

L'AMORE COME PULSIONE DI MORTE¹

Moustapha Safouan

[Maggio 2010]

¹ “L’amour comme pulsion de mort” costituisce il capitolo V, pp. 66 – 93, del libro di Moustapha Safouan *L'échec du principe du plaisir*, Éditions du Seuil, collection Le champ freudien, già diretta da Jacques Lacan, Parigi 1979; traduzione italiana col titolo *Essere e piacere. Lo scacco del principio del piacere*, Spirali edizioni, Milano 1980. Nella presente traduzione, da noi interamente rivista, non appare il § 3, pp. 83 – 90 dell’edizione francese, corrispondenti alle pp. 80 – 87 dell’edizione italiana, dedicato alla teoria dell’amore di Dio in Spinoza (si può comunque trovarne un riassunto dell’autore alla fine del capitolo), perché non strettamente necessario al tema qui privilegiato del cosiddetto “gioco del Fort/Da”, isolato da Freud in *Al di là del principio di piacere* e commentato da Lacan a più riprese nel corso dei suoi Seminari e negli *Scritti*. Sono state inoltre omesse le ultime otto righe del capitolo, sempre per le medesime ragioni.

La traduzione italiana (almeno per quanto concerne il capitolo in esame), che abbiamo seguito fin dove era possibile, pur non priva di pregi contiene purtroppo numerose inesattezze, quando non dei veri e propri errori, oltre al fatto, inesplicabile, di non aver riprodotto – se non per le parole straniere – i frequenti corsivi dell’autore, che nel caso in questione non sono affatto dei meri vezzi di stile ma evidenziano piuttosto il *knotenpunkt* della frase. Nell’impossibilità di verificare alcune modifiche apportate dall’autore per l’edizione italiana, arricchita per l’occasione di una Nota, ci siamo attenuti al testo dell’edizione francese originale, salvo nei casi segnalati. Il libro di Safouan, come sempre esemplare, oggi quasi introvabile nell’edizione francese, è però ancora reperibile in traduzione italiana:

<http://www.spirali.com/libro/8877701242/essere-e-piacere-lo-scacco-del-principio-del-piacere/> [ISBN: 8877701242]. (N.d.C)

Nel gioco descritto da Freud in *Al di là del principio del piacere* il primo tratto che ci colpisce è che il bambino non getta lontano tutto quello che gli capita sottomano (accompagnando il gesto con un espressivo “O-o-o” in cui Freud e la madre del bambino riconoscono il vocabolo *Fort*) *per poi farlo ritornare* (accogliendo la sua comparsa con un allegro *Da*); non si tratta di un gioco di *Fort-Da* ma soltanto di *Fort*. Il bambino getta lontano da sé, in un angolo della stanza, sotto il letto o altrove, ogni oggetto che gli capita sottomano; ma il caso vuole che fra quei giocattoli, di cui non fa nessun uso oltre a quello del *playing gone*, si trovi un rocchetto di legno intorno a cui è avvolto dello spago. Il bambino riesce così a attirare nuovamente verso di sé il rocchetto, dopo averlo fatto sparire con molta abilità al di là del bordo della culla. Si tratta dunque di una *modificazione* accidentale del gioco resa possibile dalla struttura del giocattolo; capita qualcosa del genere quando cambia il materiale impiegato per scrivere, senza che perciò questa modificazione possa essere considerata un elemento essenziale della scrittura. Inizialmente Freud prende in considerazione l'ipotesi che spiega il motivo del gioco con il piacere procurato dal momento della ricomparsa dell'oggetto, ma successivamente scarta tale ipotesi perché constata che il primo atto, quello di gettare, è messo in scena come costitutivo di un gioco in se stesso, molto più spesso dell'integralità dell'episodio con il suo piacevole finale, e al di fuori di quest'ultimo. Anche se il gioco con il rocchetto induce Freud a pensare che il gioco completo si svolga in due tempi, egli precisa che

“di norma era dato assistere solo al primo atto, ripetuto instancabilmente come gioco a sé stante, anche se il piacere maggiore era legato indubbiamente al secondo atto”².

Ma perché quel gioco, se il motivo non era il piacere del ritrovamento?

² S. FREUD, *Al di là del principio del piacere* (1920), in *Opere*, IX, Boringhieri, Torino 1977, p. 201.

Possiamo riprendere qui l'ipotesi del piacere come fine, ricordando il piacere che i bambini trovano solitamente nel giocare al dottore, nonostante il dispiacere della visita medica. Ma l'ipotesi che il bambino ripeta un'esperienza penosa allo scopo di padroneggiarla reggerebbe solo se il bambino si fosse rivolto a uno dei suoi giocattoli, anzi al suo giocattolo preferito, con un: "ritorno" o con un: "aspetta" (o in genere con le parole che la madre ha l'abitudine di dire in simili occasioni) fingendo poi di andare via. Con questo intendiamo dire che giocare al dottore presuppone un bambino relativamente più evoluto del piccolo Hans, il nipotino di Freud di un anno e mezzo, sia nel trattare le relazioni umane sia nell'acquisizione dei significanti intorno a cui si regolano le sue identificazioni.

In realtà, è proprio tramite una *conseguenza* del gioco di *Fort* che la madre di Hans ha acquisito per lui, come vedremo, una significazione che va oltre le cure che poteva prodigargli, e senza di cui non si può legittimamente parlare di un' "identificazione" con lei — se non riducendo la significazione di quest'ultimo termine alla semplice cattura immaginaria. Per dimostrarlo ci soffermeremo sul secondo tratto descritto da Freud: Hans non piangeva mai durante l'assenza della madre sebbene le fosse molto attaccato.

