

PSICANALISI COME CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA. L'ECONOMIA LIBIDICA DEL CAPITALISMO CONTEMPORANEO

Edoardo Toffoletto

Abstract

Psychoanalysis as a critique of political economy. Libidinal economy of contemporary capitalism.

The ambition of this essay is to provide a solid epistemological and methodological foundation to the Freudo-marxist project, who attempted to construct a social theory by exploiting Karl Marx's critique of political economy and Freudian psychoanalysis. The underlying hypothesis of this work is that – beyond the ideological appropriations of that philosophical tradition – both political economy and psychoanalysis happen to study and analyse aspects of the drives that constitute human psychology. Hence, the first section addresses the question of the relation between work and the theory of civilization through a dialogue between theorists and ideologists of Liberalism and psychoanalytic theory by highlighting the roles played by the mechanisms of sublimation and idealization into any working activity. The second section then stresses the insufficient approach of DSM-5 in dealing with critical pathologies, which reveal themselves as none other than symptoms of late capitalism. The notion of *depressive hedonia* adopted by Mark Fisher to describe his student's relation to consumerism has been exploited as the entry point to understand the libidinal economy of late capitalism, as well as its normative libidinal type. In the last section, the Freudian analogy between obsessional neurosis and religion is clarified in order to distinguish the traditional religious phenomenon from an understanding of capitalism as religion, which – following Walter Benjamin – consists in a pure cult without dogma. The paper concludes with methodological and epistemological remarks on the possibility to apply psychoanalysis to analyse what Freud calls social neurosis, i.e., on the possibility to use psychoanalysis for the critique of political economy's ideology. Keywords: *libidinal economy, drive theory, theory of civilisation, sublimation, idealisation, depressive hedonia, mass psychology, social neurosis, pathologies of capitalism, critique of political economy, Bernard Stiegler.*

La folie ne peut se trouver à l'état sauvage.
La folie n'existe que dans une société,
elle n'existe pas en dehors des formes de la
sensibilité qui l'isolent et des formes
de répulsion qui l'excluent ou la capturent.
Michel Foucault¹

Der Kapitalismus ist vermutlich
der erste Fall eines nicht entschuldigenden,
sondern verschuldigenden Kultus [...]
Kapitalismus ist eine Religion
aus bloßem Kult, ohne Dogma.
Walter Benjamin²

Il titolo del contributo si ispira esplicitamente a quella tradizione filosofica che ha cercato di pensare la relazione tra l'individuo e la collettività attraverso l'interazione della psicanalisi freudiana e la critica dell'economia politica di Karl Marx. Ha ancora senso nel 2024 perseguire tale programma di ricerca? Non si è esaurito – come alcuni sostengono – con i movimenti studenteschi del '68? A parte alcune intuizioni della Scuola di Francoforte, e segnatamente di Herbert Marcuse, si potrebbe dire che tale compenetrazione della teoria psicanalitica con l'economia politica è quasi sempre stata l'espressione di un'ideologia, più che di un'articolazione concettuale rigorosa. Pertanto l'obiettivo di questo breve saggio sarà almeno di impostare il quadro teorico dell'interazione tra psicanalisi ed economica politica.

Deleuze e Guattari evidenziano un'identità teorica tra il concetto di lavoro astratto (misura oggettiva del valore, coniata da Adam Smith, e ripresa da David Ricardo e Karl Marx, dove unità di tempo di lavoro = unità di valore) e il concetto psicanalitico di libido, in quanto unità astratta dell'economia dell'energia psichica, che rende conto del *valore* psichico delle rappresentazioni. Se l'intuizione potrebbe avere epistemologicamente un senso, l'esito del ragionamento è tuttavia

¹ Foucault, M. (2001), *Dits et écrits*, Vol. I, 1961, *La folie n'existe que dans une société*, p. 197: «La follia non può trovarsi allo stato selvaggio. La follia esiste soltanto in una società, essa non esiste al di fuori delle forme della sensibilità che la isolano e delle forme di repulsione che la escludono o la catturano». [La traduzione è mia, come in ogni caso dove una traduzione italiana non è esplicitata.]

