

Jacques Lacan

Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io¹

Comunicazione al XVI Congresso internazionale di psicoanalisi Zurigo, 17 luglio 1949. Traduzione di Giacomo Contri

La concezione dello stadio dello specchio, da me introdotta al nostro ultimo congresso tredici anni or sono, più o meno entrata com'è da allora nell'uso del gruppo francese, non mi è sembrata indegna di essere richiamata alla vostra attenzione: oggi specialmente, quanto alla luce che getta sulla funzione dell'*io* nell'esperienza che la psicoanalisi ce ne dà. Esperienza di cui bisogna dire che ci oppone ad ogni filosofia uscita direttamente dal *Cogito*.

Forse tra voi c'è chi ricorda l'aspetto di comportamento da cui partiamo, illuminato da un fatto di psicologia comparata: il piccolo d'uomo, ad un'età in cui per un breve periodo, ma per un periodo comunque, è superato nell'intelligenza strumentale dallo scimpanzè, già riconosce però nello specchio la propria immagine come tale. Riconoscimento segnalato dalla mimica illuminativa dell'*Aha-Erlebnis*, in cui secondo Köhler si esprime l'appercezione situazionale, tempo essenziale dell'atto d'intelligenza.

Quest'atto infatti, lungi dall'esaurirsi come nella scimmia nel controllo, una volta acquisito, dell'inermità dell'immagine, nel bambino rimbalza subito in una serie di gesti in cui egli mette alla prova ludicamente la relazione fra i movimenti tratti dall'immagine e l'ambiente riflesso, e fra questo complesso virtuale e la realtà che raddoppia, cioè il proprio corpo e le persone, o gli oggetti, che gli stanno a lato.

Tale evento può prodursi, come sappiamo da Baldwin in poi, a partire dall'età di sei mesi, e la sua ripetizione ha spesso arrestato la nostra meditazione sul seducente spettacolo di un bambinetto davanti allo specchio, incapace ancora di padroneggiare i suoi passi, o addirittura di stare in piedi, ma che, tutto abbracciato com'è da un sostegno umano o artificiale (come quello che in Francia si chiama *trotte-bébé*), supera in un traffichio giubilatorio gli impicci di questo appoggio, per sospendere il suo atteggiamento in una posizione più o meno inclinata e ricondurre, per fissarlo, un aspetto istantaneo dell'immagine.

Secondo noi questa attività conserva il senso che le diamo fino all'età di diciotto mesi, - senso non meno rivelatore di un dinamismo libidico restato fino ad allora problematico, che di una struttura ontologica del mondo umano che s'inserisce nelle nostre riflessioni sulla conoscenza paranoica.

¹ [Va tenuto presente che qui « Io » è « Je » (*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*). La distinzione fra *je* e *moi*, che dove possibile abbiamo cercato di trascrivere, qui come altrove, rispettivamente con *io* e *l'io*, rientra nella problematica stessa di questo articolo, ed è riassunta in questa frase della prossima pagina: «questa forma situa l'istanza dell'io (evidentemente il *moi*), prima della sua determinazione sociale, in una linea di finzione». Dove necessario abbiamo riportato *je* e *moi*].

Basta comprendere lo stadio dello specchio *come una identificazione* nel pieno senso che l'analisi dà a questo termine: cioè come la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine, - la cui predestinazione a questo effetto di fase è già indicata dall'uso, nella teoria, dell'antico termine di *imago*.

L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'*io* si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto.

Forma, del resto, che sarebbe da designare piuttosto come *io-ideale*, se volessimo farla rientrare in un registro noto, nel senso che sarà anche il ceppo delle identificazioni secondarie, di cui con questo termine riconosciamo le funzioni di normalizzazione libidica. Ma l'importante è che questa forma situa l'istanza dell'*io*, prima ancora della sua determinazione sociale, in una linea di finzione, per sempre irriducibile per il solo individuo, - o piuttosto, che raggiungerà solo asintoticamente il divenire del soggetto, quale ne sia il successo delle sintesi dialettiche con cui deve risolvere in quanto *io* la sua discordanza con la propria realtà.

