

Thesaurus Lacan

## Il padre nell'opera di Jacques Lacan

Indice di tutti i luoghi più notevoli in cui appare il lemma “padre”  
nell'intera opera di Lacan



Tomo II  
Seminari  
1958 – 1963

A cura di Moreno Manghi

I<sup>a</sup> edizione pdf dicembre 2010

## Avvertenza del curatore

Per i criteri generali della redazione di questo secondo tomo del *Thesaurus* si veda l' *Avvertenza del curatore* al primo tomo.

Nella redazione del presente tomo abbiamo dovuto abbandonare completamente il pur valoroso, ma approssimativo *Thesaurus* di P. Valas e la nostra personale frequentazione dei *Séminaires*, per affidarci alla precisa funzione di ricerca integrata in Adobe Acrobat 9 Professional. La ricerca, all'interno della trascrizione dei *Séminaires* in versione stenografata, restituisce per ciascun seminario svariate decine di occorrenze alla voce "père", che vengono vagliate una per una nel loro contesto, quindi selezionate o escluse. Le esclusioni sono costituite da ridondanze o contesti dove la parola "père" non ha alcuna pregnanza concettuale. A questa prima cernita segue poi il riscontro delle citazioni nei testi dei *Séminaires* stabiliti da Jacques-Alain Miller per Seuil (quando esistono), e infine la riproduzione della traduzione italiana dei *Seminari di Jacques Lacan* presso Einaudi (se esistente), oppure la traduzione per nostra cura.

Si è cercato, ogni volta che è stato possibile, di restituire l'intero contesto dove appare il lemma padre, là dove un'estrapolazione di poche righe l'avrebbe reso inintelligibile, nonché inutilizzabile per i fini didattici che ci siamo proposti. Si è inoltre cercato di escludere, quando possibile, i riferimenti stretti all'algebra o alla topologia lacaniana, che costituiscono indubbiamente la *charpente* dei *Séminaires*, ma solo nella loro articolazione e lettura integrale.

Per orientarsi meglio nella lettura può essere utile l'essenziale *Glossario* dei principali lemmi lacaniani redatto da Moustapha Safouan, disponibile a breve su <http://www.lacan-con-freud.it>.

Indicazioni bibliografiche e notizie sui singoli seminari qui presentati.

### Riguardo al seminario. Libro VI. *Il desiderio e la sua interpretazione* (1958 – 1959)

Prima di affrontare "la grande digression sur *Hamlet*" (dalla seduta XIII, 4 marzo 1959, alla seduta XXIII, 3 giugno 1959), Lacan si dedica (dalla seduta VIII, 4 gennaio 1959, alla seduta XII, 11 febbraio 1959) a commentare lungamente l'analisi di un sogno di un paziente di Ella Sharpe (che costituisce il cap. V di Ella Freeman Sharpe, *Dream Analysis* (1937), London, 1978, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis; trad. it, *L'analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1981). In questo lungo commento, il "padre" è talmente aderente all'analisi del sogno che bisognerebbe riprodurre integralmente tutte le sedute del seminario che gli sono dedicate, e anche nel caso di una selezione mirata, gli estratti si rivelerebbero del tutto incomprensibili al di fuori del loro contesto e della progressione del commento. Abbiamo pertanto deciso di non includerlo nel *Thesaurus*. A sostegno di questa decisione osserviamo d'altronde che, riguardo all'evoluzione del concetto di

padre come tale – quanto meno sul piano della sua struttura e della sua funzione – ,ci sembra di poter affermare che queste sedute di seminario non apportano sostanzialmente nulla di nuovo.

Il riferimento di Lacan a Ella Sharpe è stato oggetto di un libro recente, *Ella Sharpe lue par Lacan*, Hermann, Paris 2007.

Il commento di Lacan all' *Amleto* è stato quasi integralmente pubblicato (manca stranamente tutta la parte finale della seduta del 27 maggio 1959), secondo il testo stabilito da J.- A. Miller, su *Ornicar?* n° 24, 1981 (“Hamlet I e II”, pp. 7 – 31); n° 25, 1982 (“Hamlet III e IV”, pp. 13 – 36); n° 26 e 27, 1983 (“Hamlet V, VI, VII”, pp. 7 - 44) e tradotto in italiano in *La psicoanalisi*, n. 5, Astrolabio – Ubaldini, Roma 1989, pp. 11-114; la presente traduzione (che si basa sulla riproduzione delle stenotipie) dei passi sul “padre” che si riferiscono al commento lacaniano di *Amleto*, è completamente autonoma dalla traduzione italiana citata, che non abbiamo consultato.

Le citazioni da Shakespeare, liberamente tradotte o citate a memoria, con inevitabile approssimazione, da Lacan, com'è tipico dell'insegnamento parlato, sono state rese con quelle tratte dalla versione di Mario Praz, *Shakespeare. Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1964.

#### Riguardo al seminario, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi* (1959 – 1960)

Abbiamo ritenuto opportuno accludere, come complemento del seminario, le due conferenze pronunciate da Lacan alla Facoltà universitaria di Saint-Louis, Bruxelles, il 9 e 10 marzo 1960 su invito della Facoltà universitaria di Saint-Louis: *Freud, concernant la morale, fait le poids correctement*, e *La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?* Lacan, infatti, nella seduta del 16 marzo 1960 del Seminario *L'etica della psicoanalisi*, afferma: “Avevo davanti un pubblico certamente assai vasto e che mi aveva fatto un’ottima impressione, convocato dall’invito di un’Università cattolica – il che, di per sé, vi spiegherà perché io abbia parlato loro innanzitutto di ciò che in Freud ha a che fare con la funzione del Padre” (p. 215 dell’edizione italiana Einaudi). Il testo integrale delle conferenze è stato pubblicato sulla rivista della École Belge de Psychoanalyse, *Psychoanalyse*, n° 4, 1986, pp. 163-187, con i seguenti titoli, estratti da frasi pronunciate da Lacan nel corso dei suoi interventi: “*À cette place, je souhaite qu’acheve de se consumer ma vie...*” e “*...Il me faudrait ajouter «No»*”. Nel 2005 nella collana *Champ Freudien* di Seuil le conferenze sono state pubblicate, per la cura di Jacques-Alain Miller, con il titolo “*Discours aux catholiques*”: Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Seuil, Paris 2005 [tr. it. *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006]. Gli estratti qui riprodotti per nostra traduzione si basano sul testo pubblicato su *Psychoanalyse*, n° 4, — liberamente disponibile per esempio su: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php/> ; o <http://aejcpp.free.fr/lacan/>; la traduzione integrale delle conferenze è disponibile su:

[http://www.lacan-con-freud.it/lacaniana/traduzioni/lacan\\_conferenze\\_bruelles.pdf](http://www.lacan-con-freud.it/lacaniana/traduzioni/lacan_conferenze_bruelles.pdf) .

Riguardo al seminario, Libro VIII, *Il transfert nella sua disparità soggettiva, nella sua pretesa situazione, nelle sue escursioni tecniche* (1960 – 1961)

La quasi totalità dei riferimenti al padre di questo seminario si articolano attraverso il lungo commento (sedute XIX – XXII, dal 3 maggio al 24 maggio 1961) che Lacan dedica alla trilogia dei Coûfontaine di Paul Claudel, *L'otage, Le pain dur, Le père humilié*, composta tra il 1910 e il 1918, pubblicata in Paul Claudel, *Théâtre*, Gallimard, Paris 1966 (trad. it. *Il Padre umiliato, L'ostaggio*, Massimo, Milano 1958; *Il pane duro, Destino a mezzogiorno*, Massimo, Milano 1971). Si presentava dunque il problema di estrapolare le citazioni sul padre da un commento che segue passo a passo la trilogia di Claudel e che è interamente dedicato all'interrogazione sul padre della nostra epoca. Ci siamo pertanto risolti, non potendo ovviamente riprodurre integralmente il commento di Lacan, a riportare in Appendice (pp. 53 - 56), benché scorciato, almeno il riassunto della prima *pièce*, *L'ostaggio* – riassunto (per usare un eufemismo) fatto dallo stesso Lacan.

Riguardo al seminario, Libro IX, *L'identificazione* (1961 – 1962)

Esiste una traduzione integrale di questo seminario a cura di Franco Borghero e Erminia Macola, di cui si può leggere il primo capitolo all'indirizzo: [www.borghero.it/seminariolX.htm](http://www.borghero.it/seminariolX.htm); chi desiderasse procurarsi la traduzione italiana dell'intero seminario può farne richiesta scrivendo a [franco@borghero.it](mailto:franco@borghero.it), oppure telefonando al n° 049-8719078.

La redazione completa del *Thesaurus* "Il padre nell'opera di Jacques Lacan" prevede cinque tomi:

1. Seminari dal 1952 al 1957 – 1958 (pubblicato)
2. Seminari dal 1958 al 1962 – 1963 (pubblicato)
3. Seminari dal 1963 al 1968 – 1969
4. Seminari dal 1969 – 1970 al 1980
5. *Scritti, Altri scritti*, conferenze, interventi, interviste, colloqui, ecc.

Tutte le note sono del curatore.

In questo genere di lavori, sviste, errori, omissioni, inesattezze, lacune sono inevitabili. Chi ne scoprisse qualcuno, farebbe cosa graditissima segnalandocelo, tramite l'apposito "[form](#)" sul sito, oppure scrivendo a [mail@lacan-con-freud.it](mailto:mail@lacan-con-freud.it).

## Bibliografia dei Seminari di Jacques Lacan dal 1958 al 1963

- Les Séminaires, Livre VI, *Le désir et son interprétation* (1958 – 1959), inedito.
  - Riproduzione della versione stenografata su : <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=13>.
  
- Les Séminaires, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse* (1959 – 1960), Texte établi par J. – A. Miller, Seuil, Paris 1986.
  - Il Seminario, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi* (1959 – 1960), a cura di A. Di Ciaccia, trad. di M. D. Contri, revisione di R. Cavasola, revisione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994 e 2008.
  
- Conferenze pronunciate alla Facoltà universitaria di Saint-Louis, Bruxelles, il 9 e 10 marzo 1960.
  - Pubblicate, per la cura di J.-A. Miller, con il titolo “*Discours aux catholiques*” in Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Seuil, Paris 2005 [tr. it. *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006]. Una trad. per nostra cura è disponibile su: [http://www.lacan-con-freud.it/lacaniana/traduzioni/lacan\\_conferenze\\_bruelles.pdf](http://www.lacan-con-freud.it/lacaniana/traduzioni/lacan_conferenze_bruelles.pdf).
  
- Les Séminaires, Livre VIII, *Le transfert* (1960 – 1961), Texte établi par J. – A. Miller, Seuil, Paris 1991 e 2001.
  - Il Seminario, Libro VIII, *Il transfert* (1960 – 1961), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008.
  
- Les Séminaires, Livre IX, *L'identification* (1961 – 1962), inedito.
  - Riproduzione della versione stenografata su : <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=13>.
  - Trad. it. del primo capitolo all'indirizzo: [www.borghero.it/seminariolX.htm](http://www.borghero.it/seminariolX.htm); trad. it. integrale disponibile scrivendo a [franco@borghero.it](mailto:franco@borghero.it), oppure telefonando al n° 049-8719078.
  
- Les Séminaires, Livre X, *L'angoisse* (1962 – 1963), Texte établi par J. – A. Miller, Seuil, Paris 2004.
  - Il Seminario, Libro X, *L'angoscia* (1962 – 1963), a cura di A. Di Ciaccia, trad di A. Di Ciaccia e A. Succetti, Einaudi, Torino, 2007.

## Il Seminario, Libro VI, 1958 – 1959, *Il desiderio e la sua interpretazione*<sup>1</sup>

(*Commento del sogno, e dell'interpretazione che ne ha dato Freud, "era morto ma non lo sapeva", conosciuto anche come il "sogno del padre morto"*)<sup>2</sup>.

1. È il sogno di un soggetto che sta vivendo il lutto di suo padre, che egli ha [...] assistito durante la sua lunga e dolorosa agonia. Nel sogno il padre è di nuovo in vita e gli parla come una volta. Tuttavia, al sognatore non è risparmiato, in modo estremamente doloroso, il sentimento che suo padre è già morto, solo che egli – il padre – “non ne sapeva niente”. [...]

---

<sup>1</sup> Seminario inedito. Il testo di riferimento che abbiamo utilizzato è quello ricavato dalle cosiddette “stenotipie”, di cui l'École Lacanienne de Psychanalyse ha messo a disposizione sul suo sito web la riproduzione fotografica delle fotocopie: <http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php?id=13>.

<sup>2</sup> “Un uomo che ha curato amorevolmente il proprio padre durante la sua lunga e penosa malattia mortale, comunica di aver ripetutamente sognato nei mesi successivi al decesso che *suo padre era di nuovo in vita e parlava con lui come una volta; ma di aver sentito in modo estremamente doloroso che il padre era già morto, solo che non lo sapeva*. Non vi è altro modo per intendere questo sogno, apparentemente contraddittorio, se non quello di aggiungere “secondo il suo desiderio” [del sognatore], o “in conseguenza del suo desiderio”, dopo le parole “era già morto”, e “che egli aveva questo desiderio” dopo le ultime parole. Il pensiero del sogno è allora questo: per il soggetto è doloroso ricordare che egli aveva dovuto augurarsi la morte del padre (come liberazione), mentre questi era ancora in vita; e quanto sarebbe stato orribile se il padre avesse sospettato una tal cosa! Si tratta quindi della nota situazione di autorimprovero dopo la perdita di una persona amata, e in questo esempio il rimprovero risale al significato infantile del desiderio di morte rivolto contro il padre.” [S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1974, pp. 460 – 461].

Il sogno fu aggiunto all'edizione del 1911 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899), che riproduciamo:

“Un uomo, che ha curato il padre nel corso della sua malattia e ha gravemente sofferto per la sua morte, poco tempo dopo ha questo sogno assurdo: *Suo padre è di nuovo in vita e parla con lui come una volta, però* (questo è l'elemento straordinario) *è pur sempre morto, ma non lo sa*. Si capisce il sogno, se dopo “è pur sempre morto” si inserisce: in conseguenza del desiderio del sognatore, e si integra “ma non lo sa” con: [non sa] che il sognatore aveva questo desiderio. Assistendolo nel corso della malattia, il figlio aveva più volte desiderato la morte del padre, aveva cioè avuto il pensiero veramente pietoso che la morte ponesse fine a quel tormento. Nel lutto successivo alla morte, persino questo desiderio pietoso divenne un rimprovero inconscio, come se con esso egli avesse realmente contribuito ad abbreviare la vita del paziente. Il risveglio dei primissimi impulsi infantili rivolti contro il padre rese possibile l'espressione in veste di sogno di questo rimprovero; ma appunto per l'immenso contrasto esistente fra lo spunto suscitatore del sogno e il pensiero diurno, il sogno doveva riuscire così assurdo.” [S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1966, p. 394].

Per alcuni spunti sul commento di Lacan a questo sogno cfr.

[www.lacan-con-freud.it/traduzioni/era\\_morto\\_e\\_non\\_lo\\_sapeva.pdf](http://www.lacan-con-freud.it/traduzioni/era_morto_e_non_lo_sapeva.pdf)

Qual è l'approccio di Freud al sogno? “Non vi è altro modo per intendere questo sogno, apparentemente contraddittorio, se non quello di aggiungere “secondo il suo desiderio (*Wunsch*)” [del sognatore], o “in conseguenza del suo desiderio”, dopo le parole “era già morto”, e “che egli aveva questo desiderio” dopo le ultime parole<sup>1</sup>.

Il pensiero del sogno è allora questo: per il soggetto è doloroso ricordare che egli aveva dovuto augurarsi la morte del padre (come liberazione), mentre questi era ancora in vita; e quanto sarebbe stato orribile se il padre avesse sospettato una tal cosa!”<sup>2</sup>

[...] Questo rimprovero [di aver augurato la morte al padre], che il sognatore rivolge a se stesso [...] ci rimanda [...] al significato dell'augurio di morte peculiare dell'infanzia.

Siamo davanti al tipico caso in cui il termine *transfert*, *Übertragung*, è utilizzato nel suo senso originale, come avviene appunto nell'*Interpretazione dei sogni*. L'augurio di morte originale, rinvia a qualcosa d'altro, di attuale, a un augurio analogo, omologo, parallelo, simile, che interviene per fare rivivere l'augurio arcaico, primitivo. [...] La pura e semplice ricomparsa (*nel sogno*) di questi due termini: *nach seinem Wunsch* (“secondo il suo desiderio”) e *dass er wunschte* (“che egli aveva questo desiderio”), (cioè: che la augurava il figlio, la morte del padre), la semplice ricomparsa di queste due clausole<sup>3</sup>, dal punto di vista di ciò che Freud designa come lo scopo finale dell'interpretazione, vale a dire la restituzione del desiderio inconscio, non approda rigorosamente a niente, in quanto il soggetto quelle due clausole le conosce perfettamente. Infatti, durante la malattia dolorosa del padre, egli ha effettivamente augurato al padre la morte come soluzione e come fine dei suoi tormenti e della sua sofferenza, cosa che naturalmente si è ben guardato dal manifestargli, avendo fatto di tutto per dissimulare al padre il suo desiderio, il suo voto (*di morte*) nell'attualità di quel contesto, di quel vissuto che gli è tuttora interamente accessibile. In effetti, non è nemmeno il caso di tirare in ballo il preconcio, poiché si tratta di un desiderio cosciente, perfettamente accessibile al testo continuo della coscienza.

<sup>1</sup>Lacan traduce quasi sistematicamente *Wunsch* con *vœu*, “voto” (auspicio, augurio, aspirazione), mentre nell'edizione italiana delle *Opere* di Sigmund Freud, *Wunsch* è tradotto, in modo peraltro ineccepibile, con “desiderio”. Ci siamo anche noi risolti per quest'ultima scelta. Si tenga tuttavia presente, come osservano J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma 1974, alla voce *Desiderio*, che: “il termine *desiderio* non ha lo stesso valore d'uso del termine tedesco *Wunsch*, o del termine inglese *wish*. *Wunsch* designa piuttosto l'augurio, il voto formulato, mentre il *desiderio* evoca un moto di concupiscenza o di cupidigia, che in tedesco è reso con *Begierde* o anche con *Lust*”.

<sup>2</sup>S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1974, p. 460.

<sup>3</sup>1ª clausola) “[il padre] era morto ma non lo sapeva”; che cosa non sapeva? 2ª clausola) che era morto “secondo il suo desiderio [quello del figlio]”.

Se nel sogno accade che a essere sottratto sia proprio il testo che non è affatto sottratto alla coscienza del soggetto, allora vuol dire che è proprio questo fenomeno di sottrazione che assume una valenza positiva; insomma, sta proprio in questo il problema [...].

Qual è l'effetto di ciò che possiamo chiamare, nel contesto del preconcio, l'elisione delle due clausole? Questa elisione è la stessa cosa della rimozione? Ne è l'esatto equivalente, o ne è il contrario? [...]

Questa elisione produce un effetto di senso, equivale a una sostituzione, ai termini mancanti, di un bianco, di uno zero – ma uno zero non è niente –, e l'effetto in questione può essere qualificato come metaforico. [...] Il sogno è una metafora. In questa metafora sorge qualcosa di nuovo, un senso, un significato, senza alcun dubbio enigmatico, ma che, tuttavia, è qualcosa di cui dobbiamo tenere conto come di una delle forme più essenziali del vissuto dell'uomo, dato che si tratta di quella stessa immagine (*del sogno*) che nel corso dei secoli ha spinto gli esseri, in quella svolta della loro esistenza che è il lutto, su strade più o meno occulte che li conducevano dal negromante. Quest'ultimo faceva sorgere dal cerchio dell'incantesimo quella che chiamiamo ombra, davanti alla quale non accadeva nient'altro che quello che accade nel sogno: l'apparizione di un essere che è qui senza che si sappia come esista, e davanti al quale letteralmente non si può dire niente. Lui, beninteso, parla; ma dice altrettanto bene quanto non dice; e non ce lo dice neanche nel sogno. Questa parola assume il suo valore solo per il fatto che colui che ha convocato l'essere amato dal regno delle ombre, non può letteralmente dirgli niente della verità del suo cuore.

Questo confronto, questa scena strutturata, questo scenario – non dobbiamo forse tentare di situarne la portata? Che cos'è? [...]

(*In primo luogo*), le due clausole in questione sono [...] veramente il contenuto – la realtà, come dice Freud, il *Real verdrängt* –, ciò-che-è-realmente-rimosso.

Ma non basta. Dobbiamo anche discriminare come e perché il sogno fa uso di elementi che senza alcun dubbio sono rimossi, ma per l'appunto, in questo caso, a un livello in cui non lo sono, cioè a un livello in cui il vissuto immediatamente antecedente li ha messi in gioco come tali, come clausole, e in cui, lungi dall'essere rimossi, nel sogno sono elisi. Perché? [...] Indubbiamente per produrre un significato (*signification*). (III, 26 novembre 1958.)

2. Questo sogno, lo ripeto, è così costituito: il soggetto vede apparire il padre davanti a lui – quel padre che ha appena perso durante una malattia che gli ha inflitto lunghi tormenti –, ed è pervaso, ci dice il testo, da un profondo dolore al pensiero che suo padre è morto e che “*non lo sapeva*”, formula, osserva Freud, che risuona assurdamente se non la si completa, per poterla



comprendere, con l'aggiunta che il padre era morto "secondo il suo desiderio": egli [il padre] non sapeva che era secondo il suo desiderio (*del figlio*) che era morto.

[...] Nessun enunciato di questo tipo ("*era morto*") è possibile se non in quanto supportato da un'enunciazione sottostante, in quanto per ogni essere che non parla [...] "*era morto*" non vuole dire niente. Direi di più: ne abbiamo le prove nell'indifferenza immediata che la maggior parte degli animali prova nei confronti dei resti, dei cadaveri dei loro simili fin da quando sono cadaveri. [...]

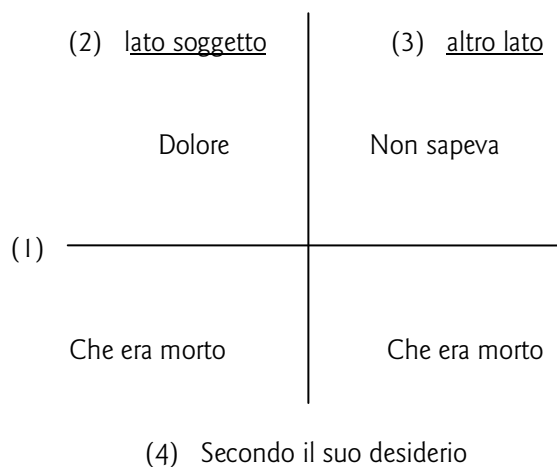
Questo "*era morto*" suppone già che il soggetto sia introdotto a qualcosa che è dell'ordine dell'esistenza, in quanto l'esistenza non è altro che il fatto che il soggetto, a partire dal momento in cui entra nel significante, non può più distruggersi; egli entra in quella concatenazione intollerabile che per lui si svolge immediatamente nell'immaginario, e che fa sì che non possa più concepirsi se non come sempre riemergente nell'esistenza.

Non si tratta di una costruzione filosofica, come ho potuto constatare in coloro che vengono chiamati "pazienti". Mi ricordo di una paziente [...] che a partire da un certo sogno, [...] venne a contatto con qualcosa [...] che non era altro che una specie di sentimento puro dell'esistenza, dell'esistere, se così si può dire, in modo indefinito. E dal seno di questa esistenza sgorgava sempre per lei una nuova esistenza che si estendeva [...] a perdita di vista; l'esistenza era appresa e sentita come qualcosa che, per sua natura, non poteva estinguersi se non risorgendo altrove, e questo era accompagnato per l'appunto da un dolore intollerabile. Tutto ciò è molto vicino a quello a cui ci conduce il contenuto del sogno. [...]

Abbiamo il soggetto che è là, davanti al padre, pervaso dal più profondo dolore, e davanti a lui abbiamo il padre che non sa di essere morto – o più esattamente, poiché bisogna declinarlo al tempo in cui il soggetto lo apprende e ce lo comunica, che "*non sapeva*". [...]