² Benjamin, W. (1991), *Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik*, Kapitalismus als Religion, pp. 100, 102: «Il capitalismo è presumibilmente il primo caso di un culto che, in luogo di togliere il debito, lo aumenta [...] Il capitalismo è una religione costituita solamente dal culto, senza alcun dogma».

che nel capitalismo apparirebbe un'attività di produzione «*in generale e senza distinzione*» che sarebbe «inseparabilmente quella dell'economia politica e della psicanalisi, al di là dei loro sistemi determinati di rappresentazione».³

Ora, è necessario chiarire in quale modo si potrebbe concepire una produzione – che inevitabilmente passa attraverso un concetto di lavoro – in ambito psichico: Freud isola anzitutto il «lavoro onirico» e il «lavoro del lutto», che però sono di fatto delle forme di elaborazione psichica (*psychische Verarbeitung*). Quest'ultima consiste in ogni forma di lavoro compiuto dall'apparato psichico per integrare e organizzare le eccitazioni, il cui accumulo potrebbe essere patogeno, e questo avviene in primo luogo attraverso delle connessioni associative tra di esse.⁴ In altri termini, ogni operazione dell'apparato psichico che modifica i contenuti psichici, attraverso una riorganizzazione associativa, è considerata lavoro psichico. Può essere questa una forma di produzione? È legittimo parlare di produzioni dell'inconscio?

Secondo gli autori dell'*Anti-edipo*, la grande scoperta della psicanalisi fu quella della «produzione desiderante», che implicherebbe di concepire l'inconscio come una fabbrica, anziché come un teatro di rappresentazioni interiori, dove l'inconscio non produce, ma si esprime. Il tutto è molto affascinante, se non fosse che l'idea di produzione desiderante soggiacente è il semplice libero flusso metonimico di significanti, il che fa della loro postura materialistica una maschera più che un'impostazione teorica rigorosa.⁵

In effetti, la relazione tra psicanalisi ed economia politica viene iscritta all'interno di una *metafisica della produzione*, che considera le due scienze come modalità di analisi dello stesso fenomeno, la produzione appunto, secondo sistemi di rappresentazione differenti peraltro guidati dalla somiglianza del lessico. Tale approccio viene definito da Gilbert Simondon come pseudo-scientifico nella misura

³ Deleuze, G., Guattari, F. (1972/1973), *Capitalisme et schizophrénie. I. L'Anti-Edipe*, IV. Introduction à la schizo-analyse, pp. 363-364.

⁴ Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022), «Élaboration psychique», «Travail du deuil», «Travail du rêve». *Vocabulaire de la psychanalyse*, pp. 130-131, 504-505. Definizione di *elaborazione psichica* a pagina 130: «[...] le travail accompli par l'appareil psychique en vue de maîtriser les excitations qui lui parviennent et dont l'accumulation risque d'être pathogène. Ce travail consiste à intégrer les excitations dans le psychisme et à établir entre elles des connexions associatives».

⁵ Deleuze, G., Guattari, F. (1972/1973), I. Les machines désirantes, p. 33: «La grande découverte de la psychanalyse fut celle de la production désirante, des productions de l'inconscient. Mais, avec Œdipe, cette découverte fut vite occultée par un nouvel idéalisme: à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique; aux unités de production de l'inconscient, on a substitué la représentation; à l'inconscient productif, on a substitué un inconscient qui ne pouvait plus que s'exprimer (le mythe, la tragédie, le rêve)».

in cui il pensiero analogico non interviene tra operazioni e quindi nell'identità di rapporti, ma si traccia la somiglianza tra rapporti di identità strutturali. Altrimenti detto, si prende massivamente il fenomeno della produzione in entrambi gli ambiti, psicanalitico ed economico, e se ne presuppone l'identità di struttura, in luogo di mostrare quali operazioni (e quindi relazioni interne a diverse strutture) siano effettivamente analoghe nel loro produrre strutture psichiche ed economiche.⁶ Come si può dunque operare un'analogia legittima tra la psicanalisi e l'economia politica?

1. La civiltà *del* lavoro: i fondamenti psicanalitici dell'economia politica

Come emerge dal contributo di Maria Vittoria Ceschi,⁷ la scelta economica non può essere dedotta dall'ipotesi delle aspettative razionali da cui derivano i modelli di teoria della scelta razionale poiché le aspettative sono dettate dalla vita pulsionale e dunque è semmai quest'ultima a orientare la scelta economica. In questo senso, l'analogia a fondamento di un'interazione scientificamente proficua tra psicanalisi ed economia politica risiede nel fatto che l'oggetto di analisi della prima sono i destini pulsionali (dalla soddisfazione alla rimozione) mentre l'economia politica è lo studio di quell'insieme di meccanismi collettivi attraverso cui tale vita pulsionale può giungere a soddisfazione compatibilmente con la civiltà.