Questo fatto ci sorprende perché, com'è noto, il bambino dopo i tre mesi reagisce con evidente piacere alla presenza dell'adulto, sia a quella della madre sia a quella di un'altra persona; ma fra il sesto e l'ottavo mese nel comportamento del bambino verso gli altri avviene un cambiamento decisivo che Spitz chiama "angoscia dell'ottavo mese"³. Di fronte a un estraneo — cioè, sottolineiamolo, di fronte a qualcuno che in precedenza non è mai stato associato a un'esperienza di dispiacere — il bambino reagisce con angoscia al fatto che *non è la madre*. La reazione del bambino all'assenza della madre ci indica che per lui quel volto non funziona più come una semplice *Gestalt*, segno del volto umano in generale, ma *qua face*: la sua presenza si stacca da qualsiasi altra e s'individualizza, essendo ormai una presenza che ha il pri-

³ Cfr. R.A. SPITZ, *Il primo anno di vita. Studio psicoanalitico sullo sviluppo delle relazioni oggettuali*, Armando, Roma 1977, pp. 157 sgg.

vilegio di essere la sua. E Spitz ritiene a buon diritto che questa capacità discriminante da parte del bambino di otto mesi

“[...] rifletta il fatto che a questo stadio egli ha stabilito una vera relazione oggettuale e che la madre è diventata il suo oggetto libidico, il suo oggetto d'amore.

Non possiamo parlare d'amore finché l'amato non può essere distinto da tutti gli altri e non c'è oggetto libidico finché rimane intercambiabile⁴.”

L'osservazione di Spitz a proposito dell'oggetto libidico, la cui specifica proprietà è di non essere intercambiabile, si riallaccia a quella di Lacan su una riflessione di Goethe a proposito di Antigone, come si legge nelle *Conversazioni* di Ackermann. Volendo far valere i motivi dell'intransigenza di Antigone, Sofocle le fa dire che un marito può essere sostituito ma che *di fratello ce n'è uno solo*; secondo Goethe, la debolezza dell'argomentazione di Antigone è clamorosa in quanto, per l'appunto, di fratelli ella ne ha due. L'obiezione, nota Lacan⁵, significa che il saggio di Weimar non voleva intendere nulla dell'amore di Antigone per il fratello, di quell'amore che si esprimeva appunto in una simile affermazione di unicità.

Fatto sta che Spitz, pur avendo un'esatta visione della significazione del comportamento del bambino di otto mesi, non giunge però a spiegarlo. Sembra che Spitz voglia dire che il bambino reagisce con angoscia all'assenza della madre *perché l'ama*. Ma perché reagisce così e non con la delusione, o la collera o la depressione? Addurre a motivo la dipendenza vitale del bambino dalla madre non spiega nulla poiché, dal punto di vista delle cure prodigate, la madre è intercambiabile. I fenomeni da ospedalizzazione, che Spitz descrive meglio di chiunque altro, ci persuadono che non è certo per le sue cure che il bambino ama la madre ma, anzi, consente a accettare le cure proprio perché la ama. Questo amore non è un dono che *si offre* allo stesso titolo delle cure, ma un dono che *si significa* nel dono delle cure. Si ripropone allora nuovamente l'interrogativo: perché è l'angoscia e non per esempio la delusione a manifestarsi come reazione all'assenza della madre?

⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵ J. LACAN, Il seminario, Libro VII, *L'etica della psicanalisi* (1959-1960), testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Einaudi, Torino 1994; ed. fr. Le séminaire, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Seuil, Parigi 1986.

È inevitabile l'accostamento tra il fenomeno osservato da Spitz e il fatto che il bambino press'a poco a quell'età acquisisce un'*immagine di sé*, un'immagine che ha questo di unico: che è sua e di nessun altro. Il possesso di un'immagine propria è anche un *amore di questa immagine* stessa, o amore di "sé". A causa di questa immagine, ossia senza aspettare d'essere in grado di oggettivarsi nel linguaggio designandosi come "io" o come "bebé", il bambino non è già più un semplice vivente, immerso nelle vicissitudini della sua sensibilità di vivente e da queste vicissitudini inseparabile, ma, per di più, egli è. È già "colui che è", possiamo dire, o chi ha il suo posto nell'essere. E ha quel posto in quanto non è uguale a nessun altro. In quanto viene incontro al soggetto in quell'immagine inafferrabile che è l'immagine del corpo proprio, l'essere è infatuazione. Infatuazione che non ha nulla di "naturale", se con ciò s'intende una relazione immediata. Il narcisismo è amore di sé, certamente, ma questo amore il soggetto non lo trae da sé stesso.

Sono note le due tendenze che su questo punto dividono gli analisti: gli uni come Robert Fliess e Balint, pongono all'origine l'amore oggettuale; gli altri invece, come Bergler e Jekels, il narcisismo. La seconda opinione è a nostro parere la più corretta, benché misconosca il carattere mediato (*médiatisé*) del narcisismo⁶. Infatti, perché il bambino si ami, perché sia per se stesso un oggetto libidico, bisogna innanzitutto che egli *sia*; ma, e qui entra in gioco il misconoscimento, non saprebbe *essere*, cioè assumere la propria immagine speculare e riconoscersi, se questa immagine non gli apparisse come ciò che costituisce l'oggetto *amato dall'Altro*, particolarmente dalla madre – al punto da poter affermare che sono le madri a vegliare di generazione in generazione sulla trasmissione della forma umana.⁷ Ne consegue che il suo amore per se stesso va di pari passo con il suo amore per la fonte di questo amore, ossia per la madre. In principio c'è l'amore, e l'amore è fin dal principio "*à double face*"⁸: non è un caso, ma un gemellaggio (*jumelage*) imposto dalla struttura stessa del

⁶ Analogamente accogliamo la formula di Bergler che "ogni amore è una domanda d'amore", pur constatando che suona come se la domanda costituisse la finalità nascosta, se non addirittura vergognosa, dell'amore. In realtà si tratta di una proposizione che si può rovesciare: ogni amore è una domanda d'amore e questa domanda è il dono stesso.

⁷ Quest'ultima proposizione manca nel testo dell'edizione francese. (N.d.C.)