È importante, per quanto concerne il sogno, ricordarvi che il modo in cui ci è comunicato è sempre un enunciato. Di cosa ci rende conto il soggetto? Di un altro enunciato [...] che ci presenta come una enunciazione, visto che non c'è dubbio che ci racconta il sogno perché per l'appunto noi possiamo cercarne la chiave, il senso, quello che vuole dire, che è tutt'altro dall'enunciato che ci viene riportato. Che "*non sapeva*" sia detto all'imperfetto, in questa prospettiva ha dunque la sua importanza. "*Non sapeva*" [...] può dunque occupare nello schema il piano superiore della linea di divisione (1). [...] Dal lato che si presenta nel sogno come quello del soggetto (2), c'è un affetto, il dolore, per che cosa? Per il fatto "Che era morto". Dall'altro lato (3), corrispettivo di questo dolore:

"Non sapeva", che cosa? La stessa cosa: "Che era morto". Fred dice che vi si trova un senso e implicitamente la sua interpretazione, il che ha l'aria di essere del tutto semplice. Vi ho tuttavia sufficientemente indicato che non lo è. Troviamo poi, come supplemento (4), "Secondo il suo desiderio".



Se ci poniamo – come Freud ci indica formalmente di fare, non semplicemente in questo passaggio, ma in quello a cui vi ho pregato di riferirvi, concernente la rimozione –, se ci poniamo a livello del significante, vedete immediatamente che possiamo fare di questo “Secondo il suo desiderio” più di un uso. “Era morto secondo il suo desiderio”, a cosa ci conduce? (*Ci conduce*) al punto in cui il soggetto, dopo avere esaurito in tutte le forme la via del desiderio<sup>1</sup>, è condotto al punto in cui non può proferire nessun'altra esclamazione se non il *mé phûnai*, “non essere nato”, a cui approda l'esistenza giunta all'estinzione del desiderio. E questo dolore che il soggetto prova nel sogno – non dimentichiamo che si tratta di un soggetto di cui non sappiamo nient'altro al di fuori dell'antecedente immediato che egli ha visto morire il padre durante l'agonia di una lunga malattia piena di tormenti –, questo dolore, nell'esperienza, è prossimo al dolore dell'esistenza quando non è più abitata da nient'altro che l'esistenza stessa, mentre tutto, nell'acme della sofferenza, tende a abolire quel termine inestirpabile che è il desiderio di vivere.

Il dolore di esistere, di esistere quando il desiderio non c'è più, se qualcuno lo ha vissuto, è proprio colui (*il padre*) che è ben lontano da essere un estraneo per il soggetto; ma in ogni caso, è chiaro che, nel sogno, il soggetto era a conoscenza di questo dolore. Non sapremo mai se colui che provò questo dolore nel reale ne conoscesse o ne ignorasse il senso; in compenso, è evidente che né nel sogno, né al di fuori del sogno (a meno che l'interpretazione non lo riveli), il soggetto sa che ciò di cui egli si fa carico è proprio questo dolore in quanto tale. Lo testimonia il fatto che egli nel sogno non può articolarlo se non in modo fedele, cinico, assurdo. [...] Freud [...] precisa che il

---

<sup>1</sup> Il testo inserisce qui la seguente parentesi: “dal momento che il desiderio non è conosciuto dal soggetto, di quale crimine egli è punito? Di nessun altro crimine se non di essere per l'appunto esistito in questo desiderio.”

sentimento di assurdità è spesso legato nei sogni alla contraddizione, alla struttura dell'inconscio stesso, e sbocca nel ridicolo<sup>1</sup>. In alcuni casi, come in questo sogno, l'assurdo si introduce nel sogno come un elemento che esprime un ripudio particolarmente violento del significato del sogno; in effetti, il soggetto può vedere che suo padre non conosceva il suo desiderio (*del soggetto*), cioè che il padre muoia per porre fine alle proprie sofferenze. A questo livello, dunque, il soggetto conosce il proprio desiderio.

Egli può vedere o non vedere (tutto dipende dal punto dell'analisi in cui si trova): che quel desiderio è stato il suo nel passato; che suo padre muoia non per porre fine alle proprie sofferenze, ma in quanto la morte gli è augurata dal figlio in quanto suo rivale. Ma quello che non può assolutamente vedere, al punto in cui egli è, è che assumendo il dolore del padre senza saperlo, egli mantiene davanti a sé, nell'oggetto<sup>2</sup>, una ignoranza che gli è assolutamente necessaria: quella di non sapere che sarebbe stato meglio non essere nato. Se al termine ultimo dell'esistenza non c'è che il dolore di esistere, allora è meglio assumerlo come il dolore di esistere dell'altro che mi sta davanti, e che sempre dissimula come uno schermo a me, il sognatore, la rivelazione di quel mistero ultimo che è il contenuto più segreto del desiderio – di cui non abbiamo alcun elemento nel sogno stesso, ma che possiamo cogliere solo attraverso il sapere –, vale a dire il desiderio della castrazione del padre. È questo il desiderio per eccellenza che, nel momento della morte del padre, si ripercuote sul figlio in quanto tocca adesso a lui essere castrato. Ciò che a nessun costo bisogna vedere [...] si dissimula in una prima interpretazione che viene facile: quella per cui non presenta alcun problema il fatto che vostro padre non sapeva, secondo il vostro desiderio, l'enunciazione del desiderio.

Qui siamo a livello di ciò che è già pienamente posseduto nella parola del soggetto, e va benissimo così; ma è necessario che l'analista introduca qualcosa di problematico in questa interpretazione, tale da evidenziare quello che finora è rimosso e sottinteso, in modo da farlo sorgere come tale dall'inconscio, ovvero che il padre era morto già da lungo tempo “secondo il suo desiderio”, secondo il desiderio dell'Edipo [...].

---

<sup>1</sup> “Il sogno viene dunque reso assurdo quando nel pensiero latente è contenuto tra gli altri elementi il giudizio critico “è un'assurdità”, quando in generale critica e ironia motivano un'inconscia serie di pensieri del sognatore. L'assurdo diventa così uno dei mezzi coi quali il lavoro onirico rappresenta la contraddizione [...]. Ma l'assurdo del sogno non va tradotto con un semplice “no”; esso deve invece riflettere l'atteggiamento dei pensieri del sogno, e contemporaneamente ironizzare o ridere mediante la contraddizione. Solo a questo fine il lavoro onirico fornisce qualche cosa di ridicolo. Ancora una volta esso qui trasforma un *brano* del contenuto latente in una forma *manifesta*. Il lavoro onirico pone dunque in parodia il pensiero definito ridicolo, creando qualche cosa di ridicolo che è in relazione con esso.” S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), cit., p. 395.

<sup>2</sup> Cioè nel padre, o, più esattamente, nell' “ombra” del padre.

Ma (*al di là di questo intervento dell'analista che fa emergere dall'inconscio il desiderio edipico di morte nei confronti del padre-rivale immaginario*) si tratta di sapere, di dare pieno risalto a qualcosa che [...] va ben al di là della questione di che cos'è un desiderio, poiché il desiderio di castrare il padre, con la sua ripercussione sul soggetto, oltrepassa ogni ammissibile e legittimo (*justifiable*) desiderio. Se, come noi diciamo, è una necessità strutturante, una necessità significativa – e qui il desiderio è solo la maschera di quel che vi è di più profondo nella struttura del desiderio così come è rivelato dal sogno –, allora non abbiamo a che fare con un desiderio, ma con l'essenza del “secondo”<sup>1</sup>, del rapporto, del concatenamento necessario che preclude al soggetto di sfuggire alla concatenazione dell'esistenza in quanto determinata dalla natura del significante.

Questo “secondo” [...] significa che nella problematica della cancellazione del soggetto, che, in questo caso, costituisce la sua salvezza (in quel punto finale dove il soggetto deve essere votato a una ignoranza definitiva), [...] la molla della *Verdrängung*<sup>2</sup> riposa interamente: non sulla rimozione di qualcosa di pieno, che viene scoperto, che può essere visto e compreso, ma sull'elisione di un puro e semplice significante, sull'elisione del *nach*, del “secondo”, di ciò che sancisce l'accordo o la discordanza, l'accordo o la discordia tra l'enunciazione e il significante; tra l'enunciato, e ciò che in esso costituisce un rapporto con le necessità dell'enunciazione<sup>3</sup>. È attorno all'elisione di una clausola, di un puro e semplice significante, che tutto ruota, e che in definitiva, ciò che si manifesta nel desiderio del sogno è che “egli non sapeva”. Ma questo che cosa vuol dire, in assenza di ogni altro significato (*signification*) di cui possiamo disporre? [...]

<sup>1</sup> Il riferimento è sempre al *nach* di “*nach seinem Wunsch*”, “Secondo il suo desiderio”, cioè al significante eliso dal sogno, la cui interpretazione consiste appunto nella restituzione di questo enunciato, che Freud “aggiunge” per togliere al sogno la sua assurdità. Questo *nach* è, se così possiamo dire, il “rapporto” (la testimonianza) della presenza del *soggetto dell'enunciazione* (del soggetto del desiderio, del soggetto dell'inconscio, dell'essere del soggetto), che (grazie all'interpretazione) è riammesso, sanzionato (senza doversi cancellare) nell'enunciato [cfr. qui sotto la nota 3].

<sup>2</sup> La rimozione.

<sup>3</sup> Se affermo: “(io) oggi mi sposo” o “(io) oggi mi sono sposato”, constato, descrivo un atto; se, alla domanda fatale del prete, rispondo: “sì, lo voglio”, *compio* un atto; analogamente, quando *giuro*, mi vincolo a un atto di cui devo comunque rispondere presso tutti i testimoni. Tutte le locuzioni che descrivono o constatano sono enunciati, mentre le locuzioni chiamate dai linguisti “performative”, in cui nell'atto stesso dell'enunciazione compio un'azione che indica di per sé l'esecuzione dell'azione stessa, sono enunciazioni. Ne consegue una differenza irriducibile tra l'io presente nell'enunciato e il soggetto che lo enuncia: nelle locuzioni che descrivono o constatano, il soggetto dell'enunciato può solo *rappresentare* il soggetto dell'enunciazione all'interno dell'enunciato (mediante il pronome); mentre nelle locuzioni “performative” il soggetto dell'enunciazione è strettamente solidale, “fuso” con il soggetto dell'enunciato.

Si capisce subito l'importanza fondamentale in psicoanalisi di questa differenza tra il “soggetto dell'enunciazione” e il “soggetto dell'enunciato”, messa in rilievo dai linguisti (*in primis* Benveniste e Austin): un lapsus, per esempio, è l'irruzione, nella coerenza formale dell'enunciato, del soggetto dell'enunciazione, il cui pensiero e giudizio doveva essere ripudiato nell'enunciato. Il soggetto dell'enunciazione viene così a coincidere, in psicoanalisi, con il soggetto dell'inconscio, con il soggetto del desiderio, o con l'essere del soggetto.

Che cosa significa questo sogno che mette il soggetto a confronto con la morte? Convocando l'ombra (*del padre*) è proprio questo significato (*il confronto del soggetto con la propria morte, e dunque con la propria castrazione*) che viene a cadere, dato che il sogno dice per l'appunto che lui, il soggetto, non è morto, dal momento che può soffrire al posto dell'altro. Ma dietro a questa sofferenza viene mantenuto l'inganno mediante cui, in questo momento cruciale, il padre, il padre rivale, il padre che deve essere ucciso, il padre a cui il soggetto si fissa immaginariamente, è il solo a cui egli possa ancora aggrapparsi. [...]

Il soggetto in quanto barrato, annullato, abolito dall'azione del significante, trova il suo supporto nell'altro – in ciò che, per il soggetto che parla, definisce l'oggetto come tale –, vale a dire che il soggetto cerca, il più rapidamente, di identificarsi a quell'altro che è l'oggetto prevalente dell'erotismo umano, quell'altro che è l'immagine del corpo proprio nel senso ampio che gli daremo. È qui, nella circostanza in questo fantasma umano, che è il fantasma di se stesso, e che non è più che un'ombra, è qui che il soggetto sostiene la sua esistenza, mantiene il velo che gli permette di continuare a essere un soggetto che parla. (V, 10 dicembre 1958.)

3. Il padre riappare vivo a proposito del sogno e nel sogno, e si trova a essere in un rapporto al soggetto di cui abbiamo cominciato a interrogare le ambiguità, ovvero che è lui che fa che il soggetto si carichi di quel che abbiamo chiamato il dolore di esistere; che è lui quello di cui il soggetto ha visto l'anima agonizzante e a cui ha augurato la morte – dal momento che non c'è niente di più intollerabile dell'esistenza ridotta a sé stessa, dell'esistenza al di là di tutto ciò che l'ha sostenuta, dell'esistenza che continua a sostenersi quando il desiderio è abolito.

È questa ripartizione, se così posso dire, delle funzioni soggettive, che fa che il soggetto si carichi del dolore dell'altro, rigettando sull'altro ciò che non sa e che non è altro, in questo caso, che la sua propria ignoranza. Quell'ignoranza che egli vuol sostenere, intrattenere, sul desiderio del sogno: il desiderio di non svegliarsi in cui la pulsione di morte prende il suo pieno senso; desiderio di non svegliarsi al messaggio più segreto, portato dal sogno stesso, ossia che il soggetto, a causa della morte del padre, è messo a confronto con la morte, che è proprio ciò da cui la presenza del padre lo proteggeva. Si tratta di qualcosa che è legata alla funzione del padre, qualcosa che è presente nel dolore di esistere, il perno attorno a cui ruota tutto ciò che Freud ha scoperto nel complesso di Edipo, la "x", la significazione della castrazione. (VI, 17 dicembre 1958.)

4. [...] Insomma, questo "secondo il suo desiderio" restaurato a livello del desiderio infantile (*il desiderio edipico di morte nei confronti del padre che si riattualizza nell'augurio di morte che il so-*

*gnatore indirizza al proprio padre agonizzante<sup>1</sup>*), non va nel senso del desiderio del sogno. Poiché nel sogno si tratta d'interporre, in quel momento cruciale della vita del soggetto che è la scomparsa del proprio padre, l'immagine dell'oggetto presentandolo, incontestabilmente, come il supporto di un velo, di una ignoranza perpetua, di un sostegno fornito a ciò che era stato fino a qui l'alibi del desiderio. Infatti, anche la funzione stessa dell'interdizione veicolata dal padre, è qui qualcosa che dà al desiderio nella sua forma enigmatica, se non abissale, un riparo, ciò da cui il soggetto si trova separato, una difesa in fin dei conti, che è, come ha intravisto Jones [...], il pretesto morale per non affrontare il proprio desiderio. (VI, 17 dicembre 1958.)

5. [...] Nell'Edipo invertito, cioè nel momento in cui il soggetto intravede la soluzione del conflitto edipico nel fatto di attirarsi puramente e semplicemente l'amore del più potente, il padre, il soggetto si sottrae, ci viene detto, in quanto è il suo narcisismo a essere minacciato, dal momento che ricevere questo amore del padre comporta per lui la castrazione (*a motivo della sua identificazione alla posizione femminile*).

6. [...] La problematica dell'omosessualità dove il soggetto sente l'amore del padre come essenzialmente minaccioso, come comportante una minaccia. (VI, 17 dicembre 1958.)

7. L'identificazione al padre, perché? Ve l'ho già indicato: perché, in qualche modo, è scoperto come colui che è riuscito a sormontare realmente il legame in difficoltà, come colui che è supposto avere realmente castrato la madre. Dico che è supposto perché, beninteso, non è che supposto, e che d'altronde c'è qui qualcosa che si presenta essenzialmente, ed è la problematica del padre; [...] la funzione del padre, la signorilità del padre, la funzione immaginaria del padre in certe sfere della cultura.

[...] Quel che bisogna vedere, è che la soluzione qui predisposta, se così si può dire, (è) una soluzione diretta: il padre è già un tipo, nel significato proprio del termine, tipo senza alcun dubbio presente (*permanente?*) nelle variazioni temporali. Non siamo interessati tanto al fatto che non ci siano queste variazioni, quanto al fatto che non ci è possibile concepire la cosa se non rispetto a una funzione immaginaria, negando il rapporto del soggetto col padre – quell'identificazione all'ideale del padre grazie a cui forse, in fin dei conti, possiamo dire che in media le notti di nozze riescono, vanno a buon fine, benché la statistica non sia mai stata fatta in modo rigoroso.

---

<sup>1</sup> È il perno dell'interpretazione freudiana del sogno.

Questo dipende evidentemente da dei dati di fatto, ma anche da dei dati immaginari, e non risolve in niente per noi la problematica del desiderio, – né per noi, né, beninteso, per i nostri pazienti, e forse su questo punto ci confondiamo. Vedremo in effetti che questa identificazione all'immagine del padre non è che un caso particolare di ciò che adesso dobbiamo affrontare, nei rapporti, come la soluzione più generale [...]: l'introduzione sotto la forma più generale della funzione immaginaria, il supporto, la soluzione, la via di soluzione che offre al soggetto la dimensione del narcisismo, che fa che l'Eros umano sia impegnato in un certo rapporto con una certa immagine, che non è altro che un certo rapporto al suo corpo proprio [...].(VI, 17 dicembre 1958.)

8. [...] Il padre gli appare come se fosse vivo, gli parla, e il figlio davanti a lui, (è) muto, teso, rigido, ghermito dal dolore – il dolore, egli dice, di pensare che “*suo padre era morto e non lo sapeva*”. Freud ci dice che la frase va completata con: “*secondo il suo desiderio*”. Egli non sapeva, che cosa? Che era “secondo il suo desiderio”.

Tutto è predisposto dunque, e se noi tentiamo di accostarci più da vicino alla costruzione, alla struttura di questo sogno, possiamo osservare che il soggetto si confronta con una certa immagine e in certe condizioni, e che tra ciò che è assunto nel sogno dal soggetto e questa immagine con cui si confronta si determina una distribuzione, una ripartizione che ci mostrerà l'essenza del fenomeno.

Abbiamo già tentato di articolarla, di contornarla se così posso dire, ripartendo sulla scala significativa i temi significanti caratteristici. Sulla linea superiore (*abbiamo collocato*) il “*non sapeva*”, riferimento essenzialmente soggettivo nella sua essenza, che va al fondo della struttura del soggetto: il “*non sapeva*” come tale, non concerne niente di fattuale. È qualcosa che implica la profondità, la dimensione del soggetto – e noi sappiamo che qui è ambigua, cioè che questo “*non sapeva*”, come vedremo, non si può puramente e semplicemente attribuire a colui al quale è paradossalmente, assurdamente attribuito, in modo contraddittorio e insensato, ossia a colui che è morto, ma può essere attribuito (questo “*non sapeva*”) in modo altrettanto ambiguo al soggetto, in cui si perpetua la stessa ignoranza. Precisamente il “qualcosa” è essenziale.

Inoltre, ecco come il soggetto si pone nella sospensione, se così posso dire, dell'articolazione onirica. Il soggetto, così come si pone, così come si assume, è, poiché l'altro non sa, (*nella*) posizione soggettiva dell'altro, che in questo caso è di essere in difetto (che sia morto, di certo è un enunciato che non saprebbe raggiungerlo). Ogni espressione simbolica, come quella dell' “essere morto”, lo fa sussistere, in fin dei conti lo conserva; è per l'appunto il paradosso di questa posizione simbolica: non c'è mancanza d'essere dell'essere, non c'è affermazione dell'essere morto che in un certo qual modo non lo immortali, ed è proprio di questo che si tratta nel sogno. Ma questa posizione soggettiva dell' “essere in difetto”, questa svalutazione, non mira al fatto che egli sia morto:

mira essenzialmente al fatto che egli è colui che non lo sa. È così che il soggetto si pone di fronte all'altro, con questa specie di protezione esercitata nei confronti dell'altro, che fa che non solo egli non sappia, ma che, al limite, non bisogna dirglielo – il che si trova sempre più o meno alla radice di ogni comunicazione tra gli esseri: quel che si può e quel che non si può fargli sapere. Ecco qualcosa di cui dovete sempre soppesare le incidenze ogni volta che avete a che fare col discorso analitico.

Si parlava ieri sera di quelli che non possono parlare, esprimersi, degli ostacoli, della resistenza a dire il vero del discorso. Questa dimensione è essenziale per accostare questo sogno a un altro sogno tratto dall'ultima pagina del diario di Trotsky<sup>1</sup>, alla fine del suo soggiorno in Francia, all'inizio dell'ultima guerra, credo, sogno che è particolarmente commovente. Avviene nel momento in cui, forse per la prima volta, Trotsky comincia a percepire le prime avvisaglie di una flessione della forza vitale, così inesauribile in lui. Nel sogno vede apparire il suo compagno Lenin che lo felicita per la sua buona salute, per il suo carattere incrollabile. E l'altro, in un modo che prende il suo valore da quell'ambiguità che non manca mai nel dialogo, gli lascia intendere che forse questa volta c'è in lui qualcosa che non è sempre a quello stesso livello che il suo vecchio compagno gli ha sempre conosciuto. Ma ciò a cui pensa, questo vecchio compagno apparso in un modo così significativo in un momento critico, di svolta dell'evoluzione vitale, è di trattarlo con riguardo. E volendo ricordare qualcosa che si riferisce proprio al momento in cui lui stesso, Lenin, si è piegato nel suo sforzo, gli dice, per designargli il momento in cui è morto: "il momento in cui tu eri molto, molto malato", – come se la formulazione precisa di ciò di cui si trattava dovesse, con il suo solo soffio, dissipare l'ombra di fronte a cui lo stesso Trotsky, nel suo sogno, in quel momento di svolta della sua esistenza, si mantiene.

Ebbene, in questa ripartizione tra le due forme che si fronteggiano, se da una parte troviamo la formulazione di un'ignoranza imputata all'altro, come non vedere che, inversamente, troviamo, dall'altra parte, l'ignoranza del soggetto stesso, che non sa: non solo qual è la significazione del suo sogno – tutto ciò che gli è soggiacente (e che è evocato da Freud: la storia inconscia del soggetto, gli antichi voti di morte contro il padre) –; ma più ancora (*non sa*) qual è la natura del dolore stesso, che in quel momento egli sperimenta, quel dolore (nel quale, cercandone il cammino e l'origine, abbiamo riconosciuto il dolore provato nella partecipazione agli ultimi istanti di vita del padre) dell'esistenza come tale, quando sussiste al limite – dolore di cui il soggetto, in quello stato, non ha ancora appreso niente –, e perfino (*non sa*) del carattere inestinguibile dell'esistenza e del dolore fondamentale che l'accompagna quando ogni desiderio è estinto, quando ogni desiderio è, da essa, svanito.

---

<sup>1</sup> L. Trotsky, *Diario d'esilio*, Il Saggiatore, Milano, 1960.



È precisamente questo dolore che il soggetto assume, ma come un dolore a cui, anche in questo caso, egli dà una motivazione assurda, poiché lo fa dipendere unicamente dall'ignoranza dell'altro, da qualcosa che, in fin dei conti, guardandovi da vicino, non ci dice nulla del vero motivo da cui esso dipende, dal momento che (*questo dolore*) si riduce all'affetto in una crisi isterica, che si organizza apparentemente entro un contesto nel quale è estrapolato, ma che in realtà non ne costituisce il motivo<sup>1</sup>.

È proprio nel prendere su di sé questo dolore, che il soggetto si acceca sulla sua vicinanza, sul fatto che nell'agonia e nella scomparsa del padre qualcosa viene a minacciarlo, qualcosa che egli ha vissuto e da cui si separa adesso mediante questa immagine revocata – questa immagine che lo collega a qualcosa che separa e che tranquillizza l'uomo – in quella specie d'abisso o di vertigine che si apre in lui ogni volta che si confronta col termine ultimo della propria esistenza. Mi riferisco a ciò che egli ha bisogno di interporre tra sé e l'esistenza, in questo caso un desiderio. Egli non cita un qualsiasi supporto del suo desiderio, o un qualsiasi desiderio, il più prossimo e il più urgente, il migliore, quello che egli ha dominato a lungo, quello che lo ha, adesso, abbattuto. Gli occorre, per un certo tempo, farlo rivivere immaginariamente, perché in questa rivalità con il padre, – in cui cogliamo una fonte di potere in quanto, in fin dei conti, egli trionfa per il fatto che l'altro non sa, allorché, lui, sa, – consiste il precario espediente per mezzo del quale il soggetto evita di sentirsi direttamente invaso, direttamente inghiottito da ciò che si apre in lui come beanza, come confronto puro e semplice con l'angoscia di morte. In realtà, sappiamo che la morte del padre, ogni volta che si realizza, è sentita dal soggetto come la sparizione (per usare un linguaggio rozzo) di quella specie di scudo, di interposizione, di sostituto che è il padre, al padrone assoluto: la morte. (VI, 17 dicembre 1958.)