Per tale ragione, l'oggetto della psicanalisi e dell'economia politica è per certi versi il medesimo, cioè la vita pulsionale del soggetto, benché vi sia un'attenzione particolare su componenti diverse della struttura vettoriale della pulsione. La pulsione è un «concetto limite tra lo psichico e il somatico» ed è – scrive Freud – il «rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni [*als ein Maß der Arbeitsanforderung*] che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea». Le sue componenti sono

⁶ Simondon, G. (2017), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Suppléments, Allagmatique, pp. 530, 533: «[...] la pensée analogique est celle qui relève des identités de rapports, non des rapports d'identité, mais il faut préciser que ces identités de rapports sont identités de rapports opératoires, non des identités de rapports structuraux. Par-là se découvre l'opposition entre la ressemblance et l'analogie: la ressemblance est faite de rapports structuraux. La pensée pseudo-scientifique fait un large usage de la ressemblance, parfois même de la ressemblance de vocabulaire, mais elle ne fait pas usage de l'analogie»; sulla *metafisica della produzione*, cfr. Caye, P. (2015), *Critique de la destruction créatrice. Production et humanisme*, Avant-propos, pp. 12-13.

⁷ Vedi Ceschi, M. V. (2024), *Per una naturalizzazione del concetto di aspettativa in economia a partire dal(la) fine*, *supra*.

la fonte (*Quelle*), la spinta (*Drang*), l'oggetto (*Objekt*) e la meta (*Ziel*). La *fonte* allude a «quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione». Freud afferma inequivocabilmente che «lo studio delle fonti pulsionali non appartiene più alla psicologia», nonostante l'influenza della fonte somatica sul carattere della pulsione, quest'ultima, continua Freud, «non ci è nota nella vita psichica che attraverso le sue mete». Ora, la *meta* della pulsione è «in ogni caso il soddisfacimento che può esser raggiunto soltanto sopprimendo lo stato di stimolazione alla fonte della pulsione». Certamente, la soddisfazione incarna la meta finale: diverse mete intermedie costituiscono tramite combinazione o reciproca sostituzione la via per il raggiungimento della meta finale. Si è detto che la pulsione è una misura delle operazioni psichiche ed in effetti la componente che Freud considera l'essenza della pulsione è la *spinta*, perfetto analogo del modulo vettoriale, che è «la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta». La spinta è la componente eminentemente quantitativa della pulsione, giacché essa è in fondo il negativo della quantità di eccitazione somatica all'origine della pulsione stessa, cioè corrisponde ad una quantità di eccitazione pari allo stimolo somatico, ma con verso contrario (perciò è il negativo). La spinta aumenta quindi proporzionalmente all'intensità dello stimolo alla fonte somatica. Infine, l'*oggetto* «è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta». L'oggetto è la componente più variabile della pulsione, giacché esso «non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento».⁸

Inoltre, la struttura polare della pulsione delineata da Freud, secondo cui la vita psichica è dominata da tre polarità (Io-mondo esterno, attivo-passivo e piacere-dispiacere), compie il magistrale percorso di fondazione dell'analitica trascendentale (cioè la costruzione di categorie) sull'estetica, che comincia con Kant e attraverso Schopenhauer e Nietzsche giunge a compimento con Freud.⁹ Non è questo il luogo per approfondire questo punto, ma ricordare che la costruzione di categorie e concetti, e quindi l'intelletto, si radica nella vita sensibile del soggetto – ed in ultima analisi nella vita pulsionale – è imprescindibile per esplicitare i fondamenti psicanalitici dell'economia politica.

Arthur Schopenhauer osservava già nel 1819 quanto l'associazione di idee procedesse seguendo la legge di motivazione, cioè l'interesse personale del soggetto e quindi gli «scopi [*Zwecken*] individuali di una persona». Tali scopi non

⁸ Freud, S. (1915a), *Pulsioni e loro destini*, pp. 17-19.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 29-35; Baldini, F. (2023), *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*, p. 186: «Le pulsioni, in quanto forze, sono del tutto analoghe alle forze intrinseche, interne motive, di Kant. Questo gesto – iniziato dal pensatore di Königsberg e che Freud completa – riduce l'analitica a un capitolo dell'estetica e di conseguenza unifica la sfera della natura e quella della libertà».