⁸ Letteralmente: "a doppia faccia"; ma si tenga presente che *à double-face* (con la lineetta in mezzo) significa "reversibile". (N.d.C.)

narcisismo, se il volto della madre si isola (*détache*) *qua face* proprio all'età in cui anche il bambino si isola in quanto tale.

In che cosa questo gemellaggio strutturale, che sfugge all'attenzione di Spitz, può contribuire a spiegare l'angoscia dell'ottavo mese? Nel fatto che ci consente di supporre che la comparsa di un altro volto da quello della madre suscita un sentimento di estraneità, paragonabile a quello che pervaderebbe il soggetto se allo specchio gli apparisse un volto diverso dal suo, o il suo volto come altro (per esempio se il suo volto non lo guardasse quando egli lo guarda). E poiché si tratta di un soggetto che non ha ancora imparato a padroneggiare gli effetti di una sua presa nel costituente dello speculare (così come si parla di una presa del soggetto nel costituente della catena significante), non ci sarebbe niente di straordinario se una simile "sorpresa" assumesse le proporzioni di una catastrofe o di un crollo dell'intero campo delle apparenze, poiché nulla è per lui reperibile se *egli* non lo è più⁹.

Tanto più stupefacente risulta perciò la placidità del piccolo Hans, dal momento che abbiamo la certezza che a quell'età il bambino reagisce, e addirittura in modo catastrofico, all'assenza della madre. Né può convincere la risposta che a sedici mesi il bambino ha imparato a padroneggiare i suoi rapporti con il campo speculare: si è mai visto un soggetto imparare a disabituarsi dell'amore? Per una risposta più convincente ricorderemo questa osservazione di Dorothy Burlingham, nel suo libro sui gemelli:

La separazione dalla madre e la separazione dal gemello a quanto pare costituiscono esperienze emotive di valore equivalente e suscitano le stesse reazioni¹⁰.

Il fatto è che la separazione dà luogo, in entrambi i casi, allo stesso gioco di *gone* (o *all gone*) descritto da Freud e, in entrambi i casi, quando l'essere assente ricompare, il bambino dimostra nei suoi confronti un'indifferenza tanto maggiore quanto più era infelice durante la sua assenza. Siamo tentati di pensare, con Dorothy Burlingham, che era dunque per non soffrire che il nipotino di Freud si dimostrava indifferente. A dire il vero, una certa insensibilità non solo può costituire un rifugio dal do-

⁹ Si veda, alla fine del libro di Spitz, la patetica immagine di un bambino in preda all'angoscia dell'ottavo mese.

¹⁰ D. Burlingham, *Twins*, Imago Publishing Co., London 1952, p. 40.

lore, ma possiamo anche supporre che il dolore sia uno stato che confina non con la mobilità e la scarica ma, al contrario, con l'immobilità. La migliore testimonianza ce la offre Omero quando descrive la reazione dei cavalli di Patroclo alla morte del loro condottiero.

Ciò non toglie che l'osservazione di Freud sull'indifferenza di suo nipote concerne l'indifferenza alla separazione come momento che ha preceduto lo sbocciare del gioco e che si è risolto nel gioco stesso; è pertanto in questo contesto che dobbiamo coglierne la significazione. Ricordiamo a tal fine le distinzioni categoriali di Lacan e la loro applicazione alla relazione madre-bambino.

In un primo tempo, gli oggetti sono reali mentre la madre è *simbolica*, nel senso che essa ha valore per la sua presenza o per la sua assenza. Poi, in un secondo tempo che viene introdotto con la domanda, la madre diventa *reale*, potenza di rispondere o di non rispondere alla domanda, mentre gli oggetti diventano segni del suo amore o della revoca del suo amore. Fin qui nulla da eccepire, salvo precisare che nel primo tempo la madre è simbolica *per noi* che descriviamo questa relazione ma non per il bambino. Questi reagisce alla presenza della madre con gioia e all'assenza con tristezza (oppure con angoscia quando l'assenza è in qualche modo significata dalla presenza di qualcun altro, di un estraneo), ma questo non significa che per il bambino la presenza della madre sia costituita come tale, separata dalla presenza reale. Il bambino reagisce, per così dire, alla presenza o all'assenza della madre, ma la presenza di un oggetto non basta a fare sorgere il concetto di presenza nella sua universalità. Prova ne è il fatto che se il bambino possedesse questo concetto richiederebbe quella presenza... e la madre sarebbe reale.

In altri termini, al di là della presenza della madre reale in quanto si alterna con l'assenza o della sua assenza reale in quanto si alterna con la presenza, per il bambino (che sta per essere preso nel costituente della catena significante dopo essere stato preso nel costituente dello speculare) si tratta di realizzare un'integrazione ben più gravida di conseguenze di quanto non fosse quella del "buono" e del "cattivo". Buono e cattivo s'integrano *nello stesso oggetto*. Ma assenza e presenza s'integrano

l'una nell'altra; e questa integrazione costituisce precisamente l'essenza della rappresentazione come tale: per esempio l'essenza del leone il cui nome basta da solo a costituire una presenza fatta della sua stessa assenza. Insomma, non c'è presa possibile nel significante senza il possesso *in absentia* del significato, così come non si può giocare con le onde senza tuffarsi nell'acqua.

Da questo punto di vista l'indifferenza del nipotino di Freud rappresenterebbe — a quanto ci sembra — un momento analogo a quell'attimo di sosta che precede la siderazione, un momento di pre-comprensione. Di che cosa? Non *dell'assenza* della madre, *ma semmai del carattere transitorio della sua presenza*, del fatto che essa lo è stata... e non lo è più¹¹. È un momento d'integrazione temporale in quanto concede all'oggetto una permanenza nella rappresentazione e questa permanenza gli consente di sussistere come soggetto grammaticale. Non c'è dunque da stupirsi nel veder risolversi questo momento nell'ormai noto gioco del rocchetto, in cui il bambino si trova in certo qual modo alle soglie della predicazione (la mamma c'è o non c'è): difatti è chiaro che l'unico mezzo per concepire la presenza, come pure l'assenza, come predicati, consiste nel sottrarre l'oggetto alla sua presenza reale mandandolo in giro altrove. Il gesto di far sparire è anche un conservare. Capiamo così che l'oggetto gettato lontano è in questo caso assolutamente indifferente, se si prescinde dalla sua funzione di sostegno dell'atto che lo fa sparire. In realtà il bambino giocava al *Fortsein*¹², secondo l'espressione di Freud, con tutto quello che gli capitava sottomano, mentre se si fosse trattato di padroneggiare il dispiacere per la separazione dalla madre, avrebbe dovuto ricorrere eventualmente al suo giocattolo preferito¹³.