Il fatto è che la forma totale del corpo grazie a cui il soggetto precorre in un miraggio la maturazione della propria potenza, gli è data soltanto come *Gestalt*, cioè in un'esteriorità in cui questa forma è certamente più costituente che costituita, ma soprattutto in cui tale forma gli appare in un rilievo di statura che la fissa e sotto una simmetria che la inverte, in opposizione alla turbolenza di movimenti con cui si sforza di animarla. Questa *Gestalt* dunque, la cui gravidanza va considerata come legata alla specie, benché ne sia ancora misconoscibile lo stile motorio, - in questi due aspetti della sua apparizione simbolizza la permanenza mentale dell'*io* e al tempo stesso ne prefigura la destinazione alienante; ed è anche gravida delle corrispondenze che uniscono l'*io* con la statua in cui l'uomo si proietta, con i fantasmi che lo dominano, ed infine con l'automa in cui tende a compiersi in un ambiguo rapporto il mondo di sua fabbricazione.

Per le *imago* infatti, i cui volti velati è nostro privilegio veder profilarsi nella nostra esperienza quotidiana e nella penombra dell'efficacia simbolica, - l'immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile, sia che ci fondiamo sulla disposizione speculare presentata nell'allucinazione e nel sogno dall'*imago del proprio corpo*, che si tratti dei suoi caratteri individuali, delle sue infermità o delle sue proiezioni oggettuali; sia che notiamo il ruolo dell'apparato dello specchio in quelle apparizioni del *doppio* in cui delle realtà psichiche, peraltro eterogenee, si manifestano.

Che una *Gestalt* sia capace di effetti formativi sull'organismo è attestato da una sperimentazione biologica, in se stessa così estranea all'idea di causalità psichica da non poter essere risolta in questa formulazione. Essa riconosce nondimeno che la maturazione della gonade nel piccione femmina ha come condizione necessaria la vista di un congenere, di cui poco importa il sesso, - e sufficiente a tal punto che l'effetto è ottenuto mettendo semplicemente a portata dell'individuo il campo di

riflessione di uno specchio. Allo stesso modo il passaggio, nella discendenza, della cavalletta del deserto dalla forma solitaria alla forma gregaria si ottiene esponendo l'individuo, in un certo stadio, all'azione esclusivamente visiva di un'immagine simile, a condizione che sia animata da movimenti di uno stile sufficientemente vicino a quelli della sua specie. Fatti che si inscrivono in un ordine di identificazione omeomorfa che andrebbero compresi nella questione del senso della bellezza come formativa e come erogena.

I fatti di mimetismo, concepiti come fatti di identificazione eteromorfa, non ci interessano meno, in quanto pongono il problema della significazione dello spazio per l'organismo vivente, - mentre i concetti psicologici ci sembrano non più inadatti a farvi luce dei ridicoli sforzi tentati in vista di ridurli alla legge, pretesa dominante, dell'adattamento. Ricordiamo soltanto gli sprazzi proiettativi dal pensiero (giovane a quel tempo, e di fresca rottura con le pastoie sociologiche in cui s'era formato) di un Roger Caillois quando, con il termine di *psicastenia leggendaria*, sussume il mimetismo morfologico in un'ossessione dello spazio nel suo effetto derealizzante.

Noi stessi abbiamo mostrato nella dialettica sociale che struttura come paranoica la conoscenza umana, la ragione che la rende più autonoma di quella dell'animale dal campo di forza del desiderio, ma anche la ragione che la determina in quella «poca realtà» che l'insoddisfazione surrealista vi denuncia. Riflessioni che ci incitano a riconoscere, nella captazione spaziale manifestata dallo stadio dello specchio, l'effetto nell'uomo, precedente persino a quella dialettica, di un'insufficienza organica della sua realtà naturale, ammesso che si debba dare un senso al termine di natura.

La funzione dello stadio dello specchio si presenta quindi secondo noi come un caso particolare della funzione dell'*imago*, che è quella di stabilire una relazione dell'organismo con la sua realtà, - o, come si dice, dell'*Innenwelt* con l'*Umwelt*.

