è lui che lo dice) non giunge a buon fine: l'oggetto supera la sua direzione, è l'oggetto che trionfa". Inoltre, è altra cosa da ciò di cui si tratta in quanto ritorno della libido nel lutto, è anche per questo che tutto il processo, che tutta la dialettica si costruisce diversamente.

Ovvero, che se questo oggetto *piccolo a*...Freud ci dice che allora bisogna, e per questo lo lascio in questo caso da parte, bisogna che il soggetto si spieghi. Ma, poiché l'oggetto *piccolo a* è solitamente mascherato dietro l'*i(a)* del narcisismo,

che l'*i(a)* del narcisismo è là affinché al quarto livello il *piccolo a* sia mascherato, misconosciuto nella sua essenza,

³³ La registrazione riporta: "l'inchino di suo padre", ma è evidente dal contesto che si tratta dell'inchino a suo padre.

È Là ciò che necessita per il melanconico di passare, se così posso dire, attraverso la propria immagine, prima di tutto attaccandola, e di poter raggiungere nell'oggetto *piccolo a* che lo trascende, ciò la cui funzione di comando gli sfugge, ciò la cui caduta lo trascinerà nella precipitazione-suicidio, con quest'automatismo, questo meccanismo, questo carattere necessario e necessariamente alienato col quale sapete bene che si compiono i suicidi dei melanconici. E non in un quadro qualsiasi: se questo avviene spesso attraverso la finestra, non si tratta di un caso. È il ricorso a una struttura che non è nient'altro che quella che ho sottolineato come quella del fantasma.

Il rapporto a *piccolo a*, attraverso il quale si distingue tutto ciò che proprio del ciclo mania-melanconia da tutto ciò che è proprio del ciclo ideale del riferimento al desiderio o al lutto, non possiamo coglierlo che nell'accentuazione della differenza tra la funzione del *piccolo a* e quella di *i(a)*; in rapporto a quel qualcosa che costituisce il riferimento a *piccolo a* come necessario, radicale, più vincolante per il soggetto di qualsiasi altra relazione, ma anche come necessariamente misconosciuto, alienato nel rapporto narcisistico.

Diciamo subito, di passaggio, che nella mania è il non funzionamento di *piccolo a* che è in causa e non più il suo semplice disconoscimento. Si tratta di qualcosa per cui il soggetto non è investito da nessun *piccolo a*, ciò che lo lascia, in qualche modo senza alcuna speranza di libertà, alla metonimia infinita e puramente ludica della catena significante.



Questo, e senza dubbio molte cose sono state eluse, ci permetterà di concludere, di giungere al livello al quale ho intenzione di lasciarvi quest'anno.

Se il desiderio in quanto tale, e nel suo carattere più alienato, più fondamentalmente fantasmatico, è ciò che caratterizza il quarto livello, potete notare che, se ho abbozzato la struttura del quinto, se ho sottolineato fortemente che a questo livello *piccolo a* si ritaglia, questa volta apertamente alienato in quanto supporto del desiderio dell'Altro, il quale questa volta si nomina, è anche per dirvi perché quest'anno mi fermerò a questo termine.

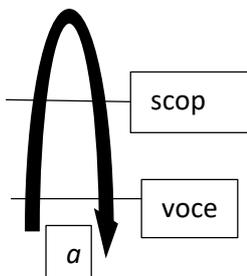


fig. XXV-3

5	voce	<i>a</i>	desiderio di A
4	immagine	potenza di <i>a</i>	

In effetti, tutta la dialettica di ciò che succede a questo quinto livello implica un'articolazione più dettagliata di quanto non sia mai stato fatto, di quel che ho appena indicato come introiezione che, in quanto tale, implica (e mi sono limitato ad indicarlo) la dimensione uditiva, così come implica anche la funzione paterna.

Se l'anno prossimo le cose saranno tali da poter continuare secondo la via prevista il mio seminario, sarà non solo attorno sul nome, ma su *dei* nomi del padre che vi darò appuntamento.

Non è per niente che nel mito freudiano il padre interviene nel modo più evidentemente mitico come colui il cui desiderio sommerge, schiaccia, si impone a tutti gli altri. Non c'è forse qui una contraddizione evidente col fatto, evidente all'esperienza, che attraverso la sua voce è altra cosa che si mette in funzione, ovvero la normalizzazione del desiderio nelle vie della legge?

Ma è tutto? La stessa necessità,

a lato di quanto ci è qui tracciato e rappresentato, reso percepibile dall'esperienza, e perfino attraverso l'effetto, tante volte pesato da noi, della carenza della funzione del padre,

non è forse che la necessità del mantenimento del mito attira la nostra attenzione su qualcos'altro? Sulla necessità dell'articolazione, dell'appoggio, del mantenimento di una funzione che è questa: il padre, nella manifestazione del suo desiderio, sa, lui, a quale *piccolo a* questo desiderio si riferisce. Il padre non è causa sui come nel mito religioso, bensì soggetto che è andato sufficientemente lontano nella realizzazione del suo desiderio, per reintegrarlo alla sua causa, quale che sia, per reintegrarlo a ciò che c'è di irriducibile nella funzione del *piccolo a*.

Vi prego di notare che tutto questo ci permette di articolare, all'inizio stesso della nostra ricerca, senza eluderlo in alcun modo, che non c'è alcun soggetto umano che non debba porsi come un oggetto, un oggetto finito, al quale sono appesi dei desideri finiti. Sono questi che prendono l'apparenza di infinitizzarsi, evadendosi gli uni con gli altri, sempre più lontani dal loro centro, portando il soggetto sempre più lontano da ogni autentica realizzazione.

Ora, il rapporto, il disconoscimento del piccolo a, è qualcosa che lascia una porta aperta,

lo sappiamo da sempre, non c'è stato neanche bisogno dell'analisi per mostrarcelo, in quanto ho creduto di potervelo mostrare in un dialogo di Platone, *Il convivio*.

L'oggetto *piccolo a*,

in quanto alla fine, termine senza dubbio mai raggiunto, è la nostra esistenza più radicale, è la sola via nella quale il nostro desiderio possa consegnarci ciò in cui noi stessi ci dovremo riconoscere,

l'oggetto *piccolo a*, in quanto tale, deve essere situato nel campo dell'Altro. E non soltanto deve esservi situato ma vi è situato da ognuno di noi; è questa che si chiama la possibilità di transfert.

L'interpretazione che diamo riguarda sempre la maggiore o minore dipendenza dei desideri gli uni dagli altri – ma non è l'affrontamento dell'angoscia. Non c'è superamento dell'angoscia che quando l'Altro si è nominato. Non c'è amore se non di un nome, come ognuno sa dalla propria esperienza e sappiamo bene che il momento in cui è pronunciato il nome di colui o di colei al quale quale si rivolge il nostro amore, è una soglia che ha la più grande importanza.

Questo non è che una traccia, una traccia di quel qualcosa che va dal *piccolo a* al suo passaggio nella storia. Quanto fa dell'analisi un'avventura unica è la ricerca dell'*agalma* nel campo dell'Altro.

Vi ho più volte interrogato su cosa converrebbe che fosse il desiderio dell'analista affinché là dove noi cerchiamo di spingere le cose, oltre il limite dell'angoscia, il lavoro sia possibile. Sicuramente conviene che l'analista sia colui che abbia potuto, seppure appena un po' e in un qualche modo, attraverso un qualche percorso, far rientrare il proprio desiderio in questo *piccolo a* irriducibile per offrire alla questione del concetto dell'angoscia una garanzia reale.