Inoltre l'universalità di questo gioco, universalità nel senso di una soppressione della particolarità dell'oggetto, dovrebbe condurre il bambino a includersi a sua volta nel gioco. Niente di strano quindi se lo vediamo farsi scomparire davanti allo spec-

¹¹ Nel ricondurlo a casa da scuola, dove lo aveva portato il mattino per la prima volta, un bambino, dopo qualche attimo in cui si era mostrato pensoso, dice alla madre: "Ora so che cos'è una madre. – Cos'è? – Qualcuno che parte".

¹² *Sein*, in tedesco "essere" (N.d.C.)

¹³ È legittimo supporre che il bambino avesse un giocattolo preferito. Spitz nota che due mesi dopo la comparsa dell'angoscia dell'ottavo mese il bambino sceglie un giocattolo preferito.

chio, poi apparire quasi sorgesse da quell'altrove fittizio che è il deposito della permanenza, così come si dice "deposito oggetti smarriti". Ma qui sarebbe più esatto dire che giocava non a farsi scomparire ma a vedersi non visto. Quello che era già in gioco nel gesto di far scomparire, era per l'appunto di "vedere" l'oggetto proprio quando non lo si vedeva; altrimenti non avrebbe pensato di riprenderlo, come fece poco dopo, facendo del suo atto a un gioco di *Fort-Da*.

Si vede dunque quale complicazione stava per introdursi nei rapporti tra il piccolo Hans e gli altri, per effetto di questa nuova dimensione propriamente parlando fantasmatica: egli era in procinto di diventare il manipolatore di quella relazione d'amore di cui fino a quel momento aveva soltanto subito gli effetti. Una volta avviata questa manipolazione, per altro inconcepibile senza il significante (non si è mai visto l'anatroccolo nascondersi dietro un cespuglio per spiare come reagirà la madre alla sua assenza), c'è il rischio che il soggetto passi in quel modo la maggior parte della vita. In realtà il gioco di questo bambino di diciotto mesi approda alla frase con cui aveva accolto la ricomparsa della madre: "Bebè o-o-o": possiamo definirla la sua prima dichiarazione d'amore. E curiosamente è una dichiarazione conforme alla formula che dà Lacan a proposito della parola come messaggio che l'emittente riceve dal ricevente in forma invertita: poiché, senza dubbio, anche il piccolo Hans era "assente" per la madre quando lei lo era per lui. Le dichiarava il suo proprio amore, per significare il suo.

Qual è dunque la portata metapsicologica di questo gioco?

2

Freud, com'è noto, ha formulato l'ipotesi che il bambino, gettando lontano tutto ciò che gli capitava sottomano, riproduceva simbolicamente la separazione dalla madre. Non che il dolore per quella separazione costituisse di per sé lo scopo del gioco; tutt'altro: il bambino riproduceva la separazione per *padroneggiare il dolore* che suscitava; e lo padroneggiava diventando nel gioco l'agente della separazione che nella

realtà non faceva che subire. Secondo questa ipotesi avremmo a che fare non con un principio che si contrappone al principio del piacere ma con un principio che è altrettanto fondamentale, se non addirittura più fondamentale, poiché sospende l'azione del principio del piacere imponendo la ripetizione dell'esperienza penosa che il principio del piacere indurrebbe a fuggire. In questa ipotesi, la ripetizione servirebbe a padroneggiare il dispiacere, come la scarica serviva a sbarazzarsene.

Nonostante la sua "popolarità", questa ipotesi offre il fianco a un'obiezione che verrebbe in mente a chiunque non sia prevenuto: non si spiega come la semplice ripetizione di un'esperienza dolorosa possa dare la sicurezza che possa essere padroneggiata. Sostenere che è così perché ripetiamo attivamente quanto abbiamo subito passivamente significa semmai che questa esperienza perverte la nostra attività. In effetti, quando Freud, lasciata da parte l'analisi di questo gioco senza optare per una conclusione definitiva, riprende ulteriormente la questione della ripetizione, le attribuisce una significazione completamente diversa, quella di una primordiale tendenza della vita verso la morte, di un ritorno all'inanimato. Ora, a nostro parere, la significazione metapsicologica del gioco inventato dal nipotino di Freud potrebbe invece formularsi come un'introduzione della morte nella vita; non ritorno della vita alla morte ma *entrata inaugurale della morte nella vita*. Spieghiamoci.

Quando si descrive questo gioco si dice spesso che il bambino simbolizza l'assenza della madre. Questa formula, peraltro non priva di esattezza, ha lo svantaggio di suggerire che il bambino avrebbe già colto, prima del gioco, l'assenza della madre in quanto tale; il passo da lui compiuto nel gioco non andrebbe più in là del fatto che l'assenza trova un simbolo nel vocabolo *Fort* (così come la madre si trova simbolizzata, quanto a lei, nell'oggetto gettato); inoltre, a motivo della struttura binaria del significante, il *Fort* determinerebbe il *Da*, e questo darebbe luogo all'alternanza dell'apparire e dello scomparire. Se questa descrizione fosse esatta, l'assenza, conformemente al mito biblico della nominazione, sarebbe una cosa con cui il bambino dovrebbe immediatamente entrare in contatto, senza intervento del significante, pur

ricevendo da questo intervento la struttura di opposizione in cui si stabilisce il legame *necessario* fra assenza e presenza. Ma indubbiamente è la stessa formula che usiamo per descrivere ciò di cui si tratta — una formula necessariamente costituita da elementi discreti, come tutto quello che si articola nell'ordine del significante — a indurci a ipostatizzare l'assenza sotto forma di sostantivo, e aggiungerò: allo stesso titolo della madre; un sostantivo a cui si applicherebbe, *secundum rem*, l'operazione designata con "simbolizzazione". Così, concepiamo la scena come se si trattasse di un bambino già capace di pensare: "assenza", di rispondere alla domanda: "Dov'è la mamma?", con: "assente", o con: "non c'è" — quando non si tratta che di un bambino che non va oltre l'interiezione "o-o-o".