9. E non è inutile ricordare che il complesso di Edipo è introdotto da Freud nell'*Interpretazione dei sogni*, a proposito dei “sogni della morte di persone care”, a proposito, cioè, di quello che quest'anno ci ha fatto da punto di partenza e da guida principale. Mi riferisco a quel sogno [...] che ci è servito per mostrare come si istituiva – sulle due linee sovrapposte e sdoppiate dell'intersoggettività<sup>2</sup> – il famoso “non sapeva”, che abbiamo collocato sulla linea della posizione del soggetto (essendo il padre, nella circostanza, colui che è evocato dal soggetto che sogna); infatti, nella forma che raffigura il padre e al posto del padre, è il soggetto colui a cui si riferisce il “non

<sup>1</sup> « C'est précisément cette douleur que le sujet assume, mais comme étant une douleur qu'il motive elle aussi absurdement, puisqu'il la motive uniquement de l'ignorance de l'autre, de quelque chose qui, en fin de compte, si on y regarde de très près n'est pas plus un motif de ce qui l'accompagne comme motivation, que le surgissement, l'affect dans une crise hystérique qui s'organise apparemment d'un contexte dans lequel il est extrapolé, mais qui en fait ne s'en motive pas ».

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, lo schema riprodotto a p. 10.

sapeva”; vale a dire che il padre è inconscio, che incarna l’inconscio stesso del soggetto e il suo voto di morte<sup>1</sup> contro il padre. Beninteso, la consapevolezza del soggetto riguarda un altro voto, una sorta di voto benevolo, di appello a una morte consolatrice. Ma per l’appunto, il voto di morte edipico, che è inconscio, è raffigurato, nell’immagine del sogno, dal fatto che il padre non deve sapere nemmeno che il figlio ha fatto contro di lui questo voto benevolo di morte. “Non sapeva”, dice assurdamente il sogno, “che era morto”. Qui si arresta il testo del sogno. E ciò che è rimosso per il soggetto, ma che non è ignorato dal fantasma del padre (*père fantasmatique*), è il “secondo il suo voto” di cui Freud ci dice che è il significante da considerare rimosso. (XIII, 4 marzo 1959.)

(*Analisi dell’Amleto di Shakespeare*<sup>2</sup>)

10. Che cosa gli impedisce dunque di portare a termine il compito che gli ha assegnato il fantasma del padre? [...] Bisogna ammettere che è la natura stessa di questo compito. Amleto può agire, ma non saprebbe vendicarsi di un uomo che ha estromesso suo padre e preso il suo posto presso la madre. [...] In realtà, è l’orrore che dovrebbe spingerlo alla vendetta, e che è sostituito da rimorsi, da scrupoli di coscienza [...]. Traduco in termini coscienti ciò che resta inconscio nell’animo dell’eroe. (XIII, 4 marzo 1959.)

11. Quel che abbiamo davanti è un’opera di cui tenteremo di cominciare a dipanare i fili. Primo filo: il padre qui sa benissimo che è morto, morto secondo il voto di colui che voleva prendere il suo posto, Claudio, suo fratello. Il delitto è occultato per il centro della scena, per il mondo della scena. È un punto del tutto essenziale, senza il quale il dramma di *Amleto* non avrebbe nemmeno potuto svolgersi. Ed è questo che nell’articolo di Jones, *The death of Hamlet’s father*<sup>3</sup> è messo in rilievo: la differenza essenziale che Shakespeare ha introdotto in rapporto alla saga primitiva, dove il massacro di colui che, nella saga, ha un nome diverso ma che è il re, ha luogo davanti a tutti a causa di un pretesto che riguarda in effetti le relazioni con la sua sposa. Anche questo re è massacrato dal fratello, ma tutti lo sanno. In *Amleto* la cosa è nascosta ma, ed è il punto importante, il padre la conosce ed è proprio lui che viene a dirci: “*There needs no ghost, my lord to tell us this*”. Freud lo cita più

<sup>1</sup> Per una maggiore aderenza al discorso di Lacan, abbiamo deciso d’ora in poi di tradurre *Wunsch* con “voto”; si tengano comunque sempre presenti le precisazioni di Laplanche-Pontalis sul *Wunsch* più sopra, alla nota 1 di p.7.

<sup>2</sup> Prima di affrontare “la grande digression sur *Hamlet*” (dalla seduta XIII, 4 marzo 1959, alla seduta XXIII, 3 giugno 1959), Lacan si dedica (dalla seduta VIII, 4 gennaio 1959, alla seduta XII, 11 febbraio 1959) a commentare lungamente l’analisi di un sogno di un paziente di Ella Sharpe (che costituisce il cap. V di Ella Freeman Sharpe, *Dream Analysis* (1937), London, 1978, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis; trad. it, *L’analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1981), che qui non riproduciamo per le ragioni espresso nell’Avvertenza..

<sup>3</sup> E. Jones, “The death of Hamlet’s father”, *I.J.P.*, vol. XXIX, trad. it. in *Amleto e Edipo*, ES, Milano 2008.

volte perché è proverbiale: “Non c’è bisogno che un fantasma, signore, venga dalla tomba per dirci questo”<sup>1</sup>; e in effetti, se si tratta del tema di Edipo, noi la sappiamo lunga. Ma è chiaro che nella costruzione del tema di *Amleto* non lo sappiamo ancora. Ed è molto significativo il fatto che nella costruzione della favola, sia il padre che viene a dirlo, che il padre, quanto a lui, lo sappia.

In questo credo che ci sia qualcosa di assolutamente essenziale. Ed è una prima differenza, nella trama, con la situazione, la costruzione, la fabulazione fondamentale, originaria, del dramma di Edipo; poiché Edipo, quanto a lui, non sa. Quando sa tutto, il dramma si scatena e si conclude con il castigo che si infligge da sé [...] Ma il delitto edipico è commesso inconsciamente da Edipo, mentre qui (*in Amleto*) il delitto edipico è risaputo, è conosciuto dall’altro, da colui che ne è la vittima, che appare per portarlo a conoscenza del soggetto. (XIII, 4 marzo 1959.)

12. [...] sulla linea in alto, dove abbiamo situato “non sapeva”, qui possiamo collocare “sapeva che era morto”<sup>2</sup>. Era morto secondo il voto omicida del fratello, che l’ha spinto nella tomba. Vedremo quali sono le relazioni con l’eroe del dramma.

13. [...] Claudio, in fin dei conti, quello che fa è il semblante di Amleto, Claudio è il desiderio di Amleto! Ciò è presto detto, poiché per situare la posizione di Amleto faccia a faccia con questo desiderio, ci troviamo nella condizione di dover fare intervenire d’un tratto lo scrupolo di coscienza, cioè qualcosa che introduce nei rapporti di Amleto verso Claudio una posizione doppia, profondamente ambivalente, la posizione del rapporto con un rivale, ma di cui si sente bene che è una rivalità singolare, di secondo grado: quella nei confronti di colui che, in realtà, ha fatto ciò che Amleto non avrebbe osato fare. In queste condizioni, Claudio si trova circondato da non si sa quale misteriosa protezione, che si tratta di definire. In virtù degli scrupoli di coscienza (*di Amleto*), come si usa dire? In rapporto a ciò che si impone ad Amleto, e che gli si impone con tanta più forza dal momento dell’incontro con il *ghost*, vale a dire il comando, che il fantasma gli impartisce, di vendicarlo, Amleto per agire contro l’assassino di suo padre è armato di tutti i sentimenti: del sentimento di essere stato spodestato, del sentimento d’usurpazione, del sentimento di rivalità, del sentimento di vendetta, e ancor più dell’ordine categorico del padre, ammirato sopra tutto. Sicuramente, tutto è predisposto perché Amleto agisca, ma lui non agisce! (XIII, 4 marzo 1959.)

<sup>1</sup> W. Shakespeare, *Amleto*, Atto I, scena 5. Orazio ad Amleto che, esitando a comunicare agli amici il segreto dell’assassinio di suo padre, rivelatogli dallo spettro aveva detto: “Non v’è un sol furfante in tutta la Danimarca che non sia un briccone matricolato”. La versione che abbiamo utilizzato è quella di Mario Praz, *Shakespeare. Tutte le opere*, a cura di Mario Praz, Sansoni, Firenze 1964, a cui rimandano tutte le citazioni.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, lo schema riprodotto a p. 10.

14. L'atto che (*Amleto*) si prefigge non ha niente a che fare in definitiva [...] con l'atto edipico di rivolta contro il padre. Il conflitto con il padre, nel senso in cui, nello psichismo, è un conflitto creatore, non è l'atto di Edipo, per quanto l'atto di Edipo sostenga la vita di Edipo, trasformandolo in quell'eroe che è prima della sua caduta – fintantoché egli non sa niente –, che dà luogo alla sua conclusione drammatica. Amleto, quanto a lui, sa che è colpevole d'essere, gli è insopportabile d'essere. Prima di ogni inizio del dramma di Amleto, Amleto conosce il crimine di esistere, ed è a partire da questo inizio che deve scegliere, e per lui il problema di esistere a partire da questo inizio si pone nei suoi propri termini: *To be or not to be*, che è qualcosa che lo impegna irrimediabilmente nell'essere, come egli sottolinea benissimo. (XIII, 4 marzo 1959)

15. Ciò davanti a cui si trova Amleto in questo “Essere, o non essere”, è incontrare il posto occupato da ciò che gli ha detto il padre. E ciò che il padre gli ha detto in quanto fantasma, è di essere stato sorpreso dalla morte “nel fiore dei suoi peccati”. Si tratta di incontrare il posto occupato dal peccato dell'altro, il peccato che non è stato pagato. Colui che sa è, contrariamente a Edipo, qualcuno che non ha pagato il crimine di esistere. Le conseguenze, d'altronde, alla generazione successiva non sono lievi. I due figli di Edipo non pensano che a massacrarsi tra loro con tutto il vigore e la convinzione desiderabile, mentre per Amleto le cose vanno in modo del tutto diverso. Amleto non può né pagare al suo posto, né lasciare il debito aperto. In definitiva, egli deve farlo pagare, ma nelle condizioni in cui si trova, il colpo passa attraverso lui stesso. Ed è – con la stessa arma [...] con cui viene ferito – unicamente dopo essere stato colpito a morte, che Amleto può colpire il criminale che è alla sua portata, Claudio. (XIII, 4 marzo 1959.)

16. Questo intricato canovaccio, che oscilla indefinitamente entro il rapporto primordiale di rivalità tra padre e figlio, conferisce tutta la sua portata e costituisce l'autentico centro della *pièce* di Amleto. È nella misura in cui qualcosa viene a equivalere a ciò che è mancato – a ciò che è mancato a causa della situazione originale, iniziale, distinta rispetto all'Edipo –: la castrazione; è a causa del fatto che all'interno della *pièce* le cose si presentano come una specie di lenta progressione a zig-zag, come una specie di parto che si trascina, attraverso vie indirette rispetto alla castrazione necessaria; è nella misura stessa in cui quest'ultima si realizza all'ultimo momento, che Amleto compie l'azione finale in cui soccombe, e che, dopo essersi spinto all'inevitabile, i Fortebraccio, sempre pronti a raccogliere l'eredità, gli succederanno. (XIII, 4 marzo 1959.)

17. Il principio della sua azione, che colui di cui deve vendicarsi – quell'assassino di suo padre che ha occupato il suo trono e il suo posto presso la donna che amava al di sopra di tutto – deve espri-  
re con il più violento degli atti e con l'assassinio, non solo non è mai messo in questione in *Amleto*,  
ma [...] egli si tratta da vigliacco, da codardo, schiuma sulla scena per la disperazione di non potersi  
decidere ad agire. Ma non ha alcun dubbio, non si pone il minimo problema sul principio, sulla va-  
lidità del suo atto, del suo compito. (XIV, 11 marzo 1959.)

18. A ogni istante nei propositi di *Amleto* vedremo magnificare l'esaltazione del padre come un  
essere di cui dirà più tardi che "Ogni dio pareva porre il suo suggello per assicurare il mondo che  
questo era un uomo".<sup>1</sup> (XIV, 11 marzo 1959.)

19. [...] in effetti, l'essenziale sta interamente nel fatto che ciò che è accaduto al padre, a quanto  
lui stesso ci dice, è di essere rimasto pietrificato per sempre in quel momento; a causa di ciò, la riga  
tirata alla fine dei conti della sua vita fa che egli resti identico alla somma dei suoi delitti. E questo è  
anche il punto in cui *Amleto* si è arrestato con il suo "*To be or not to be*". Il suicidio, non è così  
semplice. [...] il mettere un punto finale a qualcosa, non impedisce che l'essere resti identico a tutto  
ciò che egli articolava attraverso il discorso della sua vita: qui non si tratta di "*To be or not to be*",  
ma solo di "*To be*" che, qualunque esso sia, si eternizza. (XIV, 11 marzo 1959.)

20. La rivelazione, fatta dal padre, della verità sulla sua morte, distingue essenzialmente ciò che  
accade nel mito (*di Amleto*) da ciò che accade nel mito di Edipo. È alzato il velo che pesa  
sull'articolazione della linea inconscia, quello stesso velo che noi stessi (*psicoanalisti*) tentiamo di  
alzare, ma che ci dà, come sapete, del filo da torcere, poiché è chiaro che deve certamente avere  
qualche funzione essenziale per la sicurezza del soggetto in quanto parla. Se i nostri interventi per  
ristabilire la catena significante al livello dell'inconscio presentano tutti queste difficoltà, ricevono da  
parte del soggetto tutta questa opposizione, questi rifiuti, è perché c'è qualcosa che chiamiamo re-  
sistenza, che è il perno di tutta la storia dell'analisi.

Qui (*in Amleto*) la questione è risolta. Il padre sapeva e, per il fatto che sapeva, anche *Amleto*  
sa. Vale a dire che ha la risposta. Ha la risposta e non può esserci che una risposta. Essa non è ob-  
bligatoriamente formulabile in termini psicologici; voglio dire che non è una risposta necessariamen-  
te comprensibile, ancor meno se vi sconvolge, ma ciò non toglie che sia una risposta del tipo fatale.  
(XVI, 8 aprile 1959.)

---

<sup>1</sup> Atto III, scena 4.

21. Il senso di ciò che Amleto apprende dal padre è là, davanti a noi, chiarissimo: è l'irrimediabile, assoluto, insondabile tradimento dell'amore. Dell'amore più puro, dell'amore di questo re che forse, beninteso, come tutti gli uomini può essere stato un gran mascalzone, ma che, con quell'essere che era la sua donna "non poteva permettere che i venti del cielo visitassero troppo rudemente la sua faccia"<sup>1</sup>, almeno secondo ciò che dice Amleto. È l'assoluta falsità di ciò che è apparso ad Amleto come la testimonianza stessa della bellezza, della verità, dell'essenziale. È qui la risposta. La verità di Amleto è una verità senza speranza. In tutto l'*Amleto* non c'è traccia di un innalzamento verso qualcosa che sarebbe aldilà, riscatto, redenzione. (XVI, 8 aprile 1959.)

22. Nella prospettiva stessa del soggetto, del principe Amleto, il desiderio dell'Altro, il desiderio della madre appare essenzialmente come un desiderio che, tra un oggetto eminente (l'oggetto idealizzato, esaltato che è il padre) e l'oggetto deprezzato, disprezzabile (Claudio, il fratello criminale e adultero), non sceglie. Ella non sceglie a causa di qualcosa che si presenta come una voracità istintuale che fa che, in lei, quel sacrosanto "oggetto genitale" della nostra recente terminologia appaia come l'oggetto di un godimento che è veramente soddisfazione immediata di un bisogno. Questa dimensione è essenziale e costituisce uno dei poli entro cui vacilla la supplica di Amleto alla madre. Ve l'ho mostrato nella scena in cui, messo a confronto con lei, la richiama all'astinenza nel momento in cui, con le parole più crude, più crudeli, trasmette il messaggio essenziale che il fantasma, suo padre, l'ha incaricato di trasmettere. Immediatamente questo appello fallisce e si ritorce; allora egli la rimanda al letto di Claudio, alle carezze dell'uomo che non mancheranno, una volta di più, di farla cedere.

In quella sorta di caduta, di abbandono della fine della supplica di Amleto, troviamo il termine stesso, il modello che ci permette di concepire in cosa il suo desiderio, il suo slancio verso un'azione che egli arde di compiere – il mondo intero diviene per lui rimprovero di non essere all'altezza della propria volontà – si spenga nello stesso modo della supplica che rivolge alla madre. È essenzialmente in questa dipendenza del desiderio del soggetto dal rapporto al soggetto Altro, che si manifesta l'accento principale, l'accento stesso del dramma di *Amleto*, quel che possiamo chiamare la sua dimensione permanente. (XVII, 15 aprile 1959.)

23. Per la tradizione analitica *Amleto* si colloca al centro di una meditazione sulle origini – dal momento che abbiamo l'abitudine di riconoscere nel crimine di Edipo la trama più essenziale del

---

<sup>1</sup> Atto I, scena 2.

rapporto del soggetto a quello che qui chiamiamo l'Altro, il luogo dove si iscrive la legge –, ed è bene, pertanto, ricordare alcuni termini essenziali del modo in cui, per noi (*psicoanalisti*), sono fino ad oggi articolate le relazioni del soggetto con quello che possiamo chiamare il crimine originale.

Ci troviamo evidentemente in presenza di due piani che dobbiamo distinguere.

C'è il mito freudiano, che è degno di essere chiamato così, la costruzione del totem, elaborata per organizzare quello che propriamente parlando si può chiamare un mito. Ho già affrontato altrove questo problema, arrivando perfino ad affermare che la costruzione freudiana è forse l'unico esempio di un mito compiuto creato dalla nostra epoca storica. Questo mito ci indica il legame primitivo, essenziale, assolutamente necessario, che non ci permette di concepire l'ordine della legge se non sulla base di qualcosa di più primordiale. Sta in questo il senso del mito di Freud: è evidentissimo che questo crimine, l'assassinio primitivo del padre – che Freud pretende debba sempre ricomparire come ciò che forma l'orizzonte, il punto finale del problema delle origini in ogni materiale analitico (occorre ricordarlo, dato che egli lo ritrova sempre e niente gli sembra concluso se prima non ha ritrovato questo termine ultimo) –, che Freud pone all'origine dell'orda o all'origine della tradizione giudaica, ha un carattere di esigenza mitica.

Un altro piano è quello in cui qualcosa si sviluppa e si raffigura attraverso un dramma formatore. Una cosa è il rapporto della legge primitiva al crimine primitivo; un'altra cosa è ciò che accade quando l'eroe tragico che è Edipo – che è anche ciascuno di noi in qualche punto del suo essere, virtualmente, quando ripete il dramma edipico, quando, dopo aver ucciso il padre, giace con la madre – rinnova sul piano tragico, in una specie di bagno lustrale, la rinascita della legge.

Qui possiamo vedere le dissimmetrie tra la tragedia di Edipo e la tragedia di Amleto. Edipo corrisponde rigorosamente alla definizione che ho appena dato della riproduzione rituale del mito. Insomma, Edipo, completamente innocente, inconsapevole, in quella specie di sogno che è la sua vita – *la vita è un sogno*<sup>1</sup> – compie a sua insaputa il rinnovamento dei passaggi che vanno dal crimine alla restaurazione dell'ordine e alla punizione che egli si assume, che ce lo mostra, alla fine, castrato. Poiché è ben questo (*la castrazione di Edipo*) l'elemento che dobbiamo tenere essenzialmente in conto, se ci manteniamo al livello genetico dell'assassinio primitivo, (*dove*) quest'elemento ci rimane velato. Perché in definitiva quel che incide, quel che importa, è questa punizione, questa sanzione, questa castrazione dove resta sigillato il risultato, che è propriamente parlando l'umanizzazione della sessualità nell'uomo, e che è anche il cardine su cui la nostra esperienza ha l'abitudine di far girare tutti gli incidenti dell'evoluzione del desiderio. (XIX, 29 aprile 1959.)

---

<sup>1</sup> P. Calderon de la Barca, *La vida est sueño* (1636), tr. it. con testo spagnolo a fronte *La vita è un sogno*, Marsilio, Padova 2008.

24. Non è pertanto indifferente renderci conto delle dissimmetrie tra il dramma di Amleto e il dramma di Edipo. [...] Indichiamo almeno che il crimine si produce in Edipo a livello della generazione degli eroi. In Amleto si è già prodotto a livello della generazione precedente. In Edipo, il crimine si produce all'insaputa dell'eroe, che non sa ciò che fa ed è in qualche modo guidato dal *fatum*. In Amleto, il crimine è compiuto in modo deliberato, e addirittura col tradimento. Esso sorprende colui che ne è la vittima, il padre, durante una specie di sonno, perfino un sonno che è completamente reale. In questo sonno c'è qualcosa che non è assolutamente assimilato. Possiamo dire che Edipo ha recitato il dramma come ciascuno di noi lo ripete nei propri sogni, ma qui (*in Amleto*) l'eroe è stato veramente [...] sorpreso in modo del tutto estraneo al corso<sup>1</sup> di quello che persegue nei suoi pensieri. Egli lo indica, "sono stato sorpreso nel fiore dei miei peccati". Il colpo che lo abbatte, parte da un punto da cui non se l'aspettava, autentica intrusione del reale, vera e propria rottura del filo del destino. [...]

C'è qui senza dubbio qualche mistero, di cui, fin dall'inizio, vi ho anche segnalato il contrasto tra il fatto così singolare di questa irruzione, a lui completamente estranea, che colpisce il soggetto nel crimine, e qualcosa che sembra compensarla, contrastarla nel modo più paradossale per il fatto che il soggetto sa. Voglio dire che Amleto è informato dal padre che sa ciò che è accaduto, e questo non è il più piccolo degli enigmi.

Il dramma di Amleto, contrariamente a quello di Edipo, non parte dalla domanda: che cosa sta accadendo? Dov'è il crimine? Dov'è il colpevole? Parte dalla denuncia del crimine, del delitto rivelato all'orecchio del soggetto, e si svolge a partire da questa rivelazione. Qui vediamo anche, a un tempo tutta l'ambiguità e il contrasto di qualcosa che si può scrivere nella formula con cui scriviamo il messaggio dell'inconscio:  $S(A)^2$ , significante di  $A$  barrato. Nella forma se così si può dire normale dell'Edipo,  $S(A)$  raffigura l'Altro, il padre – tanto più che da lui è attesa e invocata la sanzione dal luogo dell'Altro –, la verità della verità, in quanto egli deve essere l'autore della legge, ma al tempo stesso colui che non è mai quello che la subisce – che, non più di chiunque altro, non può garantirla, che deve, lui pure, essere colpito dalla barra, che, per il fatto di essere il padre reale, deve essere un padre castrato.

Completamente differente, benché possa simbolizzarsi nella stessa maniera, è la (*sua*) posizione alla fine di Amleto, o più esattamente al suo inizio, poiché è il messaggio che inaugura il dramma. Anche qui vediamo l'Altro rivelarsi sotto la forma più significativa (*signifiante*) come un  $A$  barrato. Non è solo dalla terra dei viventi che egli è cancellato con un frego, ma dalla sua giusta ri-

<sup>1</sup> Nel testo *phylum*: ceppo primitivo da cui è nata una serie genealogica; ma potrebbe trattarsi più semplicemente di *filon*, filone (seguire il filo, il filone dei propri pensieri).

<sup>2</sup> Per motivi tecnici non è stato possibile riprodurre graficamente il carattere  $A$  barrato.



compensa. Il delitto l'ha fatto entrare nel dominio dell'inferno, nel debito che non ha potuto pagare, un debito inespiable. Ed è proprio questo, per suo figlio, il senso più terribile e più angosciante della sua rivelazione.

Edipo ha pagato, si presenta come colui che porta nel destino dell'eroe il fardello del debito saldato, retribuito. Quello di cui il padre di *Amleto* si duole per l'eternità è di essere stato, in questo filo, interrotto, sorpreso, spezzato: di non poterne più farsene carico, e per sempre.

Ciò attorno a cui ci conduce la nostra investigazione, mano a mano che progredisce, ha a che fare con quello di cui si tratta nella ricompensa, nella punizione, nella castrazione, in rapporto al significante fallo, poiché è in questo senso che abbiamo cominciato ad articolarlo. Interviene allora un'ambiguità – di cui sicuramente in *Amleto* risuona una eco – in quello che Freud stesso ci ha indicato, in un modo forse un po' *fin de siècle*: l'essere votati a non vivere più l'Edipo se non sotto una forma distorta. (XIX, 29 aprile 1959.)