Ma nell'uomo questa relazione con la natura è alterata da una certa deiscenza dell'organismo nel suo seno, da una Discordia primordiale tradita dai segni di disagio e dall'incoordinazione motoria dei mesi neonatali. La nozione oggettiva dell'incompiutezza anatomica del sistema piramidale, così come quella di certe rimanenze umorali dell'organismo materno, conferma il punto di vista che formuliamo come il dato di una vera e propria *prematuratione specifica della nascita* nell'uomo.

Notiamo di sfuggita che questo dato è riconosciuto come tale dagli embriologi con il termine di *fetalizzazione*, per determinare la prevalenza degli apparati detti superiori del nevrasse, in special modo di quella corteccia che gli interventi psichirurgici ci porteranno a concepire come lo specchio intraorganico.

Questo sviluppo è vissuto come una dialettica temporale che in modo decisivo proietta in storia la formazione dell'individuo: lo stadio dello specchio è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione - e che per il soggetto, preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, - ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale. Così la

rottura del cerchio fra l'*Innenwelt* e l'*Umwelt* genera l'inevitabile quadratura degli inventari dell'*io*.

Questo corpo-in-frammenti, termine che ho anche fatto accettare nel nostro sistema di riferimenti teorici, si mostra regolarmente nei sogni quando la mozione dell'analisi arriva ad un certo livello di disintegrazione aggressiva dell'individuo. Allora esso appare nella forma di membra disgiunte e degli organi raffigurati in esoscopia, che mettono ali e s'armano per le persecuzioni intestinali, fissati per sempre con la pittura dal visionario Hieronymus Bosch nella loro ascesa nel secolo xv allo zenit immaginario dell'uomo moderno. Ma una forma che si rivela tangibile anche sul piano organico, nelle linee di fragilizzazione che definiscono l'anatomia fantasmatica, manifesta nei sintomi di schizo o di spasmo, dell'isteria

Correlativamente la formazione dell'*io* si simbolizza oniricamente come un campo trincerato od uno stadio, che distribuisce fra l'arena interna e la sua cinta, periferia di macerie e di paludi, due campi opposti in lotta in cui il soggetto s'ingolfa, nella ricerca dell'altero e lontano castello interiore, la cui forma (talora giustapposta nello stesso scenario) simbolizza in modo seducente l'es. Così pure, questa volta sul piano mentale, troviamo realizzate queste strutture da fortificazione, metafora che sorge spontaneamente come uscita dai sintomi stessi del soggetto, per designare i meccanismi di inversione, isolamento, duplicazione, annullamento, spostamento della nevrosi ossessiva.

Tuttavia, se costruiti solo su questi dati soggettivi, e per poco che li emancipiamo dalla condizione di esperienza che ce li fa derivare da una tecnica di linguaggio, i nostri tentativi teorici resterebbero esposti al rimprovero di proiettarsi nell'impensabile di un soggetto assoluto: per questo abbiamo cercato, nell'ipotesi fondata qui su un concorso di dati oggettivi, la griglia direttrice di un *metodo di riduzione simbolica*.

Essa instaura nelle difese dell'*io* un ordine genetico che risponde al voto formulato da Anna Freud nella prima parte della sua grande opera, - e situa (contro un pregiudizio frequentemente espresso) la rimozione isterica con i suoi ritorni in uno stadio più arcaico dell'inversione ossessiva con i suoi processi isolanti, e questi ultimi come preliminari all'alienazione paranoica che data dal viraggio dell'*io* speculare in *io* sociale.

Il momento in cui si compie lo stadio dello specchio inaugura, grazie all'identificazione con l'*imago* del simile e al dramma della gelosia primordiale (messo così bene in luce dalla scuola di Charlotte Bühler nei fatti di *transitivismo* infantile), la dialettica che d'ora in poi lega l'*io* a situazioni socialmente elaborate.

Questo è il momento che in modo decisivo fa dipendere tutto il sapere umano dall'opera di mediazione del desiderio dell'altro, che ne costituisce gli oggetti in un'equivalenza astratta per via della concorrenza d'altri, e fa dell'*io* quell'apparato per il quale sarà un pericolo ogni spinta degli istinti anche quando risponde ad una maturazione naturale, - e quindi la stessa normalizzazione di questa maturazione dipende nell'uomo da un tramite culturale: come si vede per l'oggetto sessuale nel complesso di Edipo.