Dal canto nostro siamo certi che il bambino, prima d'inventare questo gioco, aveva già realizzato un'appercezione dell'assenza della madre. Ma questa appercezione non consiste ancora nell'aver isolato l'assenza in quanto tale, come il campo d'altronde (*d'ailleurs*) dove tutto scompare o può scomparire, ma da dove tutto esce o può eventualmente uscire, poiché quel che vi scompare non è abolito. In altri termini, fino al momento d'inizio del gioco, l'assenza della madre costituiva come un buco nel campo percettivo, a cui il bambino non mancava di reagire; quel che ancora gli mancava, e che costituisce il passo compiuto nel gioco, era l'isolamento o l'astrazione di quello stesso buco come il "luogo" in cui tutto può inabissarsi: tutto, lui compreso. Un luogo dove la cosa, o l'immagine speculare della cosa, conserva una permanenza che la sottrae agli incidenti¹⁴ dell'apparire e dello scomparire. Ecco perché questo gioco è anzitutto un gioco di *Fort* — e abbiamo fatto in modo di sottolinearlo. Non si tratta di una strutturazione significativa dell'assenza ma dell'apertura preliminare di quel campo dell'assenza dove "essere" si dissocia da "essere percepito" diventando, semmai, sinonimo di "essere pensato". Il bambino nel gioco non compie soltanto l'acquisizione di una particolare rappresentazione, in questo caso la rappresentazione dell'assenza (che come tale non saprebbe scindersi dalla rappresentazione della presenza), ma acquisisce quella che possiamo chiamare la rappresentazione pura o anche *la rappresentazione della rappresentazione* come ta-

¹⁴ Traduciamo d'ora in poi così (piuttosto che con "caso" o "circostanza") *accident*, latino *accidens*, da *accidere*, "sopravvenire". (N.d.C.)

le. Tutto ciò che un Wallon descrive come “acquisizione della rappresentazione nel bambino” suppone l’acquisizione preliminare della rappresentazione alla seconda potenza.

Ecco infatti ciò che Wallon descrive a proposito della nascita della rappresentazione nel bambino:

“La conoscenza [...] presuppone degli esseri separati e opponibili, ma innanzitutto opponibili a colui che li conosce. Per sentirli come staccati dalla propria esistenza il bambino deve poterne fare l’inventario. Gli occorrono dei nomi per fornire loro un’individualità distinta e stabile”¹⁵.

Migliore formulazione non si potrebbe trovare per dire che è la denominazione che fa gli oggetti. Non che senza denominazione gli oggetti non esistano, ma senza denominazione non esisterebbero così come esistono, ossia in quanto oggetti. Wallon prosegue:

“Ma la denominazione può corrispondere a uno stadio in cui la parola è ancora semplicemente l’eco del desiderio, della percezione o dell’azione. In questo caso essa non è altro che la formulazione delle impressioni o dei comportamenti che si succedono, ma non ha la capacità di evocarli. Il bambino può non saper far altro che mettere un nome agli oggetti di mano in mano che li percepisce e li maneggia, e limitarsi a enunciare il gesto che compie... Non si tratta ancora né di ricordo né di consegna. Si tratta soltanto di una concomitanza fra le manifestazioni orali e le sue occupazioni momentanee, attraverso cui si attua una corrispondenza sempre più precisa e sempre più familiare.”

Accettiamo in via provvisoria la descrizione, il cui aspetto più rilevante è l’interrogativo: quando nascerà la rappresentazione? Nel paragrafo successivo Wallon risponde:

“Viene un giorno in cui lo strumento verbale arriva a possedere in misura sufficiente certi significati così ben differenziati da potersi unire all’immagine degli oggetti o delle azioni anche in loro assenza e da poter servire a renderla mentalmente presente. È l’età in cui la rappresentazione incomincia a esistere di per se stessa. Essa non ha più come supporto necessario una percezione concomitante ma soltanto i propri mezzi d’espressione”¹⁶.

¹⁵ H. WALLON, *Le origini del pensiero nel bambino, II*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 196.

¹⁶ *Ibid.*, p. 97.

Secondo la descrizione di Wallon, le cose si svolgerebbero così: all'origine la denominazione sarebbe "un atto legato al momento, inscindibile dalla situazione che la impone". È per esempio il *Fort* che accompagna il gesto del rigetto, "Nana" che accoglie la comparsa della governante, "acqua" che è l'appello della sete o, se si preferisce, la scarica più immediata e obbligata (il bambino infatti è incapace di compiere l'azione specifica) della sete. Tuttavia, sempre secondo Wallon, via via che vengono impiegati, i nomi finiscono per avere dei significati talmente ben differenziati che il bambino sarà in grado di fare a meno di ogni supporto presente (*actuel*), per esempio, potrà parlare della governante pur facendo a meno della sua presenza reale, sarà capace di rappresentarsela, cioè di renderla presente in quanto immagine, e ormai il nome sarà legato a questa immagine dell'oggetto ben di più che all'oggetto stesso. Questa descrizione presume che la denominazione cominci come un'operazione incerta, soggetta all'errore – per esempio il bambino può dire "pane" quando invece occorre dire "burro" – e che con l'esercizio il bambino acquisisca nei confronti del significato una sicurezza che consenta la sua riproduzione e la sua denominazione in forma comunicabile e comprensibile agli altri. Ora, dopo le osservazioni di Lacan intorno al bambino che dice "miao-miao" anziché "bau-bau" o viceversa, abbiamo un'idea completamente diversa di questo tipo di errore¹⁷.

