

re nel rapporto fondamentale con la sessualità. Nell'esperienza analitica si tratta di partire dal fatto che, se la scena primitiva è traumatica, ciò che sostiene le modulazioni dell'analizzabile non è l'empatia sessuale, ma un fatto fattizio. Un fatto cioè come quello che appare nella scena così ferocemente braccata nell'esperienza dell'*Uomo dei lupi*, quale la stranezza della scomparsa e della ricomparsa del pene.

La volta scorsa ho voluto indicare dov'è la schisi del soggetto. Tale schisi, dopo il risveglio, persiste. Persiste tra il ritorno al reale, la rappresentazione del mondo infine caduta in piedi, le braccia levate, *che disgrazia, che cosa è successo? che orrore, che stupidità, che idiota quello là che si è messo a dormire!* e la coscienza che si ritrama, che sa di vivere tutto ciò come un incubo, ma che, comunque, si aggrappa a se stessa, *sono io che vivo tutto ciò, non ho bisogno di darmi un pizzicotto per sapere che non sogno*. Resta il fatto che questa schisi è ancora solo il rappresentante della schisi più profonda, da situare tra ciò che riguarda il soggetto nel macchinario del sogno, l'immagine del bambino che si avvicina, lo sguardo carico di rimprovero e, d'altro canto, ciò che lo causa e in cui cade, invocazione, voce del bambino, sollecitazione dello sguardo - *Padre, non vedi...*

2.

È lì - libero come sono di proseguire, nel cammino in cui vi conduco, la via che mi sembra la migliore - passando il mio ago ricurvo attraverso la tappezzeria, salto dal lato in cui si pone la questione che si offre come crocevia tra noi e tutti coloro che tentano di pensare il cammino del soggetto.

Questa strada, in quanto è ricerca della verità, deve forse essere aperta nel nostro stile di avventura, con il suo trauma che è riflesso di fatticità? O deve essere localizzata laddove, da sempre, la tradizione l'ha posta, a livello della dialettica tra il vero e l'apparenza, presa all'inizio della percezione in ciò che essa ha di fondamentalmente ideico, di estetico in un certo senso, e accentuata da una centratura visiva?

Non è un semplice caso - riferito all'ordine del puro *tychico* - che, proprio questa settimana, giunga alla vostra portata, appena pubblicato, il libro postumo del nostro amico Maurice Merleau-Ponty su *Il visibile e l'invisibile*.

Si esprime qui, incarnato, ciò che costituiva l'alternanza del nostro dialogo, e non devo andare molto indietro nel tempo per ricordarmi del Congresso di Bonneval, dove il suo intervento testimoniava del suo cammino, quel cammino che si è interrotto in un punto dell'opera che la lascia comunque in uno stato di compimento, prefigurato in quel lavoro di pietà che dobbiamo a Claude Lefort, al quale voglio rendere qui omaggio per quel tipo di perfezione alla quale mi sembra sia arrivato, in una trascrizione lunga e difficile.

Il visibile e l'invisibile può indicare per noi il punto di arrivo della tradizione filosofica - tradizione che inizia da Platone, con la promozione dell'idea, della quale si può dire che, dopo aver preso avvio in un mondo estetico, essa si determina nell'assegnare all'essere il fine di sommo bene, raggiungendo così una bellezza che è anche il suo limite. E non per niente Maurice Merleau-Ponty ne riconosce il vettore nell'occhio.

In quest'opera, al contempo terminale e inaugurale, scoprirete un richiamo e un passo in avanti nella via di ciò che, inizialmente, la *Fenomenologia della percezione* aveva formulato. Vi si trova, in effetti, richiamata la funzione regolatrice della forma, evocata contro ciò che, a seconda del progresso del pensiero filosofico, era stato spinto sino a quella estrema ebbrezza che si manifestava nel termine di idealismo - come far raggiungere a quella fodera, che diventava allora la rappresentazione, ciò che essa è ritenuta ricoprire? La *Fenomenologia* ci riportava, dunque, alla regolazione della forma a cui presiede, non solo l'occhio del soggetto, ma tutta la sua attesa, il suo movimento, la sua presa, la sua emozione muscolare e anche viscerale - in breve, la sua presenza costitutiva, puntata in quello che si chiama la sua intenzionalità totale.

Maurice Merleau-Ponty fa ora il passo successivo, forzando i limiti di questa stessa fenomenologia. Vedrete che le vie attraverso cui vi condurrà non sono soltanto dell'ordine della fenomenologia del visivo, poiché vanno a ritrovare - punto essenziale - la dipendenza del visibile rispetto a ciò che ci mette sotto l'occhio del vedente. Ma è ancora dirne troppo, poiché questo occhio non è che la metafora di qualcosa che chiamerei piuttosto il *germe* del vedente - qualcosa di prima del suo occhio. Quello che si tratta di circoscrivere, attraverso le vie del cammino che egli ci indica, è la preesistenza di uno sguardo - io non vedo che da un punto ma, nella mia esistenza, io sono guardato da ogni parte.