sono altro che le mete intermedie della pulsione. Schopenhauer non esita a vedere nell'intelletto (la facoltà delle categorie) il servitore della volontà, che lo spinge secondo la misura delle sue forze (*nach Maaßgabe seiner Kräfte*). Ciò significa che è per così dire il campo di gravitazione costituito dai motivi della volontà o della pulsione a produrre l'architettura categoriale, che struttura l'associazione di idee. In questo campo, vi sono densità di quanti di eccitazione che fanno gravitare determinate rappresentazioni orientando dunque secondo gradi di vicinanza i percorsi associativi.¹⁰ Anzitutto è la polarità economica piacere-dispiacere a strutturare l'interesse personale e quindi l'associazione di idee secondo il principio di piacere che esprime la legge di motivazione.

In questo contesto emerge chiaramente il quadro teorico per la naturalizzazione di ogni critica dell'ideologia, che non sarà altro che un'applicazione rigorosa della psicanalisi su dinamiche collettive. Se la psicanalisi mostra l'emergere dell'analitica a partire dall'estetica, al punto che si potrebbe considerare la metapsicologia, nei suoi tratti fondamentali, un'*estetica trascendentale* in quanto «scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità»,¹¹ il nesso con l'economia politica risulterà evidente. In effetti, Benedetto Croce ci ricorda che le

due scienze spiccatamente moderne, l'Estetica e l'Economica, menano a conciliare spirito e senso, a liberare lo spirito dall'incubo di una natura esterna, a spiritualizzare l'oggetto del soggetto, e ad interiorizzare la lotta del bene col male, escludendo il trascendente, attuando l'assoluta immanenza: due scienze per eminenza mondane.¹²

La conciliazione dello spirito con il senso, cioè coi sensi, è esattamente la riduzione dell'analitica all'estetica, con il corollario dunque che la sensibilità non

¹⁰ Cfr. Schopenhauer, A. (2012), *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, § 44. Influxo della volontà sul conoscere, pp. 206-207; Schopenhauer, A. (2006), *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Vol. II, § 14. Sull'associazione di idee, p. 1269: «Ma ciò che mette in attività la stessa associazione di idee [...] è, in ultima istanza, nel segreto della nostra interiorità, la *volontà*, che spinge il suo servitore, l'intelletto, ad allineare, secondo le sue forze, pensiero dietro pensiero, a richiamare ciò che è simile, ciò che è contemporaneo, a riconoscere premesse e conseguenze: giacché è nell'interesse della volontà che in genere si pensi, perché si sia orientati nel modo migliore possibile per tutte le evenienze. Quindi la forma del principio di ragione, che domina e mantiene attiva l'associazione di idee, è in ultima analisi la legge di motivazione; perché ciò che guida il sensorio e fa sì che esso, in questa o quella direzione, segua l'analogia o un'altra associazione di idee, è la volontà del soggetto pensante».

¹¹ Kant, I. (1976), *Critica della ragion pura*, p. 76.

¹² Croce, B. (1990), *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce, Le due scienze mondane: L'Estetica e l'Economica*, II. Spirito e Natura, pp. 189-190.

è più percepita come un fattore naturale o materiale, in quanto esterno al soggetto, tradizionalmente identificato come veicolo del Male. Al contrario, secondo le due scienze mondane, che potremmo qui ribattezzare psicanalisi ed economia politica, la sensibilità stessa è non soltanto posta all'interno del soggetto, bensì ne costituisce addirittura il cuore pulsante: la struttura che determina l'intelletto.¹³

Se la psicanalisi si fonda su principi *a priori* della sensibilità, l'economia politica non potrà altro che presupporre tali principi – sfruttandoli – al fine di sviluppare le proprie analisi e politiche economiche. L'ipotesi è che l'economia politica intervenga al livello dell'oggetto e delle mete intermedie ed è per tale ragione che si possono produrre dei cortocircuiti tra l'offerta degli oggetti da parte del mercato e la meta finale della vita pulsionale. Tuttavia, occorre precisare che in psicanalisi l'oggetto può anche essere una parte del corpo del soggetto, mentre l'economia politica ha come ambito di intervento quegli oggetti estranei al soggetto, quand'anche possano sempre avere una ricaduta sul corpo stesso del soggetto.¹⁴