25. Ed ecco a un tempo giustificato, ma approfondito, ciò che in *Amleto* può sembrarci illustrare una forma decadente dell'Edipo, una specie di *Untergang* completa, che risulta ambigua rispetto a ciò [...] che Freud chiama così in ciascuna vita individuale, quando, allorché la descrive con la parola che dà il titolo al suo scritto del 1924<sup>1</sup>, vuole attirare l'attenzione su quello che in fin dei conti è l'enigma dell'Edipo – ossia che non si tratta semplicemente del fatto che il soggetto abbia voluto, desiderato uccidere il padre e violare la madre, ma che questo sia nell'inconscio. Bisogna sapere come questo sia potuto diventare inconscio, e a tal punto che il soggetto, durante un periodo importante della sua vita, il periodo di latenza – origine dei punti di costruzione nell'essere umano di tutto il suo mondo oggettivo –, non se ne occupa più del tutto. Ed egli non se ne occupa più del tutto a tal punto che [...] Freud ammette, per lo meno all'origine della sua articolazione dottrinale, che in un caso ideale, non occuparsene più del tutto dà luogo a un esito felicemente definitivo. [...]

Freud ci dice: il complesso di Edipo entra nel suo *Untergang*, nella sua decadenza, nel suo declino, in quel declino che costituirà una peripezia decisiva per ogni ulteriore sviluppo del soggetto, solo nella misura in cui esso è provato, sperimentato nei due aspetti della sua posizione triangolare: da un lato il soggetto, in quanto rivale del padre, viene colpito, in questo punto concreto, dalla minaccia di castrazione, vale a dire che se vuole occupare il posto del padre sarà castrato; dall'altro, se il soggetto vuole occupare il posto della madre (è letteralmente ciò che dice Freud), perderà ugual-

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Der Untergang des Oedipuskomplexes* (1924), tr. it. *Il tramonto del complesso edipico*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. 10. Si tenga presente che il verbo tedesco *untergehen*, di cui *Untergang* è il sostantivo corrispondente, significa, oltre a tramontare, andare a fondo, naufragare, affondare, crollare, rovinare, declinare.

mente il fallo, dal momento che egli, in questo momento di maturità, di compimento dell'Edipo, ha fatto la scoperta integrale che la donna è castrata. (XIX, 29 aprile 1959.)

26. Quello che colpisce nella tragedia di *Amleto* rispetto alla tragedia edipica, è che dopo la morte del padre, il fallo è sempre lì, ed è per l'appunto Claudio che lo incarna. Il fatto è che Amleto non si preoccupa d'altro che del fallo reale di Claudio, e non ha niente da rimproverare a sua madre se non per l'appunto – il padre appena morto – di essersene riempita, rimandandola, con gesti e parole scotrati, al fatale e fatidico oggetto, qui senza dubbio reale, che sembra essere effettivamente il solo punto attorno a cui ruota il dramma. Riguardo a questa donna, che nella sua natura non ci appare così diversa dalle altre, fatto salvo i sentimenti di umanità che peraltro essa mostra, c'è nella *pièce* qualcosa di assai potente perché essa sia così attaccata al suo compagno. Ora, sembra che sia proprio questo il punto attorno al quale ruota ed esita l'azione di Amleto, il punto in cui, se così si può dire, il suo genio stupito trema davanti a qualcosa di completamente inatteso. Il fatto è che il fallo è in una posizione completamente anomala<sup>1</sup> rispetto alla nostra analisi della posizione edipica. Il fallo, qui propriamente reale, è in quanto tale che si tratta di colpirlo. Sempre, Amleto si arresta. Dice: “Ora potrei farlo a punto”<sup>2</sup> nel momento in cui trova Claudio in preghiera. Questa oscillazione davanti all'oggetto che deve colpire, questa incertezza riguardo a ciò che deve trafiggere – per l'appunto quel legame narcisistico di cui ci parla Freud nel suo testo sul declino dell'Edipo –, è la ragione stessa di quello che fa deviare a ogni istante il braccio di Amleto. Non si può colpire il fallo, perché il fallo stesso, nella misura in cui è reale, non è che un'ombra. Vi prego di tenerlo presente a proposito di ogni sorta di cose strane e paradossali, come quella che ci emozionò tutti all'epoca – chissà perché –: dopo tutto era assolutamente chiaro che Hitler non poteva essere assassinato. Hitler – che rappresenta così bene l'oggetto di cui Freud ci mostra la funzione in quell'omogeneizzazione della folla per identificazione a un oggetto all'orizzonte, a un oggetto x, a un oggetto che non è come gli altri –, non è forse qualcosa che ci permette di cogliere ciò di cui stiamo parlando?

La manifestazione assolutamente enigmatica del significante della potenza come tale: ecco di cosa si tratta. L'Edipo, quando si presenta sotto la forma particolarmente sorprendente nel reale, come in *Amleto*, nel reale del criminale e dell'usurpatore, svia il braccio di Amleto, non perché egli ha paura di quel personaggio che disprezza (*ma*) perché sa che ciò che deve colpire è altra cosa da quello che è lì. Ed è a tal punto vero che due minuti più tardi, quando è arrivato nella camera della

<sup>1</sup> Lacan usa qui un termine della medicina, *ectopique*, ectopico: “detto di organo, struttura anatomica o feto dislocati in sedi diverse da quelle normali”. Ha pertanto il valore di “atopico”.

<sup>2</sup> Atto III, scena 3.

madre, e ha cominciato a rampognarla a più non posso, ode un rumore dietro la tappezzeria e vi si avventa senza guardare. Non so più quale autore ingegnoso abbia fatto notare che è impossibile che creda che sia Claudio, che ha appena lasciato nella stanza accanto, e tuttavia, dopo aver sventrato, scuoiato il malcapitato Polonio, Amleto fa questa riflessione: “Tu sciocco miserabile, temerario, importuno, addio! Io t’avevo scambiato per uno da più di te”<sup>1</sup>. Tutti pensano che abbia voluto uccidere il re, ma davanti al re – parlo di Claudio, il re reale, l’usurpatore – egli alla fine si è arrestato perché voleva averne uno migliore, voleva averlo anche lui nel fiore del suo peccato. Così come appariva in quel momento, non si trattava di questo, non era quello buono...

Ciò di cui si tratta è per l’appunto del fallo, ed è per questo che non potrà mai colpirlo fino al momento in cui, giustamente, non avrà fatto il sacrificio completo, per quanto suo malgrado, di ogni attaccamento narcisistico: allorché è ferito a morte, e lo sa. Solo in quel momento potrà fare l’atto che colpisce Claudio. La cosa è singolare, è evidente, è sorprendente, e, aggiungerei, inscritta in ogni sorta di più piccolo enigma dello stile di Amleto. (XIX, 29 aprile, 1959.)

27. Occorre sapere perché e in che modo Freud ha potuto, all’inizio, fare questa cosa enorme: legare il complesso di castrazione a ciò che un esame attento rivela non essergli affatto solidale, a una funzione dominatrice, crudele, tirannica, una specie di padre assoluto. Si tratta di un mito, certamente. E come tutto quello che Freud ha concepito, è un mito che, miracolosamente, tiene, – tenteremo di spiegare perché. (XXI, 20 maggio 1959.)

28. A differenza del sogno del padre morto da cui siamo partiti quest’anno nella nostra esplorazione – il sogno del padre morto che appare davanti al figlio invaso dal dolore – qui il padre sa che è morto e lo fa sapere al figlio; e ciò che distingue lo scenario, l’articolazione dell’ *Amleto* di Shakespeare dalla storia di Amleto così come appare nella letteratura, è appunto che sono tutti e due soli a saperlo. (XXII, 27 maggio 1959.)

29. La funzione del padre, per il soggetto, in quanto “artefice dei suoi giorni”, come si dice, non è altro che il significante che chiamo la legge della fecondità, dal momento che regola, annoda il desiderio a una legge. A questa significazione fondamentale del fallo, a questa messa in funzione (*fonctionnalisation*) del soggetto in quanto fallo, – a questo inserimento del soggetto nella legge dello scambio definita dalle relazioni fondamentali che regolano le inte(g)razioni<sup>2</sup> del desiderio nella cultura –, si frappono tutta la dialettica del desiderio, in cui si esprime l’essere del soggetto nel pun-

<sup>1</sup> Atto III, scena 4.

<sup>2</sup> Nel testo “intéréactions”, vocabolo inesistente in lingua francese.

to della sua perdita, poiché il soggetto è, e a partire da un certo momento non è più, manca a essere, non può più cogliersi<sup>1</sup>. (XXIV, 10 giugno 1959.)

30. Pertanto, il fantasma dell'ossessivo ha senz'altro un rapporto col godimento – ed è notevole che possa divenirne una delle condizioni –, anche se Freud ci dimostra che la sua struttura è determinata da quel che io chiamo il suo valore d'indice, poiché il fantasma punta a un frammento della storia del soggetto, a qualcosa che s'inscrive nella sua diacronia. Infatti, come dice Freud, il soggetto, in un passato che dunque ha dimenticato, ha visto un rivale (poco importa se dello stesso sesso) subire delle sevizie da parte dell'essere amato, nella circostanza il padre, e ha trovato in questa situazione originale la sua gioia. (XXIV, 10 giugno 1959.)

31. La metafora paterna [...] vi instaura (*nell'oggetto*), nella forma del fallo, una dissociazione che [...] ricopre la forma generale [...] dell'interdetto, ossia: o il soggetto non lo è, o il soggetto non lo ha. Il che significa che se il soggetto lo è, il fallo, – cosa immediatamente illustrata dal suo farsi oggetto del desiderio della madre – ebbene: non lo ha! Vale a dire che non ha il diritto di servirsene, e sta in questo il valore fondamentale della legge detta di proibizione dell'incesto. D'altra parte, se lo ha – avendo dunque realizzato l'identificazione al padre –, ebbene di certo allora, il fallo, non lo è! Ecco ciò che significa, al livello simbolico più radicale, l'introduzione della dimensione dell'Edipo. E tutto quello che verrà elaborato in proposito non potrà che ritornare a questo “o... o” che introduce un ordine a livello dell'oggetto che non si può domandare. (XXV, 17 giugno 1959.)

32. L'ultima volta abbiamo parlato brevemente del modo in cui le cose accadono nel nevrotico. Per la nevrosi il problema passa per la metafora paterna, per la finzione, reale o meno, di colui che gode in pace dell'oggetto nella presa di cosa? Di qualcosa di perverso, poiché questa metafora è la maschera di una metonimia. Dietro questa metafora del padre, come soggetto della Legge, come tranquillo possessore del godimento, si nasconde la metonimia della castrazione. Se guardate da vi-

---

<sup>1</sup> Così come appare testualmente, nella sintassi e nella grammatica, il secondo capoverso di questo passaggio è del tutto incomprensibile. Lo abbiamo pertanto ricostruito completamente: “Si la fonction du père, pour le sujet, en tant qu' "auteur de ses jours" comme on dit, n'est que le signifiant de ce que j'appelle ici la loi de la fécondité pour autant qu'elle règle, qu'elle noue le désir à une loi, effectivement cette signification fondamentale du phallus est ce dont, par toute la dialectique du désir pour autant que le désir, en tant que s'y exprime l'être du sujet au point de sa perte, s'interpose sur le trajet de cette fonctionnalisation du sujet en tant que phallus, de ce par quoi le sujet se présente dans la loi d'échange définie par les relations fondamentales réglant les interréactions du désir dans la culture... c'est pour autant que le sujet est, en tant qu'à partir d'un certain moment il n'est plus, il manque à être, il ne peut plus se saisir.”

cino, vedrete che la castrazione del figlio è qui solo l'esito e l'equivalente della castrazione del padre. (XXVI, 24 giugno 1959.)

33. [...] come tutti i miti indicano a sufficienza, dietro il mistero freudiano del padre primitivo, Crono castra Giove, Giove castra Crono, prima di assurgere alla regalità divina. (XXVI, 24 giugno 1959.)

## Il Seminario, Libro VII, 1959 – 1960, *L'etica della psicoanalisi*<sup>1</sup>

1. Abbiamo infatti a che fare nientemeno che con il fascino della colpa.

Questa colpa, cos'è? Di certo non è la stessa che commette il malato allo scopo di essere punito o di punirsi. Quando parliamo di bisogno di punizione, designiamo sí una colpa, che si trova alla portata di questo bisogno, e che viene cercata per ottenere la punizione. Ma in questo modo veniamo solo rimandati a una colpa piú oscura che invoca quella punizione.

Si tratta forse della colpa che l'opera freudiana indica al suo debutto, l'uccisione del padre, questo grande mito che Freud pone all'origine dello sviluppo della cultura? O si tratta della colpa ancora piú oscura e originaria, di cui Freud arriva a porre il termine alla fine della sua opera, dell'istinto di morte insomma, in quanto l'uomo è profondamente ancorato alla sua temibile dialettica? (I, 18 novembre 1959, p. 4.)

2. Ci troviamo di fronte alla questione di sapere che cosa l'analisi permetta di formulare circa l'origine della morale.

Il suo apporto si riduce forse all'elaborazione di una mitologia piú credibile, piú laica di quella che si pone come rivelata? All'elaborazione cioè della mitologia, in questo caso ricostruita, di *Totem e tabú*, che parte dall'esperienza dell'uccisione originaria del padre, da ciò che la genera e da ciò che a essa si concatena? Da questo punto di vista è la trasformazione dell'energia del desiderio che permette di concepire la genesi della sua repressione, di modo che la colpa in questo caso non è soltanto qualcosa che ci si impone nel suo carattere formale, ma è qualcosa di cui dobbiamo compiacerci – *felix culpa*, visto che è al principio di una superiore complessità a cui la dimensione della civiltà deve la sua elaborazione. (I, 18 novembre 1959, p. 8.)

3. [...] quell'idea datata, nata molto prima della psicoanalisi, secondo cui il bambino è il padre dell'uomo. La formula, citata con rispetto dallo stesso Freud, è di Wordsworth, poeta romantico inglese (II, 25 novembre 1959, p. 29.)

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, Il seminario, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi* (1959 – 1960), Testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Edizione italiana a cura di Giacomo B. Contri, Traduzione di Maria Delia Contri, Revisione della traduzione di Roberto Cavasola, Direzione della traduzione di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994; le citazioni sono tratte dalla seconda edizione, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, a cui si riferiscono i numeri di pagina.

4. Uno di voi, Laplanche per non far nomi, nella sua tesi su Hölderlin<sup>1</sup>, su cui spero che un giorno avremo modo di intrattenerci qui, si interroga e mi interroga su che cosa possa essere tale *Verwerfung*<sup>2</sup> dicendo: si tratta del Nome-di-padre, come nel caso della paranoia, o si tratta del Nome-del-Padre? Se si tratta del primo, ben pochi esempi patologici ci mettono in presenza della sua assenza, del suo rifiuto effettivo. Se è il Nome-del-Padre, non entriamo forse in una serie di difficoltà per il fatto che c'è sempre qualcosa di significato per il soggetto, legato all'esperienza, sia essa presente o assente, di quel qualcosa che, a un qualche titolo, in una qualche misura, è venuto a occupare quel posto per lui? (V, 16 dicembre 1959, pp. 76 – 77.)

5. [...] Freud designa nell'interdizione dell'incesto il principio della legge primordiale di cui gli altri sviluppi culturali non sono altro che le conseguenze e le ramificazioni – e nello stesso tempo egli identifica all'incesto il desiderio più fondamentale.

Claude Lévi-Strauss conferma senza dubbio nel suo studio magistrale<sup>3</sup> il carattere primordiale della Legge come tale, vale a dire l'introduzione del significante e della sua combinatoria nella natura umana mediante le leggi del matrimonio regolato da un'organizzazione degli scambi che egli qualifica come strutture elementari - in quanto per la scelta del congiunto vengono date alcune indicazioni preferenziali, in quanto cioè viene introdotto nel matrimonio un ordine, creando così una nuova dimensione a fianco di quella dell'ereditarietà. Ma pur facendo questo, e pur girando a lungo intorno alla questione dell'incesto per spiegarci che cosa renda necessaria la sua proibizione, egli si limita a indicarci le ragioni per cui il padre non sposa la figlia: bisogna che le figlie vengano scambiate. Ma perché il figlio non va a letto con sua madre? Qui qualcosa resta velato.

Ovviamente fa piazza pulita delle spiegazioni che si basano sulla pretesa pericolosità degli effetti biologici di incroci troppo stretti. Egli dimostra come, mentre sono ben lungi dal prodursi quegli effetti della ricomparsa del carattere recessivo a proposito di cui si potrebbe temere che comportino elementi di degenerazione, una simile endogamia viene correntemente impiegata in tutti i rami dell'allevamento per migliorare una razza, vegetale o animale che sia. È nell'ordine della cultura che

<sup>1</sup> Jean Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, PUF, Paris, 1961; [tr. it. *Hölderlin e la questione del padre*, Borla, Roma 1992].

<sup>2</sup> La *Verwerfung* (tradotta da Lacan col termine giuridico di *forclusion*, “preclusione”) ossia il non-avvento del significante del Nome-del-Padre, la cui operazione è di metaforizzare il desiderio della Madre, è per Lacan la condizione della psicosi

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Parigi 1947; [trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969].

la legge opera. La legge ha come conseguenza di escludere sempre l'incesto fondamentale, l'incesto figlio-madre, che è quello su cui Freud mette l'accento.

Questo punto centrale rimane anche quando tutto ciò che gli sta attorno ha trovato una giustificazione. Se si legge con attenzione il testo di Lévi-Strauss si vede bene che è il punto più enigmatico, il punto più irriducibile tra natura e cultura. (V, 16 dicembre 1959, pp. 79 – 80.)

6. Per cogliere appieno la posizione di Freud sul Padre, bisogna essere andati a cercare l'articolazione del pensiero di un Lutero, quando si è fatto saltare la mosca al naso da Erasmo, il quale, non senza essersi fatto tirare le orecchie Dio sa per quanti anni, aveva finalmente pubblicato il suo *De libero arbitrio* per ricordare a quel pazzo furioso e agitato di Wittenberg che tutte le autorità cristiane, dalle parole del Cristo a san Paolo, Agostino e a tutta la tradizione dei Padri, facevano pensare che le opere, le buone opere, non è che fossero proprio un bel niente, e che, insomma, la tradizione dei filosofi, quella del Sommo Bene, non era da gettare alle ortiche.

Lutero, fino a quel momento molto riservato nei riguardi della persona di Erasmo, pur covando una certa ironia nei suoi confronti, pubblica allora il *De servo arbitrio*, per mettere in evidenza il carattere radicalmente cattivo del rapporto che l'uomo intrattiene con l'uomo, nonché con ciò che sta al cuore del suo destino, quel *Ding*, quella *causa*, che l'altro giorno designavo come analoga a ciò che Kant indica all'orizzonte della sua *Ragion pratica* - al punto che ne è il pendant. Volendo inventare un termine di cui vi prego di perdonare la greccità approssimativa, è la *causa pathomenon*, la *causa* più fondamentale della passione umana.

Ecco cosa scrive Lutero: l'odio eterno di Dio contro gli uomini, e non solo contro le manchevolezze e contro le opere di una libera volontà, ma bensì un odio che esisteva prima ancora che il mondo fosse creato. [...] Questo odio che esisteva ancor prima che il mondo fosse creato, e che è relativo al rapporto esistente tra una certa incidenza della legge come tale e una certa concezione di *das Ding* come problema radicale e in fondo come problema del male - credo che non vi sfugga come sia esattamente ciò con cui Freud ha a che fare quando la questione che egli pone sul Padre lo porta a farci vedere in lui il tiranno dell'orda, colui contro cui si è diretto il crimine originario introducendo per ciò stesso l'ordine, l'essenza e il fondamento del dominio della legge.

Non riconoscere la filiazione o la paternità culturale che c'è tra Freud e una certa svolta del pensiero - manifesta nel punto di frattura che si situa verso l'inizio del XVI secolo, ma le cui onde si estendono potentemente sino alla fine del XVII - equivale a misconoscere del tutto a quale genere di problemi si rivolga l'interrogazione Freudiana. (VII, 13 gennaio 1960, pp. 114 – 115.)



7. Freud ci ha lasciato di fronte al problema di un rinnovarsi dell'apertura beante rispetto a *das Ding* che è proprio dei religiosi e dei mistici, nel momento in cui non potevamo più in nessun modo metterlo sotto la garanzia del Padre. (VII, 13 gennaio 1960, p. 118.)

8. L'idea di creazione è consustanziale al vostro pensiero. Voi non potete pensare, nessuno può pensare, se non in termini creazionistici. Quello che credete essere il modello più familiare del vostro pensiero, ossia l'evoluzionismo, è, in voi come in tutti i vostri contemporanei, una forma di difesa, di abbarbicamento a ideali religiosi che vi impediscono di vedere quel che succede nel mondo attorno a voi. Ma il fatto che siete presi, come tutti, che lo sappiate o meno, nella nozione di creazione non comporta che il Creatore sia per voi in una posizione chiara.

È chiaro che Dio è morto. E quel che Freud esprime, dall'inizio alla fine, nel suo mito - poiché Dio è venuto fuori dal fatto che il Padre è morto, ciò significa senza dubbio che ci siamo accorti che Dio è morto, ed è per questo che Freud ci ragiona sopra con tanta fermezza. Ma d'altronde, poiché Dio rinvia al Padre morto all'origine, anche lui è morto da sempre. La questione del Creatore in Freud è quindi di sapere da che cosa debba esser fatto dipendere ai giorni nostri ciò che continua a esercitarsi di quest'ordine. (IX, 27 gennaio 1960, p. 150)

9. Stupisce pure che Freud non possa fare a meno di spingere fino all'esame dell'azione di Mosè la sua meditazione sulle origini della morale. Quando leggerete quell'opera sorprendente che è *Mosè e il monoteismo*, vedrete come Freud non possa impedirsi di mostrare la duplicità del suo riferimento, di quello che vi ho mostrato nel corso di questi anni essere il riferimento essenziale, ossia il Nome-del-Padre nella sua funzione significante.

Formalmente, egli fa intervenire il ricorso strutturante alla potenza paterna come una sublimazione. Nello stesso testo in cui pone all'orizzonte il trauma primordiale dell'uccisione del padre sottolinea, e senza curarsi della contraddizione, che questa sublimazione sorge in una data storica sulla base dell'apprensione visibile, percepibile che colei che genera è la madre. C'è, egli ci dice, un vero progresso nella spiritualità ad affermare la funzione del padre, ossia di colui di cui non si è mai certi. Tale riconoscimento implica tutta un'elaborazione mentale. Introdurre come primordiale la funzione del padre rappresenta una sublimazione. Ma, chiede Freud, come concepire questo salto, questo progresso, dato che, per introdurlo, bisogna che si manifesti già qualcosa che istituisce dal di fuori la sua autorità e la sua realtà?

Lui stesso sottolinea l'impasse costituita dal fatto che vi sia la sublimazione, ma che tale sublimazione non la si possa motivare storicamente se non per mezzo del mito a cui egli ricorre. Ed è allora che la funzione di mito diventa del tutto evidente. A dire il vero, questo mito non è altro che

ciò che si iscrive nella realtà spirituale più tangibile del nostro tempo, ossia la morte di Dio. È in funzione della morte di Dio che l'uccisione del padre che la rappresenta nel modo più diretto è introdotta da Freud come un mito moderno. (XI, 10 febbraio 1960, p. 169 – 170.)

10. Ebbene, di fronte a persone supposte incapaci di dissociarsi da un certo messaggio che interessa la funzione del Padre, essendo essa al centro dell'esperienza che si definisce come religiosa, ho potuto affermare in tutta tranquillità che a tal proposito *Freud*, come mi sono espresso in un sottotitolo che ha un po' sconcertato, *fa il peso esatto*<sup>1</sup>. (XIII, 16 marzo 1960, p. 202.)