Nell'esempio di Lacan¹⁸ si tratta di un bambino a cui i genitori si rivolgevano come se fosse un adulto, chiamando il cane "cane" e il gatto "gatto". Sembrerebbe quindi che il bambino, dal canto suo, non tenga in questo caso in gran conto il linguaggio dei genitori; ha un modo tutto suo di forgiare il significante e magari, quando si presenta l'occasione, di prenderlo in prestito da un supporto sensibile, per esempio dall'abbaiare del cane o dal miagolio del gatto. Però deve ancora sperimentarlo come *significante* o farne l'esperienza in quanto tale. Ed è esattamente quel che fa quando si dedica alle sostituzioni. In altri termini, gli errori per cui il bambino dice

¹⁷ Queste osservazioni si trovano nella seduta del 21 gennaio 1959 del seminario di J.Lacan, tuttora inedito, *Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959); una traduzione per nostra cura si può trovare in J. LACAN, [Il cane fa miao e il gatto fa bau-bau. La nascita della metafora nel bambino](#), edizione in formato PDF. (N.d.C.)

¹⁸ Sull'esempio "Il cane è un gatto" Franz Brentano ha basato la sua riflessione sulla definizione aristotelica della verità. Cfr. BRENTANO, *The True and the Evident*, edito da Karl Kraus, Routledge & Kegan Paul, Londra 1966, p. 16.

“burro” al posto di “pane”, e così via, non sono necessariamente errori di designazione dovuti a un legame incerto tra significante e significato ma sono degli *esercizi di sostituzione* che mirano per l'appunto a allentare il legame che si allaccia nelle domande, così da conferire al significante la libertà rispetto al significato e, contemporaneamente, al soggetto la funzione di padrone del significante.

La scarsità dei mezzi teorici a disposizione di Wallon — peraltro osservatore senza pari — lo costringe a stabilire tra nomi e immagini un legame di subordinazione evidentemente artificioso. Senza che ci sia bisogno di criticare ancora Sartre, quando sostiene che il bambino, per poter dire una frase del tipo “Nana è cattiva” (se la governante è assente e non sta compiendo al momento nessuna cattiveria), dovrebbe riprodurre l'immagine di Nana presente: non solo il nome fa a meno di un simile supporto ma è anche ciò che rende possibile la riproduzione dell'immagine. Proprio perché i nomi attribuiscono alle cose un essere liberato dalle limitazioni dell'*hic et nunc* ci è permesso di riprodurre le immagini, di averne delle “rappresentazioni” nel senso stretto del termine. Giocando a “gettare via” il bambino si esercita a questa liberazione così come si esercita alla funzione di padrone del significante dedicandosi al gioco della sostituzione. Inoltre, imparando a regolare il proprio scomparire e ricomparire dinanzi allo specchio, il bambino acquista il controllo della propria immagine speculare. Si tratta dunque di un duplice affrancamento, sia dalle limitazioni imposte dallo spazio e dal tempo, sia dagli incidenti dell'apparire e dello scomparire. Ma allora, cosa diviene il vivente, la cui esistenza è incatenata a queste limitazioni e a questi incidenti? Per rispondere dobbiamo esaminare più da vicino questo duplice affrancamento o questo duplice superamento.

L'immagine del corpo proprio conferisce al soggetto, quando è ancora bambino, una trascendenza e un'obiettività in cui egli s'intenzionalizza come unità discreta, separata dagli altri oggetti che lo circondano. A quest'autonomia fittizia, si aggiunge una non meno fittizia fissità, giacché egli appare in questa immagine non solo come in sé e per sé, ma anche sottratto alle relazioni e alle azioni mobili e mutevoli che

nella realtà si esercitano costantemente su di lui, nel campo in cui è realmente. A questo sdoppiamento fra l'io speculare e l'io reale corrisponde la distinzione bergsoniana fra l'io profondo, tutto in divenire, e l'io superficiale e consolidato in cui è facile riconoscere l'io che “si pone contrapponendosi” e che sarebbe più appropriato descrivere come l'io che emerge fatta astrazione da ciò che io sono, io che è questa stessa astrazione. Insomma, l'immagine del corpo proprio immortala il soggetto. E l'amore che lega il soggetto a questa immagine, che s'interpone in tutte le sue relazioni con gli altri e con il campo speculare, è essenzialmente amore dell'eternità, della propria eternità. Secondo Platone il tempo sarebbe “l'immagine dell'eternità”. A dire il vero, l'eternità è l'immagine (*eidos*) in quanto tale.

Fatto sta che il bambino, che ha “imparato”, se così possiamo dire, a riconoscersi nella propria immagine speculare, all'inizio dispone soltanto di un'immagine, soggetta a comparire e a scomparire, che ancora non controlla – ed è proprio questa l'unica “padronanza” che si tratta di acquisire nel gioco del *Fort*. Con questo intendiamo dire che la presenza reale dell'immagine speculare è, all'inizio, necessaria per avviare il movimento d'intenzionalizzazione che si deduce dal fatto di questa presenza stessa; e che il bambino non impara tutt'a un tratto a fare a meno del riferimento alla presenza “reale”: questo è il passo che gli consentirà di compiere il gioco. Ora, è soltanto nel significante, nucleo verbale, che l'immagine, come nucleo dell'io nell'ordine del visibile, può conservare la presenza di una traccia al di là della sua scomparsa, oppure della sua assenza allo sguardo. In altri termini, *solo il significante permette la trasformazione dello speculare in un campo del visibile*, dove il non visto o perfino l'invisibile avranno diritto di cittadinanza ¹⁹.