Questa ipotesi trova già una prima conferma agli albori del pensiero liberale nella teoria della proprietà di John Locke (1632-1704), il quale poneva come limite naturale della proprietà ottenuta tramite il lavoro del proprio corpo la soddisfazione – per definizione limitata – dei bisogni dell'individuo, il che implica che l'accumulo di cibo o di risorse sprecate, perché non consumate dall'individuo, è considerato ingiusto.¹⁵ La proprietà si giustifica dunque in quanto funzionale al soddisfacimento del soggetto. L'economia politica è pertanto quella scienza empirica che studia le forme, le modalità e l'organizzazione degli oggetti funzionali al soddisfacimento della vita pulsionale. Tuttavia, la domanda sulla definizione del soddisfacimento è l'ambito in cui l'economia politica può cadere vittima di pregiudizi ideologici, o meglio fornire una risposta a tale domanda è precisamente la componente *politica* dell'economia politica.

Il grande studio di Albert Hirschman sugli argomenti per il capitalismo prima del suo trionfo è una preziosa testimonianza non soltanto del fatto che il mercato è una costruzione sociale e politica e che dunque lo scambio economico è possibile soltanto all'interno di istituzioni sociali e politiche, ma anche che esse consistevano e consistono in regimi di governo delle passioni, o meglio della vita pulsionale. Alla predilezione della funzione repressiva dell'autorità politica, Hirschman constata l'emergere nel XVIII secolo di una funzione trasformatrice, educativa, delle istituzioni socio-politiche, tramite le quali le *passioni diventano interessi*. L'implicita utopia di questo secondo regime libidico è che si possa giungere tramite l'educazione delle passioni al libero movimento degli interessi,

¹³ Cfr. Croce, B. (1990), p. 189.

¹⁴ Cfr. Freud, S. (1915b), p. 18.

¹⁵ Cfr. Locke, J. (1998), *Il secondo trattato sul governo*. V. Della Proprietà, pp. 94-127.

cioè al *laissez-faire au marché*: al liberismo economico del *lasciate-fare al mercato*. L'idea di potere incanalare le passioni, e quindi la vita sensuale, affinché le sue energie siano orientate al benessere collettivo è il nucleo del concetto freudiano di sublimazione.¹⁶

Perciò, si può intanto affermare che l'analogia tra psicanalisi ed economia politica verte non tanto sulla *produzione* quanto piuttosto ed anzitutto sul fatto che non solo entrambe sono strutturate da un'economia libidica rispettivamente a livello individuale e collettivo, ma anche si presentano come metodi di analisi dell'organizzazione di tale economia libidica individuale e collettiva. Tale organizzazione avviene per esempio attraverso operazioni quali l'idealizzazione e la sublimazione, di cui è necessario precisare la differenza, giacché qui si situa – come si vedrà – lo sfondo delle possibili derive feticistiche del consumo prodotte dal marketing, nonché le diverse disfunzioni nell'interazione tra l'individuale e il collettivo all'interno dei processi economici.

La sublimazione riguarda esclusivamente la libido oggettuale, cioè quella quantità di energia psichica diretta verso oggetti esterni all'Io, e consiste «nel volgersi della pulsione a una meta diversa e lontana dal soddisfacimento sessuale» producendo dunque una «deviazione rispetto alla sessualità». Al contrario, l'idealizzazione riguarda l'oggetto della pulsione ed essa agisce tanto sulla libido oggettuale, quanto sulla libido dell'Io. Pertanto, l'idealizzazione compie un'amplificazione ed un'elevazione psichica dell'oggetto, che acquisisce in tal modo sempre più importanza per il raggiungimento della soddisfazione. Nel caso in cui l'oggetto fosse l'Io stesso, si costituisce l'ideale dell'Io, a partire dal quale un'istanza psichica, detta «coscienza morale», commisura costantemente l'Io attuale. L'idealizzazione accresce le esigenze dell'Io, il che favorisce al massimo la rimozione, mentre «la sublimazione offre invece una via d'uscita in virtù della quale le esigenze dell'Io possono esser soddisfatte senza dar luogo a rimozione».¹⁷ L'idealizzazione si soddisfa nell'elevazione dell'oggetto rimuovendo al contempo le pulsioni sessuali, mentre la sublimazione si alimenta di energia spostabile, cioè libido desessualizzata, attenendosi «fermamente a quello che è il fine principale dell'Eros, e cioè l'unire e il legare, in quanto serve a quella unità, o tendenza all'unità, che caratterizza l'Io. Se includiamo in questi spostamenti anche i processi di pensiero, intesi nel loro più ampio significato, pure il lavoro intellettuale risulter-

¹⁶ Hirschman, A. O. (2013), *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, pp. 16-17: «A solution that is more in harmony with these psychological discoveries and preoccupations consists in the idea of *harnessing* the passions, instead of simply repressing them. Once again, the state, or “society”, is called upon to perform this feat, yet this time not merely as a repressive bulwark but as a transformer, a civilizing medium».