11. Abbiamo la dissociazione del Mosè razionalista dal Mosè ispirato, oscurantista; di cui si parla appena. Ma, basandosi sull'esame delle tracce storiche, Freud riesce a trovare una spiegazione della via seguita dal messaggio del Mosè razionalista solo nel fatto che questo messaggio si è trasmesso nell'oscurità, ossia nel fatto che tale messaggio si è collegato, nella rimozione, all'assassinio del Grand'Uomo. Ed è appunto per questa via, ci dice Freud, che ha potuto essere veicolato, conservato in una condizione di efficacia che possiamo valutare nella storia. È impressionante quanto ciò sia prossimo alla tradizione cristiana - è in quanto l'assassinio primordiale del Grand'Uomo riemerge in un secondo assassinio che, in certo qual modo, lo traduce e lo porta alla luce, quello del Cristo, che il messaggio monoteista si compie. È perché la maledizione segreta dell'assassinio del Grand'Uomo, che a sua volta ha potere solo in quanto risuona sullo sfondo dell'assassinio inaugurale dell'umanità, quello del padre primitivo, è perché tutto ciò viene finalmente alla luce, che si compie quella che bisogna pur chiamare, perché così si trova nel testo di Freud, la redenzione cristiana.

Solo questa tradizione prosegue fino al suo termine l'opera di rivelare di che cosa si tratti nel crimine primitivo della legge primordiale.

Come non constatare, dopo di ciò, l'originalità della posizione freudiana rispetto a tutto quello che esiste in materia di storia delle religioni? (XIII, 16 marzo 1960, pp. 205 – 206.)

12. Affinché qualcosa dell'ordine della legge venga veicolato, bisogna dunque che passi per la via tracciata dal dramma primordiale articolato in *Totem e tabù*, ossia dall'assassinio del padre e dalle sue conseguenze, dall'assassinio, all'origine della cultura, di quella figura di cui non si può dire davvero nulla - temibile, temuta, a anche dubbia figura dell'onnipotente personaggio, per metà animale, dell'orda primordiale, ucciso dai suoi figli. A seguito di tale assassinio - articolazione su cui non ci si ferma mai abbastanza - si instaura un consenso inaugurale che è un tempo essenziale

<sup>1</sup> Cfr. Più sotto, p. 41, nota 1.

nell'istituzione della legge, che Freud con grande arte lega appunto all'assassinio del padre, identificandola con l'ambivalenza che fonda allora il rapporto del figlio con il padre, e cioè con il ritorno dell'amore dopo il compimento dell'atto.

Tutto il mistero sta in questo atto. Esso è fatto per velarci che non solo l'assassinio del padre non apre la via al godimento che la sua presenza era ritenuta interdire, ma anzi ne rinforza l'interdizione. Sta tutto qui, e sta proprio qui, nel fatto come nella spiegazione, la faglia. Una volta tolto di mezzo l'ostacolo con la modalità dell'assassinio, il godimento resta nondimeno interdetto e, per di più, l'interdizione è rafforzata.

La faglia dell'interdizione è dunque sostenuta, articolata, resa visibile dal mito, ma allo stesso tempo viene da esso profondamente camuffata. Ed ecco perché la cosa importante di *Totem e tabù* è che si tratta di un mito, e, come si è detto, forse dell'unico mito di cui l'epoca moderna sia stata capace. Ed è Freud che l'ha inventato. (XIII, 16 marzo 1960, pp. 207 – 208.)

13. Tant'è che arriviamo a formulare che una trasgressione è necessaria per accedere al godimento, e che, riprendendo san Paolo, è appunto a questo che serve la Legge. La trasgressione nel senso del godimento si compie solo facendo leva sul principio contrario, sulle forme della Legge. Se le vie che portano al godimento hanno in se stesse qualcosa che tende a smorzarsi, a essere impraticabile, è l'interdizione a servire per così dire da fuoristrada, da autocingolato, per uscire da quelle tortuosità che, girando in tondo, riportano continuamente l'uomo nel solco di una soddisfazione scarsa e calpestate. [...]

Bisognava che il peccato avesse la Legge affinché, dice san Paolo, egli potesse diventare smisuratamente peccatore - niente dice che vi pervenga, ma può prevedere di diventarlo.

Intanto, vediamo qui il nodo stretto del desiderio e della Legge. In conseguenza del quale l'ideale di Freud è quell'ideale temperato di onestà che possiamo chiamare, dando alla parola il suo senso idilliaco, onestà patriarcale. Il padre di famiglia vi interviene come figura strappalacrime a piacimento, così com'è proposta da un certo ideale umanitario che vibra in qualche commedia borghese di Diderot, o anche nelle figure di cui si compiacciono le incisioni del XVIII secolo. Questa onestà patriarcale è ritenuta darci la via d'accesso più misurata a desideri temperati, normali. (XIII, 16 marzo 1960, pp. 208 – 209.)

14. Se il mito dell'origine della Legge si incarna nell'assassinio del padre, è da qui che sono usciti i prototipi che vengono successivamente chiamati l'animale totem, poi il tal dio, più o meno potente e geloso, e infine il dio unico, Dio Padre. Il mito dell'assassinio del padre è appunto il mito di un'epoca per la quale Dio è morto.

Ma se Dio è morto per noi, è perché lo è da sempre, ed è proprio questo che Freud ci dice. Dio è stato il padre solo nella mitologia del figlio, quella cioè del comandamento che ordina di amare, lui, il padre, e poi nel dramma della passione che ci mostra che c'è una resurrezione dopo la morte. Ossia che l'uomo che ha incarnato la morte di Dio è sempre presente. È sempre lì con il comandamento che ordina di amare Dio. Davanti a questo Freud si ferma, e si ferma nello stesso tempo - la cosa è articolata nel *Disagio della civiltà* - davanti all'amore per il prossimo, che a noi sembra qualcosa di insormontabile, e persino di incomprendibile. (XIII, 16 marzo 1960, p. 209.)

15. Quanto ho articolato la volta scorsa riguardo alla morte di Dio Padre ci porterà oggi a un'altra questione, che vi mostrerà come Freud si collochi senza ambagi al centro della nostra esperienza autentica. Lungi dal cercare scappatoie in generalizzazioni riguardanti la funzione religiosa nell'uomo, egli si occupa infatti della modalità con cui essa ci si presenta, ossia del comandamento che nella nostra civiltà si articola come l'amore del prossimo. (XIV, 23 marzo 1960, p. 211.)

16. [...] se questo Dio-sintomo, questo Dio sia totem che tabù merita che ci si soffermi sulla pretesa di farne un mito, è perché egli è stato il veicolo del Dio verità. È per suo tramite che ha potuto venire in luce la verità su Dio, ossia che Dio è stato realmente ucciso dagli uomini e che, la cosa essendosi riprodotta, l'assassinio primitivo è stato riscattato. La verità ha trovato la sua strada mediante colui che la Scrittura chiama indubbiamente il Verbo, ma anche il Figlio dell'Uomo, confessando così la natura umana del Padre.

Freud non trascura il Nome-del-Padre. Al contrario, ne parla molto bene in *Mosè e il monoteismo* - in un modo certo contraddittorio agli occhi di chi non prendesse *Totem e tabù* per quel che è, ossia per un mito -, dicendo che nella storia umana il riconoscimento della funzione del Padre è una sublimazione essenziale all'apertura di una spiritualità, la quale rappresenta come tale una novità, un passo avanti nell'apprensione della realtà mentale. Freud non trascura nemmeno il padre reale, tutt'altro. Secondo lui, è auspicabile che nel corso di ogni avventura del soggetto sia, se non il Padre come un Dio, perlomeno un buon padre. Vi leggerò un giorno un passo di Freud in cui egli parla con un accento quasi tenero del carattere squisito di quell'identificazione virile che deriva dall'amore per il padre, e del suo ruolo nella normalizzazione del desiderio. Ma un tale effetto si produce nella sua modalità favorevole solo nella misura in cui è tutto in ordine dal lato del Nome-del-Padre, ossia dal lato del Dio che non esiste. Ne risulta, per il buon padre, una posizione particolarmente difficile: per certi versi è un personaggio zoppicante.

Lo sappiamo fin troppo bene nella pratica, ed è peraltro quel che articola il mito di Edipo - benché ci mostri anche che tali ragioni sarebbe meglio che il soggetto, per parte sua, le ignorasse. (XIV, 23 marzo 1960, p. 213 – 214.)

17. Essendo il primo a demistificare la funzione del Padre, Freud, lo dico *en passant*, non poteva essere un buon padre. Non voglio insistere oggi su questo aspetto, che percepiamo nella sua biografia e che potrebbe costituire l'oggetto di un capitolo speciale. Ci basti catalogarlo per quel che era, un borghese che il suo biografo e ammiratore Jones chiama *uxorioso*<sup>1</sup>. Tutti sanno che non è questo il padre modello.

Del resto, laddove è veramente il padre, il padre di noi tutti, il padre della psicoanalisi, che cos'ha fatto se non lasciarla nelle mani delle donne, e forse anche di maestri stolti? (XIV, 23 marzo 1960, p. 214.)

18. *Amleto* non è affatto il dramma dell'impotenza del pensiero nei confronti dell'azione. Perché mai, alle soglie dei tempi moderni, *Amleto* testimonierebbe di una speciale debilità dell'uomo nell'affrontare l'azione? Non sono così tetro e niente ci obbliga a esserlo, se non un cliché della decadenza, in cui anche Freud cade quando paragona i diversi atteggiamenti di *Amleto* e di Edipo rispetto al desiderio.

Non credo che il dramma di *Amleto* risieda in una simile divergenza tra l'azione e il pensiero, e nemmeno il problema dell'estinzione del suo desiderio. Ho cercato di dimostrarvi come la singolare apatia di *Amleto* dipenda dal movente dell'azione stessa, come sia nel mito scelto che dobbiamo trovarne i motivi, come sia nel rapporto con il desiderio della madre e con la conoscenza del padre riguardo alla propria morte che dobbiamo individuare la fonte. E per fare un passo in più, vi designo qui il luogo in cui la nostra analisi dell' *Amleto* converge con quella in cui vi conduco, della seconda morte.

Non dimenticate uno degli effetti in cui si riconosce la topologia che vi delinea. Se *Amleto* si ferma al momento di uccidere Claudio, è perché si preoccupa del punto preciso che cerco di definire: non gli basta ucciderlo, vuole per lui la tortura eterna dell'inferno. Convinti di avere ormai chiuso con l'inferno, riteniamo forse disonorevole farlo entrare un po' nell'analisi di un testo? Anche se non ci crede più di noi all'inferno, anche se non ne è sicuro, visto che si interroga - *Dormire, sogna-*

---

<sup>1</sup> Termine che si trova attualmente solo nella lingua inglese (*uxorious*) nel significato di troppo tenero, sottomesso alla moglie. Si diceva un tempo di un padre di famiglia che lasciava il governo dei figli e della casa alla moglie.

*re forse* -, resta nondimeno che Amleto si ferma nel suo atto perché vuole che Claudio vada all'inferno. (XIX, 25 maggio 1960, p. 294.)

19. Jones, per esempio, ha forse espresso meglio di altri l'alibi morale, che ha chiamato *moralisches Entgegenkommen*, ossia la compiacenza dell'esigenza morale. Egli mostra infatti come molto spesso, in ciò che l'uomo si impone come doveri, non ci sia altro che il timore dei rischi cui si va incontro se non ce li si impone. Bisogna pur chiamare le cose con il loro nome e non basta metterci dietro un triplo velo analitico perché ciò voglia dire qualcos'altro da questo: quel che l'analisi articola è che, in fondo, è piú comodo subire l'interdetto che incorrere nella castrazione.

Cerchiamo ancora solo un tantino di snebbiarci il cervello [...] che cosa vuol dire che il superio si produce, secondo Freud, al momento del declino dell'Edipo? [...] Che nasca al declino dell'Edipo vuol dire che il soggetto ne incorpora l'istanza.

Questo dovrebbe mettervi sulla buona strada. In un articolo celebre che si chiama *Lutto e melanconia*, Freud dice anche che il lavoro del lutto si applica a un oggetto incorporato, a un oggetto al quale, per una ragione o per un'altra, non si vuole tanto bene. A questo essere amato che teniamo in così gran conto nel nostro lutto non rivolgiamo soltanto lodi, non foss'altro per la mascalzonata che ci ha fatto lasciandoci. Allora, se incorporiamo il padre per essere così cattivi con noi stessi, è forse perché a questo padre abbiamo molti rimproveri da fare.

È qui che le distinzioni a cui vi ho introdotto gli anni scorsi possono servirvi. La castrazione, la frustrazione e la privazione sono cose differenti. Se la frustrazione è affar proprio della madre simbolica, il responsabile della castrazione, a leggere Freud, è il padre reale, e a livello della privazione è il padre immaginario. Cerchiamo di vedere bene la funzione dell'uno e dell'altro di questi elementi al declino dell'Edipo e nella formazione del superio. Forse questo ci porterà un po' di chiarezza [...] nel momento in cui prendiamo in considerazione da una parte il padre come castratore e, dall'altra, il padre come origine del superio. La distinzione è essenziale in tutto ciò che Freud ha articolato, innanzitutto sulla castrazione, quando si è messo a sillabarla, dando luogo a un fenomeno veramente stupefacente visto che la cosa non era mai stata nemmeno accennata prima di lui.

Il padre reale, ci dice Freud, è castratore. In che senso? Per la sua presenza di padre reale, come colui che si dà da fare con il personaggio nei confronti del quale il bambino è in rivalità con lui: la madre. Che sia o no così nell'esperienza, nella teoria non c'è il minimo dubbio che sia così: il padre reale è promosso a Grande Scopatore - e non davanti al Padreterno, credetemi, che non sta lì a contare i colpi. Solo che questo padre reale e mitico non si eclissa forse al declino dell'Edipo dietro a colui che il bambino, all'età comunque in là di cinque anni, può benissimo aver già scoperto? Intendo dire il padre immaginario, il padre che ce l'ha - mentre lui, il ragazzino, così poco in arnese!

[...] non sta qui la sfumatura? Non è attorno all'esperienza della privazione fatta dal bambino piccolo - non tanto perché è piccolo quanto perché è uomo -, non è forse attorno a ciò che è per lui privazione che si accende e viene forgiato il lutto del padre immaginario? Ossia di un padre che è veramente qualcuno? L'eterno rimprovero che nasce allora, in un modo più o meno definitivo e ben formato, resta fondamentale nella struttura del soggetto. È il padre immaginario, e non il padre reale, a costituire il fondamento dell'immagine provvidenziale di Dio. E la funzione del superio, in ultima analisi, nella sua prospettiva ultima, è odio di Dio, rimprovero a Dio di aver fatto così male le cose.

Tale è, credo, la vera struttura dell'articolazione del complesso di Edipo [...]; potrete vedere con questa chiave quel che Jones vuol veramente dire quando parla del rapporto tra odio, timore e senso di colpa a proposito della genesi del superio. (XXIII, 29 giugno 1960, pp. 355 – 357.)

20. Per riprendere il nostro discorso diciamo: magari piacesse al cielo che il dramma avvenisse al livello sanguinoso della castrazione, e che il povero piccolo uomo, come Crono Urano, inondasse del suo sangue il mondo intero.

Tutti sanno che questa castrazione è all'orizzonte e, beninteso, non si produce mai da nessuna parte. Ciò che si effettua è in relazione al fatto che di quell'organo, di quel significante, il piccolo uomo è un supporto piuttosto misero e che ne appare anzitutto privo. È qui che possiamo intravedere la comunanza del suo destino con quel che prova la bambina, la quale si iscrive in questa prospettiva in modo molto più chiaro.

Si tratta qui della svolta in cui il soggetto si accorge molto semplicemente, lo sanno tutti, che suo padre è un idiota, o in certi casi anche un ladro, o semplicemente un poveraccio, o di solito un vecchio decrepito, come nel caso di Freud. Un vecchio decrepito senza dubbio molto simpatico e buono costui, che però ha dovuto trasmettere suo malgrado, come tutti i padri, le pressioni di quelle che vengono chiamate le antinomie del capitalismo: ha lasciato Freiberg, dove non c'era più niente da fare, per installarsi a Vienna, ed è una cosa che non passa inavvertita alla mente di un bambino, anche se ha solo tre anni. Ed è appunto perché Freud amava suo padre che fu necessario che gli restituisse una statura, al punto da dargli la taglia da gigante dell'orda primitiva.

Non è quel che risolve le questioni di fondo, non è la questione essenziale, come ci dimostra la storia di Edipo. Se Edipo è un uomo completo, se Edipo non ha il complesso di Edipo, è perché nella sua storia non c'è affatto padre. Colui che gli ha fatto da padre è il padre adottivo. E siamo tutti a questo punto, miei buoni amici, perché dopo tutto *pater is est quem iustae nuptiae demonstrant*, che è come dire che il padre è colui che ci ha riconosciuto. Noi ci troviamo fondamentalmente allo stesso punto di Edipo, anche se non lo sappiamo. Quanto al padre che Edipo ha conosciuto, non è altro, per l'appunto, come il mito di Freud indica, che il padre una volta morto.

Dunque è questa, come vi ho indicato mille volte, la funzione del padre. La sola funzione del padre, nella nostra articolazione, è di essere un mito, sempre e unicamente il Nome-del-Padre, ossia nient'altro che il padre morto, come Freud ci spiega in *Totem e tabù*. Ma beninteso, perché ciò sia pienamente sviluppato, bisogna che l'avventura umana, perlomeno per accenni, venga spinta fino al suo termine, ossia che venga esplorata la zona in cui Edipo avanza dopo essersi strappato gli occhi. (XXIII, 29 giugno 1960, pp.357 – 358.)



## Complemento

### Conferenze pronunciate alla Facoltà universitaria di Saint-Louis, Bruxelles, il 9 e 10 marzo 1960<sup>1</sup>

1. E non posso fare a meno di sottolineare, di dare rilievo a questa condizione; sorpreso che nessun critico, nessun commentatore di Freud abbia fatto apparire nel suo carattere imponente che la preoccupazione, la meditazione di Freud riguardo alla funzione, al ruolo, alla figura, del Nome del Padre, così come ogni suo riferimento etico, ruotano intorno alla tradizione propriamente giudeo-cristiana, e si articolano interamente in essa.

Leggete l'opuscolo intitolato *Mosè e il monoteismo*, libro su cui si conclude la meditazione di Freud alcuni mesi prima della sua morte, libro che lo consumava, e che pure lo preoccupava già da molti anni, libro che è il termine e il compimento di ciò che comincia con la fondazione, la creazione del complesso di Edipo e si prolunga in quel libro così mal compreso, così mal criticato che s'intitola *Totem e tabù*. Vedrete allora che vi si staglia una figura che concentra su di sé l'amore e l'odio, figura magnificata, figura magnifica, segnata da uno stile di crudeltà attiva e subita<sup>2</sup>. (p. 15.)

---

<sup>1</sup> Si tratta delle due conferenze pronunciate da Jacques Lacan rispettivamente il 9 e 10 marzo 1960 a Bruxelles, su invito della Facoltà universitaria di Saint-Louis: *Freud, concernant la morale, fait le poids correctement*, e *La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?* Lacan, infatti, nella seduta del 16 marzo 1960 del Seminario *L'etica della psicoanalisi*, afferma: "Avevo davanti un pubblico certamente assai vasto e che mi aveva fatto un'ottima impressione, convocato dall'invito di un'Università cattolica — il che, di per sé, vi spiegherà perché io abbia parlato loro innanzitutto di ciò che in Freud ha a che fare con la funzione del Padre." (cfr. p. 215 dell'edizione italiana Einaudi). Il testo delle conferenze è stato pubblicato sulla rivista della École Belge de Psychoanalyse, *Psychoanalyse*, n° 4, 1986, pp. 163-187, con i seguenti titoli, estratti da frasi pronunciate da Lacan nel corso dei suoi interventi: "*À cette place, je souhaite qu'acheve de se consumer ma vie...*" e "*...Il me faudrait ajouter «No»*". Nel 2005 nella collana *Champ Freudien* di Seuil le conferenze sono state pubblicate, per la cura di Jacques-Alain Miller, con il titolo "*Discours aux catholiques*": Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Seuil, Paris 2005 [tr. it. *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006]. Gli estratti qui riprodotti in una nostra traduzione si basano sul testo pubblicato su *Psychoanalyse*, n° 4, — liberamente disponibile nell'archivio o nella biblioteca di numerosi siti Web che si richiamano all'insegnamento di Lacan, per esempio: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php/> ; <http://aejcpp.free.fr/lacan/> ; il testo integrale delle conferenze è disponibile su: [http://www.lacan-con-freud.it/lacaniana/traduzioni/lacan\\_conferenze\\_bruxelles.pdf](http://www.lacan-con-freud.it/lacaniana/traduzioni/lacan_conferenze_bruxelles.pdf); a questa edizione si riferiscono i numeri di pagina.

<sup>2</sup> L'*omissis* si riferisce alla figura del Padre primordiale di *Totem e tabù*.

2. Freud, nella vita quotidiana, lo vedo molto poco padre. Credo che non abbia vissuto il dramma edipico se non sul piano dell'orda analitica. Egli era, come dice da qualche parte Dante, credo, la Madre Intelligenza. (p. 15.)

3. La riflessione di *Totem e Tabù*, intorno a cui ruota la funzione dell'oggetto fobico, è di mettere quest'ultimo sulla via della funzione del Padre, che costituisce un punto girevole tra la preservazione del desiderio — il principio della sua onnipotenza (e non, come si scrive in una certa tradizione dell'analisi, non senza inconvenienti, dell'onnipotenza del pensiero) — e il principio, a esso correlato, di un interdetto che colpisce il desiderio. I due principi aumentano e diminuiscono insieme, benché i loro effetti siano differenti: [1] l'onnipotenza del desiderio genera il timore e la difesa che ne consegue nel soggetto; [2] l'interdizione scaccia l'enunciato — l'enunciato del desiderio — dal soggetto per farlo passare a un Altro, a quell'inconscio che non sa niente di ciò che sostiene la sua enunciazione. (p. 16.)

4. Il Padre interdice il desiderio efficacemente — è quel che ci insegna *Totem e tabù* — solo perché è morto, e, aggiungerò, perché lui stesso non lo sa; intendete: che è morto. È questo il mito che Freud propone all'uomo moderno, in quanto l'uomo moderno è colui per il quale Dio è morto; intendiamo: che crede di saperlo. Perché Freud si avventura in un simile paradosso? Per spiegare che il desiderio sarà ancora più minaccioso, e pertanto l'interdizione più necessaria e più dura: se Dio è morto più niente è permesso. (p. 16.)

5. Il tramonto del complesso edipico è il lutto del Padre, ma la sua liquidazione ha un seguito duraturo: l'identificazione che porta il nome di Super-io. Il Padre non amato diventa l'identificazione che viene subissata di rimproveri verso se stessi. Ecco quello che Freud ci consegna, ritrovando, attraverso i mille reticoli della sua testimonianza, un mito antichissimo, che fa dipendere ciò che ha guastato completamente la terra da qualcosa di ferito, di perduto, di castrato in un re arcano. (p. 16.)

6. È necessario seguire in dettaglio ciò che rappresenta la funzione del Padre in tutto il suo peso. Occorre introdurre le distinzioni più precise riguardo a ciò che ho chiamato l'insistenza simbolica — il Padre che proclama, sede della legge articolata dove si situa quello scarto [*déchet*] di devianza, di *deficit*, attorno a cui si chiarisce la struttura della nevrosi — e, d'altra parte, qualcosa che la psicoanalisi contemporanea trascura costantemente, mentre era ovunque sensibile e viva per Freud; mi riferi-

sco all'incidenza del Padre reale, che per quanto buona o addirittura benefica, in funzione di questa struttura può determinare degli effetti devastanti, malefici. (p. 17.)

7. Il valore "sublimatorio", se così posso esprimermi, della funzione del Padre, è sottolineato, nei suoi propri termini, nel momento stesso in cui appare la forma propriamente verbale, o addirittura poetica, come sua conseguenza, poiché è alla tradizione dei profeti che (*Freud*) attribuisce il compito di fare progressivamente affiorare, nella storia di Israele, nel corso dei secoli, il ritorno di un monoteismo rimosso da una tradizione sacerdotale più formalista. Questo ritorno prepara in immagine [*en image*], e secondo le Scritture, l'attentato contro il Padre primordiale nel dramma della redenzione, dove questo attentato diviene patente. È sempre Freud che scrive. (p. 18.)