Il gioco osservato da Freud culmina quindi in un messaggio in cui il bambino appare come soggetto; un messaggio che egli rivolge a una madre diventata, di pari passo, il significante del suo essere amato. Con questa nuova oggettivazione nell'ordine del linguaggio, che ingloba quella che si fonda sull'immagine speculare rimaneggiandone profondamente la struttura, si compie il radicamento del soggetto

¹⁹ Al punto che lo specchio diviene lo strumento da ingannare o da provocare dell'invisibile. Cfr. J. Baltrušaitis, *Le miroir: révélations, science-fiction et fallacies*, Seuil, Paris 1979; tr. it. di C. Pizzorusso, *Lo specchio: rivelazioni, inganni e science-fiction*, Adelphi, Milano 1981.

nell'ordine dell'essere. La "pompa funebre", come la chiama Ruggero Bacone, sarà come la testimonianza che un giorno egli è esistito; se è vero che vale di più un cane vivo che un re morto. Ciò che abbiamo chiamato l'introduzione della morte nella vita, non è nient'altro che l'effetto principale della presa del soggetto nel costituente della catena significante. Solo l'uomo che "abita il linguaggio" costruisce quella specie di dimora che chiamiamo sepolcro.

In quanto passione dell'essere il narcisismo è senza dubbio passione di *morte*. Ogni amore comporta un augurio di morte (troppo presto realizzato nel caso del nipotino di Freud); augurio che possiamo in effetti descrivere in modo immaginoso come voto di ritorno *all'inanimato che il soggetto era come significante prima di nascere*. Si tratta, sì, di un rifiuto della vita (rifiuto del resto abbastanza bene indicato nel mito di Narciso), ma più precisamente della vita in quanto apparirebbe, rispetto alla passione narcisistica, come un'intrusione nella calma della pura sussistenza. Come a dire che la pulsione di morte è tanto più virulenta quanto più la morte sfugge al soggetto come ciò che costituisce il senso della vita²⁰, così come gli sfugge che, almeno in questo caso, non c'è motivo di cercare il significato del significato.

Comunque il narcisismo, come passione dell'essere in cui riconosciamo il fondamento della pulsione di morte, pur costituendo una componente forse ineliminabile della sessualità umana, non comprende tutta la libido nel suo complesso, salvo in costellazioni particolari del destino che equivalgono a un isolamento quasi sperimentale di questa componente. Tranne questo estremo, nell'esperienza psicoanalitica il funzionamento del narcisismo risulta essere un funzionamento strutturalmente limitato, nel senso che il soggetto si reputa degno di essere amato nella misura in cui realizza, nel suo essere, cioè nel significante, qualcosa che difetta nella sua immagine, e questo implica che la sua immagine non gli appare tale da realizzare la perfezione.

²⁰ Non occorre leggere *L'Amour vraiment conjugal* di Swedenborg per constatare che la credenza degli amanti nella predestinazione e nella sopravvivenza è un luogo comune. Ciò non toglie che il fatto di non credere alla sopravvivenza possa a volte rivelarsi indizio di follia, come dimostrerebbe una certa osservazione della schizofrenia.

Ci riferiamo qui alla funzione di $-\phi$ ²¹, come il punto da cui si origina una mancanza a essere che viene avvertita dal soggetto come insufficienza, “ferita” o addirittura difetto. Come polo d’interrogazione “amletica” dell’essere, il fallo simbolico (del quale la funzione di $-\phi$ non è che la risonanza immaginaria) è un significante il cui “messaggio” o la significazione compiuta non è che “Dio è morto” ma che non c’è Dio che io possa essere.

Funzione che è dunque tale da incontrarvi la pulsione di morte, ma deviata nel senso di un voto di non-essere, salvo essere il fallo. In altri termini, si tratta di un rifiuto della castrazione che conferisce al rifiuto della vita non so quale accento di maledizione. Si pensi al testamento del marchese di Sade e in particolare a queste righe:

“La fossa una volta ricoperta, sarà cosparsa di semi di ghiande, affinché ben presto, il terreno di nuovo adorno di cespugli e il bosco folto come prima, le tracce della mia tomba spariscano dalla faccia della terra, come auspicio che la mia memoria si cancellerà dalla mente degli uomini...”

La stessa pulsione si manifesta anche in un’altra forma, quella secondo cui la morte si presenta come condizione del godimento; il “senso” più frequentemente attribuito alla morte è proprio quello del godimento considerato sia come ritorno alla “terra madre” sia come unione con Dio.

Queste due forme della deviazione che riceve pertanto la pulsione di morte, a motivo di quello che abbiamo chiamato il condizionamento fallico del narcisismo, indicano sufficientemente come, da un certo punto di vista, la significazione fallica equivale a mettere in gioco nello psichismo un godimento che, spingendosi ben al di

²¹ Da leggersi: “meno phi”; “phi” minuscolo è la lettera greca con cui Lacan designa il fallo (*phallus*) immaginario, per mezzo di cui il soggetto cerca di colmare la mancanza a essere operata dalla castrazione simbolica (uno degli effetti, se non quello fondamentale, di ciò che in questo testo Safouan chiama “la presa del soggetto nel costituente della catena significante”). Un soggetto a cui il seno “piatto” di una donna procura un calo immediato del desiderio, o un altro che lo sente aumentare solo se una donna ha i capezzoli eretti (riportiamo esempi forniti dallo stesso Safouan in altri testi), sono casi molto comuni degli effetti suscitati (qui nel desiderio maschile) dalla presenza o dall’assenza di ϕ nell’oggetto sessuale; esempi in cui rinveniamo, sempre con le parole di Safouan, il “condizionamento fallico del narcisismo”, mediante cui il soggetto coltiva il miraggio di rispecchiarsi in un’immagine del corpo proprio priva di difetti. Inversamente, in una nota a piè di pagina aggiunta per l’edizione italiana del presente testo, l’autore precisa il significato del segno $-\phi$ (meno) davanti a ϕ : “Con $-\phi$ intendiamo anzitutto il fatto che l’immagine del corpo proprio non appaia come una totalità oppure appaia segnata da un difetto”. (N.d.C.)

là del piacere, ci rende nemici della vita; o perché la mancanza del godimento rende l'esistenza vana, o perché il cammino che vi conduce è la morte.