¹⁷ Cfr. Freud, S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, pp. 464-465.

rebbe sostenuto dalla sublimazione di forze motrici erotiche».¹⁸

La sublimazione è dunque un destino pulsionale che prolunga la meta principale di Eros, cioè il tendere ad unità di organizzazione della vita pulsionale sempre più estese orientando la pulsione dalla scarica immediata individuale verso mete intermedie collettive (sociali, professionali, politiche, intellettuali) mediate dal mondo degli oggetti estranei all'Io. In effetti, l'economia politica esige il processo di sublimazione, senza il quale le istituzioni economiche non potrebbero esistere, benché alcune derive del capitalismo avanzato possano indurre ingenti processi di desublimazione compensati da idealizzazione che si manifestano in particolare nelle patologie del consumo.¹⁹

Il regime libidico che conduce dalle passioni agli interessi è senz'altro una modalità della sublimazione, che ha come modello quello del *doux commerce*, cioè l'interscambio sociale non solo economico, ma anzitutto simbolico, intellettuale, sessuale e culturale. L'idealizzazione iscrive segretamente tale transizione all'interno dell'ideale della frugalità e del risparmio in funzione dell'aumento dell'operosità: lo spostamento operato dalla sublimazione fa prevalere, seguendo David Hume, «l'amore per il profitto [...] sull'amore per il piacere». Il lavoro è dunque in antitesi rispetto al piacere: non è possibile lavorare se vi è godimento e così l'industriosità è necessariamente il frutto della frugalità.²⁰

Infatti, Richard Cantillon sosteneva nel 1755 che i paesi protestanti fossero economicamente più floridi in virtù dell'eliminazione di molteplici feste di origine cattolica e degli ordini mendicanti. Insomma, la riduzione di momenti di puro consumo (feste), o ancora di alcune pratiche ritenute parassitarie come la carità, sarebbe una causa determinante per lo stimolo all'operosità. Questa ideologia culmina nella figura dell'accumulatore di tesori (*Schatzbildner*) descritta da Karl Marx. Tale accumulatore «sacrifica perciò in nome del feticcio dell'oro [*Goldfetsch*] il suo godimento carnale. Egli prende sul serio il vangelo dell'abnegazione». Ciò comporta che «la summa della sua economia politica» si sostanzia nell'operosità (*Arbeitsamkeit*), nella parsimonia (*Sparsamkeit*) e nell'avarizia (*Geiz*).²¹

¹⁸ Freud, S. (1922), *L'Io e l'Es*. 4. Le due specie di pulsioni, p. 507.

¹⁹ Le patologie del capitalismo contemporaneo, tra cui il consumo coatto, saranno tema della prossima sezione.

²⁰ Cfr. Hirschman, A. O. (2013), pp. 60-62; Hume, D. (1994), *Essays. Moral, Political and Literary*, Part II, IV. Of Interest, p. 301: «Commerce increases industry, by conveying it readily from one member of the state to another, and allowing none of it to perish or become useless. It increases frugality, by giving occupation to men, and employing them in the arts of gain, which soon engage their affection, and remove all relish for pleasure and expence. It is infallible consequence of all industrious professions, to beget frugality, and make the love of gain prevail over the love of pleasure».

²¹ Cantillon, R. (2015), *Essai sur la nature du commerce en général*, p. 59; Marx,

La rinuncia del godimento carnale in nome del feticcio dell'oro tradisce il fatto che all'origine dei meccanismi dell'accumulazione predominano le dinamiche di idealizzazione, alimentate da rimozioni, più che quelle di sublimazione. Il sacrificio del godimento carnale, cioè del consumo, deriva di fatto dalla rimozione della relazione primordiale con l'oggetto che è retta da una pulsione di distruzione e – se va bene – di appropriazione, o in ogni caso, una volontà di potenza, come afferma Freud, riprendendo l'espressione di Nietzsche. Infatti, se all'origine l'esterno «l'oggetto, l'odiato, sarebbero a tutta prima identici», quando l'oggetto si rivela «in seguito fonte di piacere, esso viene amato, ma anche incorporato nell'Io, così che per il purificato Io-piacere l'oggetto torna a coincidere con l'estraneo o l'odiato».²²