Questo *vedere* al quale sono sottomesso in modo originario è,

senza dubbio, ciò che deve condurci all'ambizione di quest'opera, a quel ribaltamento ontologico, le cui basi dovrebbero essere ritrovate in una più primitiva istituzione della forma.

Questa è per me l'occasione di rispondere a qualcuno che, certo, anch'io ho la mia ontologia – perché no? – come tutti ne hanno una, ingenua o elaborata. Ma, sicuramente, ciò che cerco di disegnare nel mio discorso – che, se reinterpreta quello di Freud, non per questo è meno essenzialmente incentrato sulla particolarità dell'esperienza che esso traccia – non ha affatto la pretesa di ricoprire l'intero campo dell'esperienza. Anche questo *tra-due* aperto dalla comprensione dell'inconscio ci interessa solo in quanto ci è designato, dalla consegna freudiana, come ciò di cui il soggetto deve prendere possesso. Aggiungerò soltanto che il mantenimento di questo aspetto del freudismo, che si ha l'abitudine di qualificare come naturalismo, sembra indispensabile, perché è uno dei rari tentativi, se non il solo, di dare corpo alla realtà psichica senza sostantivarla.

Nel campo datoci da Maurice Merleau-Ponty, più o meno polarizzato d'altronde dai fili della nostra esperienza, il campo scopico, lo statuto ontologico si presenta attraverso le sue incidenze più fattizie, se non le più caduche. Ma non è tra l'invisibile e il visibile che noi dovremo passare. La schisi che ci interessa non è la distanza che dipende dal fatto che ci sono delle forme imposte dal mondo verso cui l'intenzionalità dell'esperienza fenomenologica ci dirige, e che comporta i limiti che incontriamo nell'esperienza del visibile. Lo sguardo a noi si presenta solo nella forma di una strana contingenza, simbolica di ciò che troviamo all'orizzonte e come arresto della nostra esperienza, cioè la mancanza costitutiva dell'angoscia di castrazione.

L'occhio e lo sguardo, questa è per noi la schisi in cui si manifesta la pulsione a livello del campo scopico.

3.

Nel nostro rapporto con le cose così come si è costituito attraverso la via della visione, e ordinato nelle figure della rappresentazione, qualcosa scivola, passa, si trasmette, di piano in piano, per esservi sempre eluso in qualche grado – ecco ciò che si chiama lo sguardo.

Per farvelo sentire c'è più di un cammino. Lo raffigurerò forse come al suo estremo, con uno di quegli enigmi che il riferimen-

to alla natura ci presenta? Si tratta nientemeno che del fenomeno detto del mimetismo.

A questo proposito molto è stato detto, e in primo luogo molto di assurdo – per esempio che i fenomeni di mimetismo devono essere spiegati con uno scopo di adattamento. Non sono affatto di questo avviso. Devo solo rinviarvi, tra le altre, a una piccola opera che molti di voi probabilmente conoscono, quella di Caillois intitolata *L'occhio di Medusa*², in cui il riferimento all'adattamento viene criticato in un modo particolarmente perspicace. Da un lato, per essere efficace, la mutazione determinante del mimetismo, nell'insetto per esempio, può prodursi solo immediatamente e all'inizio. Dall'altro, i suoi pretesi effetti selettivi sono annientati dalla constatazione che, nello stomaco degli uccelli, in particolare dei predatori, si trovano tanti insetti cosiddetti protetti da qualche mimetismo quanti insetti che non lo sono.

Ma, comunque, il problema non è questo. Il problema più radicale del mimetismo è di sapere se dobbiamo attribuirlo a qualche potenza formativa dell'organismo stesso che ce ne mostra le manifestazioni. Perché ciò sia legittimo, dovremmo poter concepire attraverso quali circuiti questa forza potrebbe trovarsi in posizione di dominare non solo la forma stessa del corpo mimetizzato, ma anche la sua relazione con l'ambiente, nel quale si tratta sia di distinguersene sia, al contrario, di confondersi. E, per dirla tutta, come ricorda Caillois in modo molto pertinente, trattandosi di tali manifestazioni mimetiche, e specialmente di quella che può evocarci la funzione degli occhi, vale a dire gli ocelli, si tratta di capire se essi impressionano – è un fatto che abbiano questo effetto sul predatore o sulla presunta vittima che arriva a guardarli – se essi impressionano per la loro somiglianza con gli occhi o se, al contrario, gli occhi sono affascinanti solo per la loro relazione con la forma degli ocelli. In altre parole, non dobbiamo forse distinguere a questo proposito la funzione dell'occhio da quella dello sguardo?

Questo esempio distintivo, scelto appunto per il suo carattere locale, fattizio, eccezionale, non è per noi che una piccola manifestazione di una funzione da isolare – quella, diciamo la parola, della *macchia*. Questo esempio è prezioso in quanto ci segnala la preesistenza al visto di un dato-da-vedere.

² R. Caillois, *Méduse et Cie*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. *L'occhio di Medusa: l'uomo, l'animale, la maschera*, Cortina, Milano 1998.