## Il Seminario, Libro VIII, 1960 – 1961, *Il transfert*<sup>1</sup>

1. Il dio cristiano, che come vi ho detto è a metà strada fra teogonia e ateismo, dal punto di vista della sua organizzazione interna, questo dio trino, uno e tre, che cos'è se non l'articolazione radicale della parentela come tale, in ciò che essa ha di più irriducibilmente e misteriosamente simbolico? Il rapporto più nascosto e - come dice Freud - il meno naturale, il più puramente simbolico è il rapporto padre-figlio. E il terzo termine è lì presente con il nome di amore. (IV, 7 dicembre 1960, p. 59.)

2. Se Freud riconosce la sua scoperta e il suo ambito nella tragedia di Edipo non è per il fatto che Edipo ha ucciso il padre e neppure perché desidera giacere con la madre. Un mitologo molto divertente, Robert Graves [...] crede di poter fare lo spiritoso sul mito di Edipo<sup>2</sup>. Perché Freud, si chiede, non va a cercare il suo mito presso gli Egizi dove l'ippopotamo è famoso perché si congiunge con la madre e schiaccia il padre? Perché non lo ha chiamato il complesso dell'ippopotamo? E crede, così, di aver assestato una bella stoccata alla frottola della mitologia freudiana.

Ma Freud non ha scelto Edipo per questo motivo. Ben altri eroi che Edipo sono il luogo di questa combinazione basilare. Il motivo per cui Freud ritrova la sua figura fondamentale nella tragedia di Edipo sta *nell'egli non sapeva* di avere ucciso il padre e di giacere con la madre. (VII, 11 gennaio 1961, p. 111.)

3. [...] quando si dice *padre*, che cosa è implicato? Non si tratta di un padre reale, cioè di sapere chi egli abbia come figlio, ma del fatto che, quando si parla di un padre, si parla obbligatoriamente di un figlio. Il padre è, per definizione, padre del figlio in quanto padre. *Ritengo che mi diresti, se tu volessi rispondere correttamente, che il padre è, certo, padre di un figlio o di una figlia.* Siamo qui sul terreno peculiare della dialettica socratica che consiste nell'interrogare il significante nella sua coerenza di significante. (VIII, 18 gennaio 1961, pp. 129 - 130.)

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, Il seminario, Libro VIII, *Il transfert* (1960 – 1961), Testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Edizione italiana a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008. Il titolo integrale di questo seminario, stabilito da Lacan stesso, è: *Il transfert nella sua disparità soggettiva, nella sua pretesa situazione, nelle sue escursioni tecniche.*

<sup>2</sup> Cfr. R. Graves, *The Greek Myths*, Penguin, London 1955; trad. it. *I miti greci*, Longanesi, Milano 1983.

(Commento della cosiddetta "trilogia tragica dei Coûfontaine" di Paul Claudel, composta da L'ostaggio, Il pane duro, Il padre umiliato<sup>1</sup>.)

4. [...] il Padre supremo, il papa, la cui presenza nel dramma sarà definita letteralmente come quella del rappresentante sulla terra del Padre celeste. (XIX, 3 maggio 1961, p. 299.)

5. [...] ella (*Sygne de Coûfontaine*) si trova a essere la chiave di quel momento storico in cui il Padre di tutti i fedeli verrà, o non verrà, consegnato ai suoi nemici. (XIX, 3 maggio 1961, p. 302.)

6. Qui, siamo al di là di ogni senso. Il sacrificio di *Sygne de Coûfontaine* sfocia solo nella derisione assoluta dei suoi fini. Il vecchio che doveva essere sottratto alle grinfie di Turelure ci verrà rappresentato fino alla fine della trilogia, lui che è il Padre supremo dei fedeli, come un Padre impotente, il quale, a fronte dei nuovi ideali che avanzano, non ha nient'altro da offrire se non la vana ripetizione delle formule tradizionali, ma senza forza alcuna. La pretesa legittimità restaurata è unicamente inganno, finzione, caricatura e, in realtà, prolungamento dell'ordine sovvertito. (XIX, 3 maggio 1961, p. 305.)

7. Tuttavia non possiamo assolutamente eliminare un elemento, che non è meno presente in questa strana tragedia (*Amleto*) e che vi iscrive quella che ho appena chiamato la dimensione del dogma o della fede cristiana, e cioè che il *ghost*, colui che, al di là della morte, rivela al figlio di essere stato ucciso, e in che modo e da chi, è un padre dannato.

Ho definito strana questa tragedia di cui sicuramente non ho potuto esplorare tutte le risorse nel mio commento qui davanti a voi. Strana, posso ripetere dinanzi a questa contraddizione supplementare, sulla quale non ci eravamo soffermati, ovvero che non si mette minimamente in dubbio che quel padre dia testimonianza delle fiamme dell'inferno, della dannazione eterna. (XX, 10 maggio 1961, p. 310.)

8. A livello di *Edipo* il padre viene ucciso senza che l'eroe neppure lo sappia. Non solo egli non sapeva che il padre fosse morto per mano sua, ma non sapeva neppure che il padre fosse morto. La trama della tragedia implica tuttavia che egli già lo sia.

A livello di *Amleto* il padre è dannato. Ma che cosa può voler dire ciò al di là del fantasma della dannazione eterna? Questa dannazione non è forse legata all'emergere del fatto che il padre co-

---

<sup>1</sup> La trilogia, composta tra il 1910 e il 1918, è pubblicata in Paul Claudel, *Théâtre*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Il Padre umiliato, L'ostaggio*, Massimo, Milano 1958; *Il pane duro, Destino a mezzogiorno*, Massimo, Milano 1971. Si veda il riassunto della prima pièce, *L'ostaggio*, fatto da Lacan stesso, in *Appendice* a questo capitolo, pp. 53 – 56.

mincia qui a sapere? Certo, non sa tutto l'intreccio, ma ne sa piú di quanto non si creda. Sa in ogni caso chi lo ha ucciso e in che modo è morto. Ho lasciato aperto nel mio commento il mistero lasciato insoluto dal drammaturgo, ovvero che cosa significhi quell'*orchard* in cui la morte lo ha sorpreso - come dice il testo - nel pieno rigoglio dei suoi peccati, come pure quell'altro enigma secondo cui il veleno gli fu versato nell'orecchio. Che cosa entra nell'orecchio se non una parola, e qual è, dietro questa parola, quel mistero di voluttà?

Forse che, per reazione alla strana iniquità del godimento materno, risponde qui una certa *hubris* che tradisce la forma che l'ideale del padre ha agli occhi di Amleto ? Di questo padre non ci viene detto nient'altro se non che egli era quello che potremmo chiamare l'ideale del cavaliere dell'amor cortese. Un uomo che cospargeva di fiori le vie percorse dalla regina. Un uomo che devia-va dal suo viso - ci dice il testo - il minimo soffio di vento. Ecco qual è la strana dimensione in cui sussistono, e unicamente per Amleto, l'eminente dignità di suo padre e la fonte sempre ribollente d'indignazione nel suo cuore. Da nessuna parte questo padre viene evocato come re, da nessuna parte se ne parla, direi, come autorità. Il padre è qui una specie di ideale dell'uomo, cosa che comunque mantiene per noi il valore di un interrogativo, poiché, a ciascuna tappa, non possiamo attenderci la verità se non da un'ulteriore rivelazione. (XX, 10 maggio 1961, p. 310 - 311.)

9. Inoltre, alla luce di quella che a noi analisti sembra naturale proiettare attraverso la storia come la questione ripetuta di epoca in epoca sul padre, soffermatevi un istante a osservare come, prima di noi, la funzione del padre non sia mai stata interrogata fino in fondo.

La figura stessa del padre antico, nella misura in cui l'abbiamo evocata nella nostra immaginazione, è una figura di re. La figura del padre divino che attraversa i testi biblici pone la questione di tutta una ricerca. A partire da quando il Dio degli ebrei diventa un padre ? A partire da quale momento della storia ? A partire da quale momento dell'elaborazione profetica? (XX, 10 maggio 1961, p. 311.)

10. Tutto questo solleva questioni tematiche, storiche, esegetiche così profonde che evocandole così non si arriva nemmeno a porle. Vorrei semplicemente far notare che bisogna che a un certo punto la tematica del padre, il *che cos'è un padre?* di Freud, si sia singolarmente contratta, così da assumere per noi la forma oscura del nodo, non solo mortale ma omicida, nella quale questa tematica si è fissata per noi sotto forma del complesso di Edipo. (XX, 10 maggio 1961, p. 311.)

11. Dio creatore, Dio provvidenza: non sta qui ciò di cui si tratta per noi nella questione del padre, anche se tutte queste armoniche formano uno sfondo. Sfondo che può darsi venga chiarito a poste-

riori, per il fatto di avere articolato la questione. E quindi, quali che siano i nostri gusti, le nostre preferenze, qualunque cosa l'opera di Claudel possa rappresentare o non rappresentare per ognuno di noi, non è forse opportuno, necessario, non ci è forse addirittura imposto di chiederci che cosa possa essere, in una tragedia, la tematica del padre, quando si tratta, come qui, di una tragedia apparsa nell'epoca in cui, con Freud, la questione del padre è profondamente mutata? (XX, 10 maggio 1961, p. 311.)

12. E ancora, non possiamo credere che sia un caso se nella tragedia claudeliana si tratta solo del padre. L'ultima parte, che completa la serie della trilogia di Claudel, ha per titolo *Il Padre umiliato*. Poc'anzi, il padre già ucciso, il padre nella dannazione della sua morte. Ora, il padre umiliato. Che cosa vuol dire? Che cosa vuol dire Claudel con l'espressione padre umiliato? E, innanzitutto, nella tematica claudeliana, questo padre umiliato, dov'è? [...] Chi è il padre umiliato? È forse il papa? (XX, 10 maggio 1961, pp. 311 - 312.)

13. Non credo proprio che il padre umiliato sia quel papa. Vi sono ben altri clamori di padre. Si tratta unicamente di questo, lungo tutti e tre i drammi. E comunque il padre che si vede di più, il padre la cui statura confina con una sorta di oscenità, il padre con una statura decisamente impudente, il padre a proposito del quale non possiamo non notare certi echi della forma gorillesca in cui ce lo fa apparire, all'orizzonte, il mito di Freud, questo padre è proprio Toussaint Turelure, il cui dramma e il cui assassinio costituiranno non solo il perno ma l'oggetto stesso della pièce centrale, *Il Pane duro*.

Non è forse l'umiliazione del padre che ci viene mostrata in questa figura? Figura che non è semplicemente impulsiva, o semplicemente svilita, ma che arriverà ad assumere la forma della più estrema derisione, di una derisione che confina con l'abiezione. (XX, 10 maggio 1961, p. 312.)

14. La giovane donna (*la polacca Lumîr, amante di Louis de Coûfontaine, figlio di Toussaint Turelure e Signe de Coûfontaine*) è decisa a spingersi fin dove si può arrivare, fino a offrirsi, fino a cedere a quel che sa essere il desiderio del vecchio Turelure.

Ella sa già da prima che cosa ci si possa aspettare dal vecchio Turelure. Basta che una donna sia la donna di suo figlio perché ella possa già essere sicura di non costituire per lui un oggetto interdetto, tutt'altro. Ritroviamo qui un altro aspetto introdotto solo in tempi molto recenti in quella che potrei chiamare la tematica una di certe funzioni del padre. (XX, 10 maggio 1961, p. 315.)

15. Arriviamo dunque al momento culminante del dramma dopo un dialogo in cui è stato necessario che Lumîr, l'amante di Louis de Coûfontaine, istigasse costui con tutte le sferzate dell'ingiuria diretta precisamente al suo amor proprio, alla sua virilità narcisistica - come diciamo noi -, e svelasse al figlio di quali profferte ella fosse oggetto da parte del padre, di quello stesso padre che, con le sue trame, vuol spingerlo al punto di fallimento a cui si trova ridotto all'inizio dramma, quel padre che non soltanto gli strapperà la terra che egli va ricomprando a buon mercato grazie agli intermediari usurai, ma gli strapperà anche la sua donna. In breve, Lumîr arma la mano di Louis de Coûfontaine contro il padre. E assistiamo quindi sulla scena a questo omicidio così ben preparato dall'istigazione della donna, la quale interviene non soltanto in qualità di tentatrice ma come colei che combina, che costruisce tutto l'artificio del crimine, attorno al quale si compirà l'avvento di Louis de Coûfontaine alla funzione di padre. (XX, 10 maggio 1961, p. 316.)

16. Il padre si è presentato all'inizio del pensiero analitico sotto una forma di cui la commedia si presta bene a mettere in rilievo tutti i tratti scandalosi, e il pensiero analitico ha dovuto articolare, per situarlo all'origine della legge, un dramma che basta vedere rappresentato su un palcoscenico contemporaneo per misurarne non soltanto il carattere criminale ma la possibilità di scomposizione in termini caricaturali, anzi di abiezione, come vi ho detto prima. [...] Che cosa ha reso necessario l'emergere di questa immagine all'orizzonte dell'umanità se non la sua consustanzialità con la valorizzazione, la messa in opera, della dimensione del desiderio ?

In altri termini, io vi indico qualcosa che tendiamo a respingere sempre di più dal nostro orizzonte, anzi, paradossalmente, a negare sempre di più nella nostra esperienza di analisti: il posto del padre. E perché ? Ma semplicemente perché questo posto si cancella nella misura stessa in cui perdiamo il senso e la direzione del desiderio, nella misura in cui la nostra azione presso coloro che si affidano a noi tende a infilare al desiderio una qualche soave cavezza, a introdurre in esso un qualche sonnifero, a fare uso di una qualche modalità di suggerimento che lo riporta al bisogno. Ecco perché, nel fondo dell'Altro che evochiamo nei nostri pazienti, vediamo sempre di più, sempre più frequentemente, la madre. (XX, 10 maggio 1961, p. 323.)

17. C'è qualcosa che resiste, disgraziatamente, ed è che questa madre noi la chiamiamo castratrice. Ma perché ? Che cosa la rende tale ?

Il fatto è che [...] la madre è tanto più castratrice quanto meno è intenta a castrare il padre.

Vi prego di riportarvi alla vostra esperienza clinica. La madre interamente impegnata nel castrare il padre, sí, è una cosa che esiste. Ma non ci sarebbe da far entrare in funzione la madre come castratrice se non ci fosse il padre - che lo vediamo oppure no, ovvero quand'anche non ve ne fosse



uno da castrare -, se non ci fosse almeno a titolo di possibilità, sia pure trascurata o assente, il mantenimento della dimensione del padre, del dramma del padre, di quella funzione del padre attorno a cui vedete agitarsi attualmente quanto ci interessa nella posizione transferale. (XX, 10 maggio 1961, p. 323 - 324.)

18. Sappiamo bene che nella nostra posizione di analisti non possiamo piú operare come operava Freud, il quale nell'analisi prendeva la posizione del padre. Ed è questo a stupirci nel suo modo d'intervenire. Ed è per questo che non sappiamo piú dove sbattere la testa, dato che non abbiamo imparato a riarticolare a partire da lí quale debba essere la nostra posizione. Il risultato è che passiamo il tempo a dire ai nostri pazienti: lei mi prende per una cattiva madre - anche se non è neppure questa la posizione che dobbiamo adottare. (XX, 10 maggio 1961, p. 324.)

19. La strada sulla quale cerco di riportarvi aiutandomi con il dramma claudeliano è quella che rimette la castrazione al cuore del problema. La castrazione infatti è identica a quella che chiamerò la costituzione del soggetto del desiderio in quanto tale - non già del soggetto del bisogno, non già del soggetto frustrato, ma del soggetto del desiderio. Ho già sufficientemente svolto la nozione qui con voi: la castrazione è identica a quel fenomeno che fa sí che l'oggetto della sua mancanza, della mancanza relativa al desiderio - poiché il desiderio è mancanza -, sia, nella nostra esperienza, identico allo strumento stesso del desiderio, al fallo.

L'oggetto della sua mancanza, della mancanza relativa al desiderio - qualunque esso sia, e anche su un piano diverso dal piano genitale -, per essere caratterizzato come oggetto del desiderio e non come oggetto del tale o talaltro bisogno frustrato, deve sopraggiungere nello stesso posto simbolico che viene a occupare lo strumento del desiderio, il fallo, vale a dire quello strumento in quanto portato alla funzione di significante. [...] Ma perché questo strumento viene portato alla funzione di significante? Proprio per occupare quel posto di cui vi ho appena parlato, e che è simbolico. Qual è questo posto ? Ebbene, è appunto il posto del punto morto occupato dal padre in quanto già morto. Voglio dire che, per il solo fatto che il padre è colui che articola la legge, dietro, la voce non può che venir meno. E quindi, o egli è in difetto come presenza oppure, come presenza, c'è fin troppo. È questo il punto in cui tutto ciò che si enuncia ripassa per lo zero, tra il sí e il no. Non sono io ad averla inventata, quest'ambivalenza radicale tra il forse sí e il forse no, o tra l'amore e l'odio, la complicità e l'alienazione. Insomma la legge, per instaurarsi come legge, richiede, come necessario antecedente, la morte di colui che le fa da supporto. (XX, 10 maggio 1961, p. 324 - 325.)

20. Basta leggere *Il Padre umiliato*: c'è forse una storia più ripugnante di questa? Quale pane più duro potrebbe esserci offerto della posta in gioco di questo padre presentato come una figura di vegliardo osceno? Solo il suo assassinio, rappresentato sulla scena, apre la possibilità di veder continuare ciò che si trasmette a Louis de Coûfontaine, e che altro non è se non la figura del padre più degradata, più degenerata che ci sia. (XXI, 17 maggio 1961, p. 333.)

21. Per comprenderlo, bisogna fermarsi un attimo su ciò che Claudel fa di Pensée de Coûfontaine, rappresentata come il frutto del matrimonio di Louis de Coûfontaine con colei che in definitiva gli ha dato in moglie suo padre, per il fatto che quella donna era già la sua donna. Punto estremo, paradossale, caricaturale del complesso di Edipo! Ecco il punto limite del mito freudiano che ci viene proposto: l'osceno vegliardo costringe i figli a sposare le sue donne, e questo precisamente nella misura in cui vuole prendersi le loro. È un modo più spinto, e in questo caso più espressivo, di accentuare quanto viene alla luce nel mito freudiano. Non ne risulta certo un padre di qualità migliore, ne discende un'altra canaglia. (XXI, 17 maggio 1961, p. 334 - 335.)

22. Contrariamente al padre dell'uccisione edipica, del padre ucciso in *Amleto* non bisogna dire *egli non sapeva*, ma *egli sapeva*. Non solamente egli sapeva, ma questo fattore interviene nell'incidenza soggettiva che ci interessa, quella del personaggio centrale, Amleto.

A dire il vero costui è l'unico personaggio. Si tratta di un dramma interamente incluso nel soggetto Amleto. Gli si è fatto sapere che il padre è stato ucciso, e glielo si è fatto sapere abbastanza perché la sappia lunga in proposito, perché sappia perfino chi è stato. Dicendo questo, non faccio altro che ripetere ciò che Freud ha detto fin dall'inizio. (XXII, 24 maggio 1961, pp. 352 - 353.)

23. Che cos'è l'ideale dell'io? L'ideale dell'io, che ha il più stretto rapporto con il gioco e con la funzione dell'io ideale, è precisamente costituito dal fatto che in partenza, se egli ha la sua automobilina sportiva, è perché è un figlio di buona famiglia, un figlio di papà, e che, per cambiare registro, se Marie-Chantal si iscrive al Partito comunista, è per rompere le scatole al papà.

Quanto poi a sapere se in questa funzione ella misconosce la propria identificazione con ciò che si tratta di ottenere rompendo le scatole al padre, è un'altra porta laterale che ci guarderemo dall'aprire. Ma diciamoci pure che l'una e l'altro, Marie-Chantal e il figlio di papà al volante della sua automobilina, sarebbero semplicemente inglobati nel mondo organizzato dal padre se non ci fosse per l'appunto il significante *padre* che permette di estrarsene — se posso dire così — per immaginarsi di rompergli le scatole, e anche per riuscirci. È quanto viene espresso quando si dice che in questa occasione lui o lei introietta l'immagine paterna.

Ma non vuol forse dire anche che è questo lo strumento grazie al quale i due personaggi, maschile e femminile, possono estroiettare se stessi dalla situazione oggettiva? Insomma, l'introiezione consiste in questo: nell'organizzarsi soggettivamente in modo tale che il padre, sotto forma dell'ideale dell'io in fin dei conti non troppo cattivo, sia un significante a partire dal quale il giovincello, maschio o femmina, arrivi a contemplarsi senza un discapito eccessivo al volante della sua macchinetta o mentre sfoggia la tessera del Partito comunista.

Insomma, se questo significante introiettato lo fa cadere sotto un giudizio di riprovazione, il soggetto assume la dimensione del reprobato, cosa che - come tutti sanno - non ha nulla di svantaggioso dal punto di vista narcisistico. (XXIII, 31 maggio 1961, pp. 373 - 374.)

24. E comunque ritroviamo qui lo schema classico e originale di Freud dell'introiezione di un oggetto imperativo, interdidente, essenzialmente conflittuale.

Freud ci dice infatti che è nella misura in cui quest'oggetto - il padre, per esempio, in una prima schematizzazione sommaria e grossolana del complesso di Edipo - sarà stato interiorizzato che esso costituirà il superio. Cosa che in fin dei conti rappresenta un progresso, un'azione vantaggiosa dal punto di vista libidico, poiché per il fatto di essere introiettato l'oggetto entra - è una prima tematica freudiana - nella sfera che, se non altro perché interiore, è per ciò stesso sufficientemente narcisistizzata e può essere oggetto di investimento libidico per il soggetto. Ed è più facile farsi amare dall'ideale dell'io che dall'oggetto che è stato in un certo momento il suo originale. (XXIV, 7 giugno 1961, p. 382.)

25. È straordinariamente importante ricordare che, fin dai suoi primi passi nell'articolazione della *Identifizierung* [...] Freud chiama in causa, prima ancora dell'abbozzo della situazione dell'Edipo, una prima identificazione possibile con il padre in quanto tale. [...] Freud fa compiere al soggetto una prima tappa di identificazione con il padre e sviluppa a questo proposito una terminologia alquanto ricercata qualificando questa tappa come *exquisit männlich*, squisitamente virile.

È qualcosa che avviene nello sviluppo, non ne dubito. Non è una tappa logica ma una tappa dello sviluppo che si situa prima del coinvolgimento nel conflitto edipico, tanto che Freud arriva a scrivere che è a partire da questa identificazione primaria che nascerà il desiderio nei confronti della madre e che, di conseguenza, il padre sarà considerato come un rivale. (XXIV, 7 giugno 1961, p. 388.)

26. La fobia mantiene effettivamente il rapporto con il desiderio nell'angoscia, ma con un supplemento più preciso: il posto dell'oggetto in quanto preso di mira dall'angoscia è tenuto da quella che vi ho spiegato a lungo, a proposito del piccolo Hans, essere la funzione dell'oggetto fobico, ossia

$\Phi$ , *Phi* grande. Nell'oggetto fobico si tratta sí del fallo, ma di un fallo che assume il valore di tutti i significanti, in questo caso quello del padre.

Nell'osservazione del piccolo Hans è notevole la contemporanea carenza e presenza del padre: carenza sotto forma del padre reale, presenza sotto forma del padre simbolico, invadente. Se tutto questo può aver luogo sullo stesso piano è perché l'oggetto della fobia ha la possibilità infinita di adempiere una certa funzione mancante o insufficiente, che è proprio ciò davanti a cui il soggetto soccomberebbe se non insorgesse, in quel posto, l'angoscia. (XXV, 14 giugno 1961, p. 400.)

## Appendice: riassunto de *L'ostaggio* di Paul Claudel

I valori che vengono sostenuti *nell'Ostaggio* sono quelli che chiameremmo i valori della fede. Si tratta di una storia fosca che si ritiene avvenuta ai tempi di Napoleone I. È la storia di una dama che — non dimentichiamolo — si avvia a diventare una vecchia zitella da quando ha cominciato a dedicarsi a un'opera eroica che dura ormai da una decina d'anni, dato che la storia si ritiene avvenuta all'acme della potenza napoleonica.

Ciò di cui si tratta, e che naturalmente viene adeguato alle esigenze del dramma, è la costrizione esercitata dall'imperatore sulla persona del papa. È dunque passata poco più di una decina d'anni dall'epoca in cui sono iniziati i tormenti di Sygne de Coûfontaine.