Questa prospettiva, in cui a nostro parere Eros e Thanatos — che per Freud sono contrapposti — si equivalgono, non comporta la negazione della comune definizione dell'amore — in quanto l'amore tende all'unione —, ma conferisce soltanto a quest'unione un senso ironico.

3

[...] ²²

* * *

È giunto il momento di dare uno sguardo retrospettivo al percorso di questo capitolo, e di vedere dove ci stiamo dirigendo. Il gioco del piccolo Hans ci ha permesso di osservare il momento in cui — per impiegare la terminologia aristotelica — nel soggetto si attualizza il potere di numerare il numerabile che è il movimento o il passaggio della cosa²³. Questo momento, che è anche quello dell'integrazione soggettiva della rappresentazione, è difficilmente concepibile senza il *significante*, né altrove che in un soggetto, nell'unico senso che attribuiamo a questo termine, quello di soggetto che parla. I profondi rimaneggiamenti che questo momento determina nella relazione narcisistica — relazione, ricordiamolo, mediata dall'Altro fin dalla sua genesi — consistono nel fatto che essa viene reperita all'inizio come una cattura istantanea, puntuale o meglio puntiforme, per mezzo di un'immagine in cui l'io si fonda separandosi dalla propria esistenza o dalla propria realtà di vivente; separazione che egli nondimeno vive come una *sé-partition* (*sépartition*), un'automutilazione (*auto-*

²² Viene omissa il § 3 sulla teoria dell'amore di Dio in Spinoza (pp. 83 – 90 dell'edizione francese; pp. 80 – 87 della trad. it.; si veda tuttavia il riassunto che ne dà l'autore a conclusione di questo testo). (N.d.C.)

²³ Cfr. J.M. DUBOIS, *Le Temps et l'Instant selon Aristote*, Desclée & Brouwer, Paris 1967, pp. 106 - 107.

morsure), in quanto è anche una separazione da se stesso. I rimaneggiamenti a cui abbiamo accennato si riassumono nel fatto che l'immagine del corpo proprio — immagine che monopolizza tutto l'investimento libidico, col rischio di far precipitare a zero il livello di quella che Bergson chiama "l'attenzione alla vita", e in cui cadono nell'oblio, o rischiano di cadere nell'oblio, tutti gli interessi dell'esistenza, fino alla mia stessa esistenza di vivente — questa immagine, dicevamo, acquista una permanenza che la pone al di sopra degli incidenti²⁴ dell'apparire e dello scomparire o della loro alternanza. L'io che appare allo specchio non è soltanto me stesso; è anche il medesimo che è apparso un istante prima e che ha continuato a sussistere fra le due apparizioni. Questa sussistenza fra le due apparizioni non significa che l'io abbia conquistato una certa indipendenza rispetto al suo statuto immaginario; significa solamente che grazie al significante (Bebé in "Bebé o-o-o-o!"), l'immagine che lo costituisce ha acquisito una sostanzialità che la lascia in preda, come supporto, a tutti gli attributi e a tutti i fantasmi — in particolare a quello che la tramuta in un io permanente — rivestendola d'invisibilità. Fin qui si può dire che l'esame del gioco ci ha consentito di dare una descrizione completa del narcisismo come passione dell'essere, passione di cui l'altra faccia è l'oblio della vita, se non addirittura la sua preclusione (*foreclusion*), nel significato rigoroso di questo termine, secondo cui ciò che è precluso (*foreclos*) è trattato come annullato e non avvenuto. È nel fiume di questo oblio di principio (*principiel*), di questo oblio anteriore all'esistenza stessa di ciò che è dimenticato, che il soggetto vede riflessa la propria immagine — ed è proprio questo che ci ha permesso di considerare il narcisismo come pulsione di morte.

Ora, lasciando da parte il gioco, abbiamo osservato che incontriamo più frequentemente il narcisismo nelle nevrosi, in quanto si trova sottomesso a un condizionamento *fallico* che lo modula doppiamente. Se da un lato la vita non è preclusa (*foreclose*), non per questo è meno rifiutata, salvo a essere il fallo — il che dà alla passione dell'essere l'accento di μή φῦναι²⁵. Dall'altro lato, poiché in essa la castrazione si

²⁴ Cfr. la nota 14. (N.d.C.)

²⁵ Il *mé phúnai*, "piuttosto non essere", è l'estrema maledizione, la volontà di annientamento radicale, la vendetta assoluta sulla vita, cui si spinge l'eroe tragico nell'*Edipo a Colono* di Sofocle. Lacan vi dedica le pagine finali del suo seminario su *L'etica della psicoanalisi*, cit. (N.d.C.)

occulta e contemporaneamente si significa, la morte viene a presentarsi come condizione del godimento, e a essere augurata come tale.

Infine, dato che all'amore è comunemente attribuito il potere di unire, che costituisce secondo alcuni addirittura la sua definizione, abbiamo osservato, basandoci sulla teoria dell'amore intellettuale di Dio in Spinoza, che il luogo dell'unione è il *discorso* stesso dell'amante — per questo, aggiungiamolo adesso, al di fuori di questo discorso, nella realtà sociale, la relazione d'amore prende appunto i modi di una tecnica dell'interruzione o della separazione —, ed è appunto questo aspetto che viene a essere codificato, formalizzato, nell'amore cortese. Non è perché “i beni di questo mondo” sono contraddistinti dalla finitudine che ci mettiamo alla ricerca di un godimento senza interruzione, come se l'immagina la coscienza, che dovrebbe piuttosto domandarsi perché il finito non sarebbe il vero; al contrario, è perché è vero che l'essenza dell'amore è, non diremo *unione*, ma *fantasma di unione*, che la sua realtà (e avremmo qui potuto ugualmente dire: la sua verità) non può consistere che nel dimostrare ciò che in questa essenza fa difetto.

(A cura di Moreno Manghi)