Hegel parte dalla stessa idea che la relazione con l'oggetto instaurata dal desiderio (*Begierde*) è anzitutto una negazione dell'oggetto e in questo senso il «lavoro è al contrario desiderio *inibito* [gehemmte *Begierde*], il dileguare [degli oggetti] è così *trattenuto*, in altre parole il lavoro mette in forma [*bildet*]». Tramite il lavoro, l'oggetto non è più distrutto, ma è trasformato, elaborato: ciò che si riassume nel passaggio dall'incorporazione dell'io-piacere ad una relazione oggettuale di manipolazione. Così la civiltà, cioè la *Bildung*, diventa la «liberazione e il lavoro della liberazione superiore [...]». Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito».²³

Se l'operosità o lo stimolo al lavoro appariva in alcuni autori del XVIII secolo come la conseguenza di una rigida moralità dell'abnegazione, fondata sull'idealizzazione, Hegel sottolinea maggiormente il processo di sublimazione nel lavoro in quanto spostamento dalla distruzione all'appropriazione e trasformazione dell'oggetto. Infatti, il godimento non è negato o rimosso, quanto piuttosto – si potrebbe dire – inibito nella meta e spostato su mete intermedie. A questo punto giova leggere integralmente un'importante nota di Sigmund Freud, laddove afferma anzitutto che è impossibile in un'esposizione sommaria «valutare adeguatamente il significato del lavoro per l'economia libidica» e prosegue:

Nessun'altra tecnica di condotta della vita lega il singolo così strettamente alla realtà

K. (1955-1981), *Marx Engels Werke*, Vol. XXIII, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Libro I, p. 147.

²² Freud, S. (1915a), p. 31; Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, pp. 9-10. [La traduzione è mia].

²³ Hegel, G. W. F. (1986), *Werke in zwanzig Bänden*, Vol. III, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 153-154, 368 [trad. it. Hegel, G. W. F. (2008), *La fenomenologia dello spirito*, pp. 135, 330]; Hegel, G. W. F. (1986), Vol. VII, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 187, pp. 344-345 [trad. it. Hegel, G. W. F. (2010), *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 158].

come il concentrarsi sul lavoro, poiché questo lo inserisce sicuramente almeno in una parte della realtà, nella comunità umana. La possibilità di spostare una forte quantità di componenti libidiche, narcisistiche, aggressive, e perfino erotiche sul lavoro professionale e sulle relazioni umane che ne conseguono, conferisce al lavoro un valore in nulla inferiore alla sua indispensabilità per il mantenimento e la giustificazione dell'esistenza del singolo nella società. L'attività professionale procura una soddisfazione particolare se è un'attività liberamente scelta, tale cioè da rendere utilizzabili, per mezzo della sublimazione, inclinazioni preesistenti, moti pulsionali persistenti cui già per costituzione l'individuo è vigorosamente predisposto. Eppure il lavoro come cammino verso la felicità è stimato poco dagli uomini. Non ci si rivolge ad esso come alle altre possibilità di soddisfacimento. La grande maggioranza degli uomini lavora solo se spinta dalla necessità, e da questa naturale avversione degli uomini per il lavoro scaturiscono problemi sociali spinosissimi.²⁴

Il nesso tra lavoro e sublimazione è qui esplicitamente affermato, ma non solo. Si specifica che il lavoro è una forma di sublimazione, se è liberamente scelto. Al contrario, il lavoro sembra essere poco reputato dagli uomini come fonte di piacere. Si può legittimamente dedurre che la resistenza al lavoro sia dovuta al fatto che il lavoro non liberamente scelto può soltanto essere effettuato in virtù di forti dinamiche di idealizzazione – e quindi rimozione – a sostegno di una morale dell'abnegazione. Con questi elementi emerge già chiaramente l'identità di operazioni (sublimazione, idealizzazione, rimozione) nell'economia libidica individuale e collettiva, o meglio l'identità di operazioni strutturanti l'economia libidica individuale e le condizioni dei processi economici. In tal modo, si è almeno arrivati a impostare i fondamenti psicanalitici dell'economia politica.