Il termine di narcisismo primario con cui la dottrina designa l'investimento libidico proprio a questo momento, rivela nei suoi inventori, alla luce della nostra concezione, il senso più profondo delle latenze della semantica. Ma essa chiarisce anche l'opposizione dinamica che quelli hanno cercato di definire, tra questa libido e la libido sessuale, coll'invocare istinti di distruzione o di morte per spiegare l'evidente relazione tra la libido narcisistica e la funzione alienante dell'*io*, e l'aggressività che se ne sviluppa in ogni relazione con l'altro, foss'anche quella dell'aiuto più samaritano.

Il fatto si è che sono arrivati a quel negativismo esistenziale la cui realtà è così vivamente promossa dalla filosofia contemporanea dell'essere e del nulla.

Sfortunatamente questa filosofia la coglie solo nei limiti di un'autosufficienza della coscienza che, iscritta com'è nelle sue premesse, lega ai misconoscimenti costitutivi dell'*io* l'illusione di autonomia in cui confida. Gioco dell'intelligenza che, nutrendosi singolarmente di elementi presi a prestito dall'esperienza analitica, culmina nella pretesa di assicurare una psicoanalisi esistenziale.

Formatosi al termine dell'impresa storica di una società che attraverso di essa doveva arrivare a non riconoscersi altra funzione che utilitaria, e nell'angoscia dell'individuo davanti alla forma da concentramento del legame sociale il cui sorgere sembra ricompensare quello sforzo, - l'esistenzialismo si giudica dalle giustificazioni che dà degli impedimenti soggettivi che di fatto ne risultano: una libertà che non si afferma mai tanto autentica come fra i muri di una prigione; un'esigenza di impegno in cui si esprime l'impotenza della pura coscienza a sormontare qualunque situazione; un'idealizzazione sadico-voyeurista del rapporto sessuale; una personalità che non si realizza che nel suicidio; una coscienza dell'altro che non si soddisfa che nell'assassinio hegeliano.

A tutto ciò tutta la nostra esperienza si oppone, perché ci distoglie dal concepire l'*io* come centrato sul sistema *percezione-coscienza*, come organizzato dal «principio di realtà» in cui si formula fra i pregiudizi scienziati quello più contrario alla dialettica della conoscenza, - per indicarci di partire dalla *funzione di misconoscimento* che lo caratterizza in tutte le strutture articolate con tanta forza da Anna Freud: se infatti la *Verneinung* ne rappresenta la forma patente, latenti per la maggior parte ne resteranno gli effetti finché non saranno rischiarati da qualche luce riflessa sul piano di fatalità in cui il *ça* si manifesta.

Si capisce così quell'inerzia propria delle formazioni dell'*io* in cui si può vedere la più estensiva definizione della nevrosi; e come la captazione del soggetto da parte della situazione dia la formula. più generale della follia, quella che giace tra le mura degli ospizi come quella che assorda la terra col suo frastuono e il suo furore.

Le sofferenze della nevrosi e della psicosi sono per noi la scuola delle passioni dell'anima, così come il giogo della bilancia psicoanalitica, quando calcoliamo l'inclinazione della sua minaccia su comunità intere, ci dà l'indice di smorzamento delle passioni della città.

In questo punto di congiunzione tra la natura e la cultura, che l'antropologia dei giorni nostri scruta ostinatamente, solo la psicoanalisi riconosce quel nodo di servitù immaginaria che l'amore deve sempre ridisfare o tagliare.

Per una tale opera il sentimento altruistico è senza promesse per noi che da parte a parte vediamo l'aggressività sottesa dall'azione del filantropo, dell'idealista, del pedagogo o del riformatore.

Nel ricorso da noi privilegiato del soggetto al soggetto, la psicoanalisi può accompagnare il paziente fino al limite estatico del «Tu sei questo» in cui gli si rivela la cifra del suo destino mortale: ma non sta al solo nostro potere di esperti in quest'arte il condurlo al momento in cui comincia il vero viaggio.