Dalla risonanza del nome avete già capito che ella fa parte dei *ci-devant*, degli aristocratici che furono, tra l'altro, spossessati dei loro privilegi e dei loro beni dalla Rivoluzione. Da quel momento Sygne de Coûfontaine, rimasta in Francia mentre il cugino era emigrato, si era dedicata al paziente compito di rimettere insieme le proprietà dei Coûfontaine. Questo compito non è soltanto una prova di tenacia ma ci viene presentato come qualcosa di consustanziale e di commisurato a quel patto con la terra che, per due dei personaggi ma anche per l'autore che li fa parlare, è tutt'uno con la persistenza e con il valore della nobiltà.

Vedrete nel testo i termini, peraltro ammirevoli, con cui viene espresso il legame con la terra in quanto tale, che non è soltanto un legame di fatto ma addirittura un legame mistico. E ugualmente attorno a questo legame che si definisce tutto un ordine di fedeltà e obbedienza che è l'ordine propriamente feudale, il quale riunisce in un sol fascio il legame di parentela con un legame locale attorno a cui si ordina tutto ciò che definisce signori e vassalli, diritti di nascita e clientela. Vi indico appena, in poche parole, tutti questi temi. Non sono essi l'oggetto della nostra ricerca. Penso del resto che ne saprete abbastanza se vi riportate al testo.

Nel corso di questa impresa, fondata dunque sull'esaltazione drammatica, poetica, ricreata davanti a noi, di certi valori che sono ordinati secondo una certa forma della parola, viene a inserirsi la seguente peripezia.

Il cugino emigrato, assente, il quale del resto nel corso degli anni precedenti ha più volte fatto visita clandestinamente a Sygne de Coûfontaine, si ripresenta accompagnato da un personaggio la cui identità non ci viene rivelata e che altri non è che il Padre supremo, il papa, la cui presenza nel dramma sarà definita letteralmente come quella del rappresentante sulla terra del Padre celeste. Il dramma ruoterà attorno a questo fuggitivo, a questo evaso

- infatti è con l'aiuto del cugino di Sygne de Coûfontaine che egli si trova lì, sottratto al potere dell'oppressore.

A questo punto interviene un terzo personaggio, il barone Turelure, Toussaint Turelure, la cui immagine dominerà tutta la trilogia.

La sua figura è descritta in modo tale da farcelo aborrire. Come se non fosse già abbastanza vile e malvagio tormentare una donna così deliziosa, egli la sottopone anche a un ricatto: signorina, da tanto tempo la desidero e la amo, ma visto che oggi c'è da lei questo vecchio papa eterno, io lo incastro e lo faccio fuori, se lei non cede alla mia domanda.

Non è a caso che do una sfumatura granguignolesca al nodo di questo dramma. Il vecchio Turelure ci viene presentato con tutti gli attributi non soltanto del cinismo ma anche della laidezza. Non basta che sia malvagio, ci viene per giunta presentato come zoppo, un po' storpio, orrendo. Per di più, era stato lui a far tagliare la testa a tutte le persone della famiglia di Sygne de Coûfontaine ai bei tempi del '93, e nella maniera più scoperta, sicché la signora dovrebbe anche passare sopra a tutto questo. E per finire, è figlio di uno stregone e di una donna che era stata la nutrice e dunque la serva di Sygne de Coûfontaine - così che quando ella lo sposerà avrà sposato il figlio della propria serva e dello stregone.

[...] Quale sarà mai il segreto di ciò che ci commuove in una storia che si presenta con questo aspetto di sfida spinta fino a una sorta di caricatura?

Andiamo oltre. Non fermatevi all'idea che qui si tratti di quanto la suggestione dei valori religiosi evoca sempre in noi.

E proprio questo punto che interrogheremo ora.

Qual è il fulcro, la scena madre, il centro messo in risalto nel dramma?

Latore della richiesta a cui Sygne de Coûfontaine cederà non è quell'orribile personaggio che è Toussaint Turelure - e, lo vedrete, non solo orribile ma capitale per tutto il seguito della trilogia -, bensì il confessore di Sygne, ossia una specie di santo, il curato Badilon.

Ora, nel momento in cui torna a trovarla il cugino, Sygne de Coûfontaine, che non è semplicemente lì in qualità di cugina ma anche come colei che ha portato avanti a spada tratta il compito di conservazione del patrimonio, viene a sapere che egli ha appena subito, nella sua vita e nella sua persona, il tradimento più amaro. Si era infatti accorto che la donna amata non era stata altro per lui che l'occasione di essere cornificato per lunghi anni, essendo egli l'unico a non saperlo, ovvero che ella era l'amante di colui che nel testo di Claudel viene chiamato il Delfino. Non c'è mai stato nessun delfino emigrato, ma non andiamo per il sottile, dato che qui si tratta di mostrare i personaggi principali, Sygne de Coûfontaine e suo cugino, nella loro delusione e nel loro tragico isolamento.

Ma non era ancora finita. La rosolia o la tosse convulsa ha spazzato via non solo l'interessante personaggio della moglie del cugino ma anche i piccoli, la sua discendenza. E così egli arriva da Sygne spogliato di tutto dal destino, tranne che della sua fedeltà alla causa della monarchia. E in un dialogo che è il punto di partenza tragico di quanto avverrà, Sygne e il cugino si scambiano l'un l'altra, e di fronte a Dio, la loro promessa di matrimonio. Nulla, né nel presente né nell'avvenire, permetterà loro di mettere in atto simile impegno. Ma loro si sono impegnati al di là del possibile e dell'impossibile: si sono votati l'uno all'altra. A quel punto arriva il curato Badilon, che chiede a Sygne de Coûfontaine non questa o quella cosa, ma di considerare che rifiutando quanto il bruto Turelure le ha proposto, ella si trova a essere la chiave di quel momento storico in cui il Padre di tutti i fedeli verrà, o non verrà, consegnato ai suoi nemici.

Certo, il santo Badilon propriamente parlando non le impone nessun dovere. Egli va ben oltre. Come egli stesso afferma - e scrive Claudel -, non è neppure alla forza di Sygne che fa appello, ma alla sua debolezza. Le spalanca davanti il baratro di quell'accettazione tramite cui ella si farà l'agente di un atto di sublime liberazione. Ma - notate bene - tutto ci mostra che, accettando, Sygne deve rinunciare in se stessa a qualcosa che va oltre ogni attrattiva, ogni piacere possibile, addirittura oltre ogni dovere. Ella deve rinunciare al suo stesso essere: al patto che la lega da sempre alla fedeltà alla propria famiglia, giacché si tratta di sposare colui che ha sterminato questa famiglia, e all'impegno sacro che ha appena preso nei confronti di colui che ella ama. C'è in tutto questo qualcosa che la porta non già agli estremi della vita, perché sappiamo che è una donna che sacrificerebbe volentieri la propria vita, come ha dimostrato in passato, ma al sacrificio di ciò che per lei, come per ogni essere, vale più della propria vita: non semplicemente le ragioni per cui vivere ma ciò in cui ella riconosce il suo stesso essere.

[...] contro la propria volontà, contro tutto ciò che la determina, non già nella vita ma nel suo essere, [...] l'eroina, con un atto di libertà, va contro tutto ciò che attiene al suo essere fin nelle sue più intime radici.

Qui la vita viene di gran lunga oltrepassata. Perché - non dimenticatelos - c'è qualcos'altro che viene accentuato dal drammaturgo con tutta la sua forza: dato quello che Sygne è, dato il suo rapporto di fede con le cose umane, accettare di sposare Turelure non potrebbe essere soltanto un cedere a una costrizione. Anche il matrimonio più esecrabile è matrimonio indissolubile. Ma questo è ancora niente. Il matrimonio comporta l'adesione al dovere coniugale in quanto dovere d'amore.

Ho detto che la vita viene di gran lunga oltrepassata - ne abbiamo la prova nell'epilogo cui ci conduce la pièce.

Sygne ha dunque ceduto. È diventata la baronessa Turelure. Il giorno della nascita del piccolo Turelure, della cui sorte ci occuperemo la prossima volta, si giunge all'acme della peripezia e al compimento del dramma. Nella Parigi assediata, il barone Turelure, che assume qui un ruolo centrale, di figura storica rappresentativa di tutto quel Grand Guignol di marescialli di cui conosciamo dalla storia le oscillazioni tra fedeltà e infedeltà nel momento del grande disastro, Turelure, dunque, proprio quel giorno deve, a certe condizioni, consegnare le chiavi della grande città al re Luigi XVIII.

L'ambasciatore della trattativa - come ci si aspetta e come occorre per la bellezza del dramma - sarà proprio il cugino di Sygne in persona. Nulla è tralasciato di quanto può esservi di più odioso nelle circostanze dell'incontro: una delle condizioni che Turelure pone per il suo tradimento opportuno e vantaggioso - la cosa non ci viene presentata altrimenti - è che l'appannaggio dei Coûfontaine, l'ultimo che resta, pura ombra delle cose ma al contempo essenziale, vale a dire il nome Coûfontaine, passi alla sua discendenza di rango inferiore.

Una volta spinte le cose fino a tal punto, non vi meravigliate che si concludano con un piccolo attentato con la pistola. E cioè, una volta accettate le condizioni, il cugino, che per altro è ben lungi dall'essersi arreso, è ben deciso, come si dice, a dare quel che si merita al nostro Turelure, il quale, essendo beninteso provvisto di tutti i tratti dell'astuzia e della malignità, ha previsto il colpo basso e tiene anche lui il suo piccolo revolver in tasca. Insieme a tre rintocchi della pendola si odono i colpi delle rivoltelle, e naturalmente non è il cattivo a restarci secco. L'essenziale è però che Sygne de Coûfontaine balza incontro alla pallottola destinata al marito, e per avergli evitato la morte morirà qualche istante dopo.

Suicida diremmo noi, e non senza ragione, perché tutto nel suo atteggiamento ci mostra che ella ha bevuto il calice senza incontrarvi altro se non ciò che esso è: la derelizione assoluta, l'abbandono, provato, financo da parte delle potenze divine, la deliberazione di spingere fino in fondo quello che, a questo punto, merita appena il nome di sacrificio.

In breve, nell'ultima scena, prima del gesto in cui riceve la morte, Sygne ci viene presentata con un tic che le sconvolge il volto, attestando così in qualche modo l'intenzione del poeta di mostrarci come venga qui superato il termine che vi ho indicato l'anno scorso come un termine rispettato perfino da Sade: la bellezza insensibile agli oltraggi.

Senza dubbio questa smorfia della vita che soffre rappresenta un attentato maggiore allo statuto della bellezza della smorfia della morte che possiamo evocare sul volto di Antigone, impiccata, con la lingua di fuori, quando Creonte la scopre.

Ora, che cosa avviene alla fine? Su quale punto ci lascia in sospeso il poeta, al termine della sua tragedia? Ci sono due finali, vi prego di tenerlo presente.

Uno di questi finali consiste nell'entrata del re. È un'entrata buffonesca in cui Toussaint Turelure riceve la giusta ricompensa per i suoi servizi e in cui l'ordine restaurato assume le sembianze di quella sorta di fiera caricaturale che è fin troppo facile far accettare al pubblico francese dopo quanto la storia ci ha insegnato sugli strascichi della Restaurazione. In breve, un'immaginetta convenzionale veramente ridicola, che d'altronde non ci lascia alcun dubbio sul giudizio che il poeta esprime nei confronti di ogni ritorno a quello che viene chiamato l'Ancien Regime.

Interessante è invece il secondo finale, legato da un'intima equivalenza a ciò su cui il poeta è capace di farci soffermare nell'immagine di Sygne de Coûfontaine. Si tratta della sua morte - non già che questa sia stata elusa nell'altro finale.

Proprio prima della comparsa del re, riappare Badilon che tenta di esortare Sygne, ma fino alla fine non riesce a ottenere da lei altro che un no, un rifiuto assoluto della pace, dell'abbandono, dell'offerta di sé a Dio che raccoglierà la sua anima. Tutte le esortazioni del santo, lui stesso lacerato dalle estreme conseguenze di ciò di cui è stato l'artefice, falliscono davanti a un no ultimo. Sygne non riesce a trovare per nessun verso qualcosa che la riconcili con una fatalità che supera - vi prego di notarlo - tutto ciò che s'incontra nella tragedia antica come indice di quella che Paul Ricoeur chiama la funzione del Dio malvagio. [...] Il dio malvagio della tragedia antica è ancora qualcosa che si collega all'uomo con l'intermediazione dell'Ate, quell'aberrazione nominata, articolata, di cui è l'ordinatore. Egli si collega all'Ate dell'altro, come dice Antigone, e come dice anche Creonte nella tragedia sofoclea, senza che né l'uno né l'altro siano venuti al seminario. L'Ate dell'altro ha un senso in cui si iscrive il destino di Antigone.

Qui, siamo al di là di ogni senso. Il sacrificio di Sygne de Coûfontaine sfocia solo nella derisione assoluta dei suoi fini. Il vecchio che doveva essere sottratto alle grinfie di Turelure ci verrà rappresentato fino alla fine della trilogia, lui che è il Padre supremo dei fedeli, come un Padre impotente, il quale, a fronte dei nuovi ideali che avanzano, non ha nient'altro da offrire se non la vana ripetizione delle formule tradizionali, ma senza for-

za alcuna. La pretesa legittimità restaurata è unicamente inganno, finzione, caricatura e, in realtà, prolungamento dell'ordine sovvertito.

Ciò che il poeta aggiunge nel secondo finale è quella trovata, in cui si accresce la sua sfida, di far esortare Sygne de Coûfontaine da Turelure con il motto stesso che figura sul suo stemma, con la divisa che è per lei la significazione della sua vita: *Coûfontaine adsum, Coûfontaine eccomi*.

Davanti alla moglie che è incapace di parlare, o si rifiuta di parlare, egli si sforza di ottenere almeno un segno, uno qualsiasi - non fosse che di consenso alla venuta del nuovo essere -, con cui ella riconosca di aver fatto quel gesto per proteggere proprio lui, Turelure. A tutto questo la martire risponde fino all'ultimo respiro unicamente con un no.

(J. Lacan, Il Seminario, Libro VIII, *Il transfert* (1961 -1962), Einaudi, Torino 2008, pp. 298 – 306).



## Il Seminario, Libro IX, 1961 – 1962, *L'identificazione*<sup>1</sup>

1. Freud promulga, enuncia la formula che *il padre è Dio o ogni padre è Dio*. Ne consegue, se manteniamo questa proposizione a livello universale, che *non c'è altro padre che Dio*, il quale d'altronde, per ciò che concerne la sua esistenza, nella riflessione freudiana è *aufgehoben*, messo in sospeso, se non addirittura radicalmente in dubbio. Il fatto è che l'ordine della funzione che abbiamo introdotto con il *Nome del padre*, ha un valore universale, benché spetti a voi, all'altro, il compito di controllare se un padre di questo genere esiste o non esiste. Se non esiste, rimane sempre vero che il padre sia Dio. (VIII, 17 gennaio 1962.)

2. [...] la prima forma d'identificazione definita da Freud, che non è facile da maneggiare, dell'*Einverleibung*, della consumazione del nemico, dell'avversario, del padre. (X, 21 febbraio 1962.)

3. In effetti, il fondamento del cristianesimo si trova nella Rivelazione paolina – cioè in un certo passo essenziale, quello dell'amore, che è stato fatto nei rapporti col padre –, che rappresenta veramente il superamento di tutto quello che la tradizione semita ha inaugurato di grande rispetto al fondamentale rapporto col padre, alla *Baraka*<sup>2</sup> originaria, a cui, è difficile misconoscerlo, il pensiero di Freud, sia pure in modo contraddittorio, per maledizioni, si ricollega. Non possiamo dubitarne, poiché se il riferimento all'Edipo lascia la questione aperta, il fatto che egli abbia concluso il suo discorso su Mosé come ha fatto, non lascia dubbi che il fondamento della Rivelazione cristiana sia nel rapporto alla grazia che Paolo fa succedere alla Legge. (XIII, 14 marzo 1962.)

4. [...] quel che il genio di Freud ci rivela è che il desiderio è necessariamente, radicalmente strutturato da quel nodo che si chiama l'Edipo, che è impossibile da eliminare in quanto è essenzialmente [...] un rapporto fra una domanda che assume un valore talmente privilegiato da divenire comandamento assoluto – la legge –, e un desiderio che è il desiderio dell'Altro, dell'Altro di cui si tratta

---

<sup>1</sup> Seminario inedito. Il testo di riferimento che abbiamo utilizzato è quello ricavato dalle cosiddette “stenotipie”, di cui l'École Lacanienne de Psychanalyse ha messo a disposizione sul suo sito web la riproduzione fotografica delle fotocopie: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=13>. Di questo seminario esiste una traduzione integrale a cura di Franco Borghero e Erminia Macola, di cui si può leggere il primo capitolo all'indirizzo: [www.borghero.it/seminariolX.htm](http://www.borghero.it/seminariolX.htm).

<sup>2</sup> “Benedizione”.

nell'Edipo. Ecco come si articola questa domanda: *non desidererai colei che è stata il mio desiderio*<sup>1</sup>. Ecco che cosa fonda nella sua struttura l'essenziale, il punto di partenza della verità freudiana. È a partire da qui che ogni desiderio possibile è in qualche modo obbligato a quella specie di deviazione irriducibile, a qualcosa di simile all'impossibilità [...] che fa che il desiderio debba includere in sé quel vuoto, quel buco interno che si determina nel rapporto alla Legge originale.

Non dimentichiamo i passi per fondare questo rapporto primordiale (attorno a cui, non si fa che dimenticarlo, per Freud son articolabili – e non lo possono essere in alcun altro modo – tutte le *Liebesbedingungen*, tutte le condizioni dell'amore) che la dialettica freudiana esige: è nel rapporto all'Altro, il padre ucciso, e aldilà di questa morte relativa all'assassinio originale, che si costituisce la forma suprema dell'amore. Ecco il paradosso, non del tutto dissimulato, anche se è eliso da quel velo davanti agli occhi che qui sembra sempre accompagnare la lettura di Freud. Se questo tempo ineliminabile, che sorge generalmente dopo l'assassinio del padre, non ci è sufficientemente spiegato, è sufficiente però per considerarlo come essenziale in quella che possiamo chiamare la struttura mitica dell'Edipo: quell'amore supremo per il padre che fa per l'appunto della morte relativa all'assassinio originale la condizione della sua presenza ormai assoluta. Insomma, è proprio l'intervento della morte che fissa il padre in una realtà – indubbiamente la sola realtà che perduri assolutamente – che lo fa essere in quanto assente. Non c'è nessun'altra origine dell'assolutezza del comandamento originale. (XIV, 21 marzo 1962.)

5. Che cosa fa l'Uomo dei topi alzandosi la notte come Teodoro? Si trascina in ciabatte verso il corridoio per aprire la porta al fantasma del padre morto – per mostrargli cosa? Che ce l'ha duro. Questo non ci rivela forse un comportamento fondamentale? Il nevrotico, in mancanza di potere – dal momento che ha scoperto che l'Altro non può niente – vuole almeno che sappia. (XIV, 21 marzo 1962.)

6. In definitiva, da ultimo, Sade l'ha detto senza saperlo, quando afferma: *ti conferisco la tua realtà di abominio, Padre, sostituendomi a te in questo atto di violenza contro la madre*. Certamente, la restituzione mitica dell'oggetto al niente non ha di mira solo la vittima privilegiata, adorata in fin dei conti, ma la moltitudine stessa, i milioni, tutto ciò che è. Rammentatevi i complotti contro la società degli eroi di Sade: questa restituzione dell'oggetto al niente simula essenzialmente l'annientamento della potenza significativa. (XV, 28 marzo 1962.)

---

<sup>1</sup> *Tu ne désireras pas celle qui a été mon désir.*

7. Non conosco il desiderio dell'Altro – angoscia –, ma ne conosco lo strumento, il fallo, e chiunque io sia, sono pregato di passare per di là senza tante storie – il che si chiama nel linguaggio corrente continuare i principi di papà. E poiché ciascuno sa che da qualche tempo papà non ha più principi, proprio da qui cominciano i guai. Ma fino a quando papà è là, centro intorno a cui si organizza il transfert di ciò che in questa materia costituisce l'unità di scambio [...], l'unità che s'instaura, che diviene la base e il principio di ogni sostegno, di ogni fondamento, di ogni articolazione del (*campo del*) desiderio, ebbene le cose possono andare avanti; e si tenderanno tra il *mé phúnai*<sup>1</sup> – *possa tu non avermi mai messo al mondo!* – e quello che nella tradizione semita e biblica viene chiamato *Baraka*<sup>2</sup>, ovvero il contrario, ciò che mi fa prolungamento vivente, attivo, della legge del padre come origine di ciò che si trasmetterà come desiderio. (XVI, 4 aprile 1962.)

8. E cosa fa veramente l'ossessivo riguardo al suo affare – alla lettera – con il desiderio dell'Altro? Si fa furbo, poiché se il campo del desiderio è costituito dalla domanda paterna, in quanto essa lo preserva, definisce il desiderio come tale interdicendolo, ebbene: che se la sbrighi dunque lui stesso! Mi riferisco a colui che è incaricato di sostenere il desiderio nei confronti dell'oggetto nella nevrosi ossessiva, cioè il morto. Il soggetto ha il fallo, se si dà il caso può perfino esibirlo, ma è il morto che è pregato di servirsene. (XVI, 4 aprile 1962.)

9. (*Possiamo*) immaginare che il bambino possa trovare nel dono del nutrimento il dono d'amore desiderato. Il seno e la risposta materna potranno allora divenire simboli d'altra cosa; il bambino entrerà nel mondo simbolico, potrà accettare la sfilata della catena dei significanti; la relazione orale, come attività di assorbimento, potrà essere abbandonata, e il soggetto evolverà verso quella che chiamiamo una soluzione normativa. Ma perché il bambino possa assumere questa castrazione, perché possa rinunciare al piacere offertogli dal seno in funzione di questa rischiosa cambiale sul suo futuro, è necessario che la madre abbia essa stessa potuto assumere la propria castrazione. Occorre che da questo momento, da questa relazione detta duale, il terzo termine, il padre, sia presente come referente della madre. Solo in questo caso ciò che essa cercherà nel bambino non sarà una soddisfazione a livello di una erogeneità corporea che ne fa un equivalente fallico, ma una relazione che, costituendola come madre, la riconosce nondimeno come la donna del padre. Il dono del nutrimento sarà allora per lei il puro simbolo di un dono d'amore, e dato che questo dono d'amore

<sup>1</sup> La maledizione proferita *nell'Edipo a Colono* di Sofocle – “meglio sarebbe non essere mai nato” – di cui Lacan, *nell'Etica della psicoanalisi* dice che si presenta sempre “sotto il velo dell'odio contro il Padre”.

<sup>2</sup> “Benedizione”.

non sarà per l'appunto il dono del fallo che il soggetto desidera, il bambino potrà mantenere il rapporto alla domanda. (XVIII, 2 maggio 1962.)

10. L'ossessivo, potremmo dire, è veramente colui che punisce con zelo perché ama con zelo, per lui la sculacciata del padre è rimasta il marchio privilegiato del suo amore, ecco perché cerca sempre qualcuno a cui donarla, o da cui riceverla. Ma, dopo essersi assicurato di essere amato col donarla o col riceverla, è in un altro tipo di rapporto allo stesso oggetto che cercherà il godimento, e che questo rapporto sia orale, anale o vaginale, non sarà perverso, nel modo in cui io lo concepisco, così da evitare di etichettare come perversi un gran numero di nevrotici o un gran numero di nostri simili. (XVIII, 2 maggio 1962.)

11. Pensate all'Uomo dei topi: il godimento del padre morto è l'ultima delle sue preoccupazioni. Mostrare al padre morto quello che l'Uomo dei topi pensa che il padre morto avrebbe desiderato strappargli fantasmaticamente, ecco ciò che si può ben chiamare aggressività, e da questa aggressività l'ossessivo spilla il suo godimento. (XVIII, 2 maggio 1962.)

12. È certissimo che tutta una parte della delucidazione analitica, e, per dirla tutta, tutta la storia del padre in Freud, costituisce il nostro contributo essenziale alla funzione della teologia in un certo campo [...]. (XXIV, 13 giugno 1962.)