Non c'è bisogno di riferirsi a chissà quale supposizione dell'esistenza di un vedente universale. Se la funzione della macchia è riconosciuta nella sua autonomia e identificata con quella dello sguardo, noi possiamo cercarne il percorso, il filo, la traccia a tutti i livelli della costituzione del mondo nel campo scopico. Ci accorgeremo allora che la funzione della macchia e dello sguardo è al contempo ciò che piú segretamente lo comanda e ciò che sfugge sempre alla presa di quella forma di visione che si soddisfa da sé immaginandosi come coscienza.

Per questo la coscienza può ripiegarsi su se stessa, cogliersi, come la giovane Parca di Valéry³, come quella che *si vede vedersi* – rappresenta un *escamotage*. Vi si opera un evitamento della funzione dello sguardo.

È quanto possiamo reperire nella topologia che, la volta scorsa, ci siamo costruiti a partire da quello che appare della posizione del soggetto quando accede alle forme immaginarie che gli sono date dal sogno, in quanto opposte a quelle dello stato di veglia.

Allo stesso modo, nell'ordine particolarmente soddisfacente per il soggetto che l'esperienza analitica ha connotato con il termine di narcisismo – nel quale mi sono sforzato di reintrodurre la struttura essenziale che deriva dal suo riferimento all'immagine speculare, per quanto se ne diffonde come soddisfazione anzi compiacimento e in cui il soggetto trova appoggio per un misconoscimento così fondamentale, e il cui impero non arriva forse fino a quel riferimento della tradizione filosofica che è la pienezza incontrata dal soggetto nel modo della contemplazione? – non possiamo forse cogliere anche ciò che vi è di eluso e cioè la funzione dello sguardo? Intendo dire, e Maurice Merleau-Ponty ce lo segnala, che noi siamo degli esseri guardati, nello spettacolo del mondo. Ciò che ci fa coscienza ci istituisce al tempo stesso come *speculum mundi*. Non c'è forse soddisfazione nell'essere sotto quello sguardo di cui parlavo prima seguendo Maurice Merleau-Ponty, quello sguardo che ci circoscrive e che, in primo luogo, fa di noi degli esseri guardati, ma senza che ci venga mostrato?

Lo spettacolo del mondo, in questo senso, ci appare come *omnivoyeur*. È proprio il fantasma che troviamo nella prospettiva platonica, quello di un essere assoluto al quale viene trasferita la qualità dell'onnivedente. Al livello stesso dell'esperienza fenomenica

³ P. Valéry, *Poésies: La jeune Parque*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. *La giovane Parca*, Einaudi, Torino 1982.

della contemplazione, questo lato *omnivoyeur* si segnala nella soddisfazione di una donna che si sa guardata, a condizione che non glielo si mostri.

Il mondo è *omnivoyeur*, ma non è esibizionista – non provoca il nostro sguardo. Quando comincia a provocarlo, allora comincia anche il senso di estraneità.

Che cosa vuol dire se non che, nello stato detto di veglia, c'è elisione dello sguardo, elisione, non solo di un guardare, ma anche di un mostrare. Nel campo del sogno, al contrario, le immagini si caratterizzano con un *mostrare*.

Un mostrare – ma, anche qui, si palesa una qualche forma di scivolamento del soggetto. Riferitevi a un qualsiasi testo di sogno – non soltanto a quello di cui mi sono servito la volta scorsa, nel quale, dopotutto, quello che sto per dire può restare enigmatico, ma a un sogno qualsiasi – ricollocatelo nelle sue coordinate e vedrete che questo *mostrare* viene in primo piano. Viene talmente in primo piano, con le caratteristiche in cui si coordina – cioè l'assenza di orizzonte, la chiusura di ciò che è contemplato nello stato di veglia e, anche, il carattere di emergenza, di contrasto, di macchia delle sue immagini, l'intensificazione dei loro colori – che la nostra posizione nel sogno, in fin dei conti, è quella di essere fondamentalmente colui che non vede. Il soggetto non vede dove ciò conduce, segue, talvolta può persino staccarsi, dirsi che è un sogno ma, in nessun caso, potrebbe cogliersi nel sogno nel modo in cui, nel *cogito* cartesiano, egli si coglie come pensiero. Può dirsi – *È solo un sogno*. Ma non si coglie come colui che si dice – *Nonostante tutto, sono coscienza di questo sogno*.

In un sogno, è una farfalla. Che cosa vuol dire? Vuol dire che vede la farfalla nella sua realtà di sguardo. Che cosa sono tante figure, tanti disegni, tanti colori, se non quel *dare-da-vedere* gratuito in cui troviamo il marchio della primitività dell'essenza dello sguardo? Si tratta, insomma, di una farfalla che non è poi così diversa da quella che terrorizza l'*Uomo dei lupi* – e Maurice Merleau-Ponty ne sa bene l'importanza, visto che vi fa riferimento in una nota non integrata al testo. Quando Chuang-tsé è sveglio, può chiedersi se non è la farfalla che sogna di essere Chuang-tsé. E, d'altronde, ha doppiamente ragione. In primo luogo perché questo prova che non è pazzo, che non si crede assolutamente identico a Chuang-tsé e, in secondo luogo, perché non sa di dire così bene. Effettivamente, è quando era farfalla che si afferrava a una qualche radice della propria identità – che egli era e che è nella sua