13. L'identificazione al padre [...]. Se avessimo preso in primo luogo per oggetto la prima forma d'identificazione (*al padre*) avremmo dovuto impegnare interamente il nostro discorso sull'identificazione nei problemi di *Totem e tabù*, l'opera capitale per Freud, che possiamo ben dire essere per lui quel che si può chiamare *die Sache selbst*, la cosa stessa [...]. E sotto questo aspetto possiamo dire di avere ragione, o piuttosto di avere torto se non considerassimo che *Totem e tabù*, foss'anche la sola opera che ci avesse lasciato, è il legato di Freud. (XXV, 20 giugno 1962.)

14. Voglio semplicemente indicarvi [...] che se c'è qualcosa in cui si evidenzia il rapporto al corpo, all'incorporazione, all'*Einverleibung*, è dal lato del padre che dobbiamo cercarla, anche se non la si prende mai in considerazione. (XXVI, 27 giugno 1962.)

15. [...] ciò che costituisce l'*impasse* della relazione analitica, e specialmente nella trasmissione della verità analitica nell'analisi didattica, è che è impossibile introdurre la relazione al padre – che non si è il padre del proprio analizzato. D'altronde ho detto e fatto di tutto perché nessuno osi più,

almeno per quanto riguarda quelli vicini alla mia cerchia, affermare che si può esserne la madre.  
(XXVI, 27 giugno 1962.)

## Il Seminario, Libro X, 1962 – 1963, *L'angoscia*<sup>1</sup>

1. In altre parole, qual è il rapporto del desiderio con la legge? Questione sempre elisa dalla tradizione filosofica, ma alla quale Freud ha risposto. E voi vivete di questa risposta, anche se, come tutti, non ve ne siete ancora accorti. [...]

Quello che vi insegno, quello a cui vi conduce ciò che vi insegno, e che si trova già nel testo, mascherato dal mito dell'Edipo, è che questi termini, che sembrano porsi in un rapporto di antitesi, il desiderio e la legge, non sono che una sola e medesima barriera, che ci barra l'accesso alla Cosa. *Volens, nolens*, desiderando mi avventuro sulla strada della legge. Per questo motivo Freud riporta l'origine della legge all'inafferrabile desiderio del padre. Ma la sua scoperta, così come tutta l'indagine analitica, vi riconduce a non perdere di vista quello che c'è di vero dietro quell'inganno. (VI, 19 dicembre 1962, p. 88.)

2. Per precisare quello che voglio dire, mi riporterò a un riferimento veramente esemplare nella letteratura, vale a dire al ben noto comportamento notturno dell'Uomo dei topi il quale, dopo aver ottenuto da solo la propria erezione davanti allo specchio, va ad aprire la porta che dà sul pianerotolo al fantasma immaginato di suo padre morto, per presentare agli occhi di questo spettro lo stato attuale del suo membro. Se ci si azzardasse ad analizzare ciò di cui si tratta unicamente a livello del fantasma di fellazione dell'analista [...] che cosa succederebbe? Credo che si permetterebbe soltanto al soggetto, o addirittura lo si incoraggerebbe, ad assumere in questa relazione fantasmatica il ruolo dell'Altro nel modo di presenza qui costituito dalla morte, quell'Altro - direi, spingendo un po' le cose - che guarda fantasmaticamente la fellazione.

Per quest'ultimo punto mi rivolgo soltanto a quelli la cui pratica permette loro di dare il giusto posto a queste osservazioni. (VII, 9 gennaio 1963, p. 104.)

3. Il desiderio e la legge sono la stessa cosa nel senso che hanno l'oggetto in comune. Non basta, dunque, rassicurarsi considerandoli, l'uno rispetto all'altra, come i due lati della muraglia o come il diritto e il rovescio. Sarebbe troppo facile tenere in poco conto tale difficoltà. Il mito centrale che ha permesso alla psicoanalisi di mettersi in moto vale proprio per farlo sentire.

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, Il seminario, Libro X, *L'angoscia* (1962 – 1963), testo stabilito da Jacques-Alain Miller, edizione italiana a cura di Antonio Di Ciaccia, trad. di A. Di Ciaccia e Adele Succetti, Einaudi, Torino 2007.

Il mito dell'Edipo non vuol dire altro che questo: all'origine, il desiderio come desiderio del padre e la legge sono una sola e medesima cosa. Il rapporto della legge con il desiderio è così stretto che solo la funzione della legge traccia il cammino del desiderio. Il desiderio, in quanto desiderio per la madre, è identico alla funzione della legge. È per il fatto di proibirla che la legge impone di desiderarla, dato che, dopo tutto, la madre di per sé non è l'oggetto più desiderabile. Se tutto si organizza attorno al desiderio della madre, se si deve preferire che la donna sia altra rispetto alla madre, che cosa vuol dire se non che un comandamento si introduce nella struttura stessa del desiderio? Per dirla tutta, si desidera a comando. Il mito dell'Edipo vuol dire che il desiderio del padre è ciò che ha fatto la legge. (VIII, 16 gennaio 1963 pp. 115 - 116.)

4. L'effetto centrale di questa identità che coniuga il desiderio del padre con la legge è il complesso di castrazione. La legge è nata dalla muta o mutazione misteriosa del desiderio del padre dopo che è stato ucciso, e la conseguenza di ciò, sia nella storia del pensiero analitico sia in tutto quello che possiamo concepire come collegamento più certo, è il complesso di castrazione. (VIII, 16 gennaio 1963 p. 116.)

*(Il caso della giovane omosessuale<sup>1</sup>)*

5. Prima di lasciarvi vi chiedo solo di rileggere con attenzione il testo interamente dedicato da Freud ai suoi rapporti con quella sua paziente chiamata la giovane omosessuale.

Vi ricordo che l'analisi fa apparire che è essenzialmente in relazione a un'enigmatica delusione legata alla nascita, nella sua famiglia, di un fratellino, che la ragazza si è orientata verso l'omosessualità, nella forma di un amore dimostrativo per una donna dalla reputazione sospetta, di fronte alla quale ella si comporta - dice Freud - in un modo essenzialmente virile.

Siamo talmente abituati a parlarne senza sapere, che non ci accorgiamo che egli intende in tal modo mettere l'accento su quello che ho tentato di presentarvi circa la funzione dell'amor cortese. [...] Ella si comporta come il cavaliere che sopporta tutto per la sua Dama, che si accontenta dei favori più esausti, dei meno sostanziali, e preferisce addirittura ricevere solo quelli. Più l'oggetto del suo amore va al di là di quella che potremmo chiamare la ricompensa, più sopravvaluta quest'oggetto di eminente dignità.

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920), in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 141 - 166.

Quando le chiacchiere finiscono per imporle il fatto che la condotta della sua beneamata è effettivamente alquanto dubbia, l'esaltazione amorosa risulta rafforzata dall'aspirazione supplementare a salvarla. Tutto questo è sottolineato da Freud in modo mirabile.

Sapete come la ragazza in questione sia stata condotta a consultarlo. La sua relazione era gestita<sup>1</sup> in modo tale che tutta la città ne era a conoscenza, con uno stile di sfida di cui Freud ha colto il carattere di provocazione nei confronti di qualcuno della sua famiglia, e ben presto è evidente che si tratta del padre. La relazione termina con un incontro. La ragazza, in compagnia della sua beneamata, incontra il padre che sta andando in ufficio. Costui le getta uno sguardo irritato. La scena si svolge, allora, molto rapidamente. La persona amata - per la quale molto probabilmente quell'avventura è solo uno svago abbastanza astruso, che comincia manifestamente ad averne abbastanza e non vuole correre il rischio di avere seri problemi - dice alla ragazza che la faccenda è durata abbastanza, che ormai ci si può fermare lì, che la smetta di inviarle fiori a non finire tutti i giorni e di starle appiccicata addosso. Dopodiché la ragazza si getta immediatamente giù da un ponte. [...]

È lì che la ragazza si getta, *niederkommt*, si lascia cadere.

Non basta ricordare l'analogia con il parto per esaurire il senso di questo termine<sup>2</sup>. [...] Non per niente il soggetto melanconico ha una simile propensione a lanciarsi dalla finestra, sempre portata a compimento con una rapidità folgorante, sconcertante. In effetti la finestra, in quanto ci ricorda il limite tra la scena e il mondo, ci indica che cosa significhi questo atto - in un certo senso il soggetto fa ritorno all'esclusione fondamentale in cui esso sente di trovarsi. Il salto si realizza nel momento stesso in cui si compie - in quell'assoluto di un soggetto di cui solo noi analisti possiamo avere un'idea - la congiunzione fra il desiderio e la legge. È propriamente quel che succede nel momento dell'incontro della coppia formata dalla cavaliere di Lesbo e dal suo oggetto kareniniano, se così posso esprimermi, con il padre.

Non basta dire che il padre ha gettato uno sguardo irritato per comprendere come si sia potuto produrre il passaggio all'atto. Vi è lì qualcosa che dipende dal fondo stesso della relazione, dalla struttura in quanto tale. Di che si tratta? [...]

La giovane - la cui delusione nei confronti del padre a causa della nascita del fratellino era stata il punto di svolta della sua vita - si era dunque impegnata a fare della propria castrazione di donna quello che il cavaliere fa di fronte alla sua Dama, vale a dire offrirle precisamente il sacrificio delle sue prerogative virili. Cosa che, per inversione di tale sacrificio, faceva di lei il supporto di quello che

<sup>1</sup> Il termine francese è *menée* (p. 129 dell'edizione Seuil), "condotta", e non "gestita".

<sup>2</sup> *Kam nieder*, dal verbo "niederkommen" che ha il doppio significato di "venir giù" e "partorire". Il passo di Freud è il seguente: "il suo tentativo di suicidio aveva anche altri due significati: era da una parte l'adempimento di un castigo (un'autopunizione) e dall'altra l'adempimento di un desiderio. Aveva questo secondo senso in quanto era l'attenuazione di quel desiderio la cui disillusione l'aveva spinta all'omosessualità, del desiderio cioè di avere un bambino dal padre; infatti ora, per colpa del padre, ella "veniva giù" [o "partoriva"]." [S. Freud, *Psicogenesi...*, cit. p. 156].



manca al campo dell'Altro, ovvero la garanzia suprema del fatto che la legge è proprio il desiderio del padre, che ne siamo sicuri, che vi è una gloria del padre, un fallo assoluto [...].

Indubbiamente, risentimento e vendetta sono decisivi nel rapporto di questa ragazza con il padre. Il suo risentimento e la sua vendetta sono quella legge, quel fallo supremo. [...] Poiché sono stata delusa nel mio attaccamento a te, padre mio, e poiché non posso essere né la tua moglie sottomessa né il tuo oggetto, è Lei che sarà la mia Dama, e io colui che sostiene, che crea il rapporto idealizzato con quello che di me stessa è stato respinto, con quello che, del mio essere di donna, è insufficienza. Non dimentichiamo, in effetti, che la ragazza ha abbandonato la coltura del suo narcisismo, le sue cure, la civetteria, la sua bellezza, per diventare il cavalier servente della Dama.

È tutto questo, tutta questa scena che si presenta allo sguardo del padre nel semplice incontro sul ponte. Ma questa scena, che aveva conquistato il pieno assenso del soggetto, perde ogni valore per la disapprovazione percepita nello sguardo del padre. È a questo punto che si produce, allora, quello che potremmo chiamare [...] l'imbarazzo supremo.

Poi viene l'emozione. [...] L'emozione le viene per l'improvvisa impossibilità in cui si trova di far fronte alla scenata che le fa l'amica.

[...] Qui si tratta del confronto tra il desiderio del padre, sul quale tutto nella sua condotta è costruito, e la legge che si presentifica nello sguardo del padre. [...] (VIII, 16 gennaio 1963, pp. 119 – 121.)

(Un caso di Margaret Little<sup>1</sup>)

6. Ci sono due momenti.

Primo momento. L'analista, armandosi di coraggio, in nome dell'ideologia, della vita, del reale, di tutto quello che volete, fa un intervento assolutamente singolare rispetto alla prospettiva che chiamerò sentimentale. Un bel giorno, mentre il soggetto continua a ripeterle con insistenza le sue storie di denaro con la madre, l'analista le dice - sono le sue parole: *Ascolti, la smetta con queste storie perché, letteralmente, non riesco più ad ascoltarla, lei mi fa dormire*. Non vi sto proponendo un modello di tecnica, vi domando di leggere un'osservazione e di seguire i problemi che si pongono a un'analista tanto navigata quanto ardente di autenticità.

---

<sup>1</sup> Margaret Little, "The Total Response", *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 38, maggio-agosto 1957 (tr. it in *Verso l'unità fondamentale. Neurosi di transfert e psicosi di transfert*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1994); di questo articolo esiste una traduzione in francese e in spagnolo che sono a disposizione sul web rispettivamente ai seguenti indirizzi: [www.sauval.com/angustia/e-little.htm](http://www.sauval.com/angustia/e-little.htm); [www.sauval.com/angustia/MLittleRT.pdf](http://www.sauval.com/angustia/MLittleRT.pdf).

La seconda volta si tratta di leggere modifiche fatte dall'analista a quella che chiama la decorazione del suo studio [...]. La nostra Margaret Little era già stata scocciata tutto il giorno dalle osservazioni dei suoi pazienti: *Va bene, va male, questo marrone è disgustoso, questo verde è ammirevole* - ed ecco che verso la fine della giornata arriva la nostra paziente a rincarare la dose, esprimendosi in termini ancora più aggressivi degli altri. L'analista le dice testualmente: *Senta, me ne infischio altamente di quello che ne pensa lei*. Come la prima volta, la paziente è scioccata, sconcertata, ma poi esce dal suo silenzio con grida di entusiasmo: *Ma è magnifico che lei abbia detto una cosa del genere!* e via dicendo.

Vi risparmio i progressi di questa analisi. Quello che vorrei semplicemente indicare qui, a proposito di un caso scelto in una parte del campo particolarmente incline a questa problematica, è che il fattore decisivo del progresso della cura dipende dall'introduzione della funzione del taglio.

La prima interpretazione è consistita nel dirle: *Lei mi fa l'effetto di un pendolo, lei mi fa dormire*. La seconda volta, l'ha letteralmente rimessa al suo posto: *Pensi pure quello che vuole della decorazione del mio studio, io me ne infischio*. Ed è a quel punto che è stato mobilitato qualcosa di decisivo nella relazione transferale qui in causa.

Ciò permette di indicare che uno dei problemi del soggetto era il fatto che non aveva mai potuto fare il minimo abbozzo di un sentimento di lutto nei confronti di un padre che ammirava. Ma le storie che ci vengono riferite mostrano soprattutto che ella non poteva in alcun modo rappresentare qualcosa che potesse, sotto a qualsiasi angolatura, mancare a suo padre. (X, 30 gennaio 1963, p. 156.)

7. Don Giovanni è un sogno femminile.

Ci vorrebbe, nel caso specifico, un uomo perfettamente uguale a se stesso, come la donna in un certo qual modo può vantarsi di essere rispetto all'uomo. Don Giovanni è un uomo al quale non mancherebbe niente. La cosa è perfettamente percepibile in quel termine su cui dovrò ritornare a proposito della struttura generale del masochismo. Ha quasi l'aria di una burla sottolineare il rapporto di Don Giovanni con l'immagine del padre in quanto non castrato. Lo è, forse, sottolineare che si tratta di un'immagine puramente femminile. (XIV, 20 marzo 1963, p. 208.)

8. Se non ci fosse l'Altro – e poco importa se qui lo chiamiamo madre castratrice o padre della proibizione originaria –, non ci sarebbe castrazione. (XVII, 15 maggio 1963, p. 257.)

9. Ma com'è che non c'è nessuna barriera a fermare Reik nella sua analisi<sup>1</sup> e a impedirgli di identificare, alla fine, Yahweh stesso con il Vitello d'oro ?

Quando ridiscende dal Sinai, raggianti della sublimità dell'amore del Padre, Mosè lo ha già ucciso, prova ne è il fatto che diventa quell'essere veramente furibondo che distruggerà il Vitello d'oro e lo darà da mangiare, polverizzato, a tutti gli ebrei. Riconoscerete qui la dimensione del pasto totemico. (XVIII, 22 maggio 1963, p. 268.)

10. Anche qui renderò omaggio al nostro amico Stein, per averlo molto ben articolato nel suo discorso. *Se il desiderio* – dice, e sottoscrivo la sua formula, che trovo piú che brillante – *fosse primordiale, se fosse il desiderio della madre a comandare l'entrata in gioco del crimine originario, saremmo sul terreno del vaudeville.*

L'origine, ci dice Freud nel modo piú formale [...] è l'omicidio del padre e tutto quello che esso ordina. [...] Diciamo, piú semplicemente, che è il fatto originario inscritto nel mito dell'omicidio del padre a dare il via a quello di cui dobbiamo, pertanto, cogliere la funzione nell'economia del desiderio, vale a dire che si proibisce, come impossibile da trasgredire, ciò che costituisce nella sua forma piú fondamentale il desiderio originario. (XVIII, 22 maggio 1963, p. 277.)

11. Chi è colui che ci dà il primo esempio della castrazione attirata, assunta, desiderata in quanto tale, se non Edipo ?

Edipo non è in primo luogo il padre. È quello che da molto tempo ho inteso dire facendo notare ironicamente che Edipo non sapeva di avere un complesso di Edipo. Edipo è colui [...] che vuole vedere ciò che c'è al di là della soddisfazione, soddisfazione riuscita, del suo desiderio. Il peccato di Edipo è la *cupido sciendi*. Egli vuol sapere, e questo si paga con l'orrore che ho descritto: ciò che egli vede, alla fine, sono i suoi propri occhi [...] gettati al suolo. (XXIV, 3 luglio 1963, p. 363.)

12. Amleto è un personaggio del quale il meno che si possa dire [...] è che non indietreggia di fronte a nulla e non gli manca certo il coraggio. L'unica cosa che non può fare è, per l'appunto, l'atto che egli è fatto per fare, e questo proprio perché manca il desiderio.

Il desiderio manca perché è crollato l'Ideale. Amleto evoca, in effetti, la riverenza di suo padre per un essere di fronte al quale, con nostro stupore, questo sommo re, il vecchio Amleto, letteralmente si inchinava, fino a farsi tappeto, per rendergli omaggio del suo vassallaggio amoroso. Che cosa c'è di piú dubbio di quella sorta di rapporto idolatrico delineato dalle parole di Amleto ? Non

---

<sup>1</sup> T. Reik, "The Shofar", *Ritual. Psycho-analytic Studies* (trad. it. in *Il rito religioso. Studi psicoanalitici*, Boringhieri, Torino 1969, pp. 227 – 306).

abbiamo forse qui i segni di un sentimento troppo forzato, troppo esaltato, per non essere dell'ordine di un amore unico, mitico, di un amore apparentato allo stile dell'amor cortese? Ora, quando si manifesta al di fuori del campo dei suoi riferimenti propriamente culturali e rituali, dove si rivolge ovviamente a qualcos'altro che non alla Dama, l'amore cortese è, al contrario, il segno di una certa carenza, di un certo alibi, di fronte ai difficili cammini che l'accesso a un amore veritiero implica.

È patente che alla sopravvalutazione della Gertrude sposa da parte del padre, così come questo atteggiamento viene presentato nei ricordi di Amleto, corrisponde dialetticamente la sua fuga animale dalla Gertrude madre. Quando l'Ideale è contraddetto, quando crolla, il risultato - dobbiamo constatarlo - è che il potere del desiderio scompare in Amleto. Come vi ho mostrato, tale potere sarà restaurato in lui solo a partire dalla visione, da fuori, di un lutto, uno vero, con il quale egli entra in concorrenza, quello di Laerte per la propria sorella, che è l'oggetto amato da Amleto da cui si è trovato improvvisamente separato per la carenza del desiderio. (XXIV, 3 luglio 1963, pp. 365 - 366.)

13. Se l'anno prossimo le cose vanno in modo tale che posso proseguire il mio seminario secondo il cammino previsto, vi darò appuntamento non soltanto attorno al Nome, ma attorno ai Nomi-del-Padre. E non a caso.

Nel mito freudiano il padre interviene nel modo più ovviamente mitico come colui il cui desiderio si impone a tutti gli altri, li sommerge, li schiaccia. Non c'è forse qui una contraddizione evidente con il fatto, chiaramente manifestato dall'esperienza, che per suo tramite si realizza tutt'altro, ossia la normalizzazione del desiderio nelle vie della legge?

Tutto qui? La necessità stessa di mantenere il mito accanto a quanto ci viene qui tracciato e reso sensibile dall'esperienza, finanche nei fatti, da noi più volte considerati, della carenza della funzione del padre, non attira forse la nostra attenzione su qualcos'altro? E cioè per l'esattezza su questo punto: che nella manifestazione del suo desiderio il padre, dal canto suo, sa a quale *a'* questo desiderio si riferisca.

Contrariamente a quanto enuncia il mito religioso, il padre non è *causa sui*, ma è un soggetto che è andato abbastanza in là nella realizzazione del suo desiderio da reintegrarlo nella sua causa, qualunque essa sia, ovvero in quanto c'è di irriducibile nella funzione di *a*. Questo ci permette di articolare al principio stesso della nostra ricerca, senza eluderlo in alcun modo, che non c'è soggetto umano che non abbia da porsi come un oggetto, un oggetto finito, al quale sono appesi dei desideri

---

<sup>1</sup> Dal *Glossario* redatto da M. Safouan: "Oggetto *a*. Termine che designa l'oggetto da cui il soggetto è separato come da una parte di lui stesso e che gli permette così di costituirsi come soggetto del desiderio. Situato al di là del dono, dietro al soggetto più che davanti a esso, quest'ultimo può ritrovarlo solo negli oggetti che gli danno il cambio. Il termine oggetto *a* si dice anche degli oggetti in cui si ritrova l'oggetto perduto, ovvero in cui il soggetto s'inganna sulla sua mancanza. Ecco perché possiamo qualificare come oggetto *a* il cofanetto dove l'avarò ritrova le sue feci per sempre distaccate da lui." [M. Safouan, *Lacaniana*, tomo I, Fayard, Paris 2001. P. 263].

finiti, i quali all'apparenza si rendono infiniti solo in quanto, sfuggendo gli uni agli altri sempre piú lontano dal loro centro, allontanano sempre di piú il soggetto da qualsiasi realizzazione autentica.

Ora, il misconoscimento di  $a$  lascia una porta aperta. Lo sappiamo da sempre, non c'era neppure bisogno dell'analisi per questo, e infatti ho ritenuto di potervelo mostrare in un dialogo di Platone, il *Simposio*. L'unica via su cui il desiderio possa rivelarci ciò in cui dovremo riconoscerci – l'oggetto  $a$  in quanto, al termine, termine sicuramente mai raggiunto, è la nostra esistenza piú radicale – si apre solo se si situa  $a$  in quanto tale nel campo dell'Altro. E non solo deve essere situato lì, ma vi è situato da ciascuno e da tutti. Non si tratta di nient'altro se non della possibilità del *transfert*.

L'interpretazione che noi diamo verte sempre sulla maggiore o minore dipendenza dei desideri, degli uni rispetto agli altri, ma questo non significa confrontarsi con l'angoscia. Non c'è superamento dell'angoscia se non quando l'Altro si è nominato. Non c'è amore se non di un nome, come ognuno sa per esperienza. Il momento in cui viene pronunciato il nome, di colui o di colei a cui si rivolge il nostro amore, sappiamo molto bene che rappresenta una soglia della massima importanza.

Non si tratta che di una traccia, traccia di quel qualcosa che va dall'esistenza di  $a$  al suo passaggio nella storia. (XXIV, 3 luglio 1963, pp. 368 - 369.)

## Sommario

|   |    |
|---|----|
| Avvertenza del curatore .....   | 2  |
| Bibliografia dei Seminari di Jacques Lacan dal 1958 al 1963.....  | 5  |
| Il Seminario, Libro VI, 1958 – 1959, <i>Il desiderio e la sua interpretazione</i> .....                 | 6  |
| Il Seminario, Libro VII, 1959 – 1960, <i>L'etica della psicoanalisi</i> .....                           | 30 |
| Conferenze pronunciate alla Facoltà universitaria di Saint-Louis, Bruxelles, il 9 e 10 marzo 1960 ..... | 41 |
| Il Seminario, Libro VIII, 1960 – 1961, <i>Il transfert</i> .....  | 44 |
| Appendice: riassunto de <i>L'ostaggio</i> di Paul Claudel.....  | 53 |
| Il Seminario, Libro IX, 1961 – 1962, <i>L'identificazione</i> .....                                     | 57 |
| Il Seminario, Libro X, 1962 – 1963, <i>L'angoscia</i> .....   | 62 |