Per corroborare ulteriormente l'imprescindibile componente ideale a fondamento del funzionamento del capitalismo avanzato è sufficiente rimandare a Max Weber. Nel suo saggio classico sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo sottolinea, riassumendo intuizioni degli autori del XVII-XVIII secolo, quanto tale etica spronava «quelle nature spirituali e appassionatamente serie che finora avevano fornito al monachesimo i suoi migliori esponenti [...] a seguire ideali ascetici all'interno della vita professionale del mondo». In particolare, la matrice calvinista trapianta nella vita quotidiana «quell'impulso al costante autocontrollo [*Antrieb zur konstanten Selbstkontrolle*] e quindi, in genere, a una regolamentazione pianificata della propria vita».²⁵

Questa etica è precisamente ciò che si riflette nella transizione, analizzata da Michel Foucault,²⁶ nell'applicazione della giustizia penale dal supplizio spettaco-

²⁴ Freud, S. (1929), *Il disagio della civiltà*. II, nota 1, p. 572.

²⁵ Weber, M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pp. 119-120, 125-127 [trad. it. Weber, M. (2018), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 182-187].

²⁶ Vedi Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, pp. 9-40.

lare dei corpi alla disciplina delle «anime» dei condannati. In effetti il penitenziario nella sua pianificazione della vita quotidiana traduce gli stessi ideali ascetici della disciplina monastica alla base del funzionamento della vita economica moderna.

Prima di analizzare qualche esempio empirico del capitalismo contemporaneo, occorre evidenziare un'ultima componente metapsicologica che rende ragione dell'impulso al costante autocontrollo. Tale autocontrollo presuppone, secondo Adam Smith, la divisione del soggetto in un Io giudicante ed un Io oggetto del giudizio. L'Io giudicante è nominato da Smith *spettatore imparziale*, che è il garante della condotta dell'Io agente giudicato secondo i criteri di un osservatore esterno. Tale fondamento dell'etica, Smith la radica nella vanità e nell'orgoglio dell'uomo che soltanto l'educazione può orientare su oggetti appropriati. Non è un caso che il padre dell'economia politica moderna affermi che un uomo orgoglioso e vano sia costantemente non-soddisfatto (*dissatisfied*). Infatti l'auto-stima è proporzionale al giudizio dello spettatore, e qualora l'individuo si stimi più del dovuto, ecco che il mancato riconoscimento da parte dell'ambiente si interiorizza nel giudizio dello spettatore imparziale.²⁷

Adam Smith isola il fondamento sociale della frustrazione narcisistica, che si ritrova formulata anche da Freud, allorché illustra la genesi del Super-io, che si rivela una formalizzazione aggiornata, arricchita dai dati clinici delle allucinazioni acustiche di natura persecutoria, dell'intuizione dello spettatore imparziale. In effetti, il Super-io si costituisce attraverso l'accumulo delle critiche rivolte a voce al soggetto da parte delle persone del proprio ambiente: dai genitori alla società, dal prossimo fino ad un'entità astratta come l'opinione pubblica.²⁸

²⁷ Cfr. Smith, A. (1981-1987), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. I, *The Theory of Moral Sentiments*, pp. 110-113, 259-261: a p. 113, Smith descrive il suo *spettatore imparziale* in termini che legittimano un proficuo confronto con il concetto freudiano di Super-io: «When I endeavour to examine my own conduct, when I endeavour to pass sentence upon it, and either to approve or condemn it, it is evident that, in all such cases, I divide myself, as it were, into two persons; and that I, the examiner and judge, represent a different character from that other I, the person whose conduct is examined into and judged of. The first is the spectator, whose sentiments with regard to my own conduct I endeavour to enter into, by placing myself in his situation, and by considering how it would appear to me, when seen from that particular point of view. The second is the agent, the person whom I properly call myself, and of whose conduct, under the character of a spectator, I was endeavouring to form some opinion».

²⁸ Freud, S. (1914), p. 466: «Infatti, l'esigenza di formare un ideale dell'Io, su cui la coscienza morale è incaricata di vigilare, è scaturita dall'individuo per opera delle critiche che i suoi genitori gli hanno rivolto a voce, alle quali, nel corso del tempo, si sono associati gli educatori, i maestri e l'incalcolabile e indefinita schiera di tutte le altre persone del suo ambiente (il suo prossimo e la pubblica opinione)».

2. Alcuni sintomi dell'economia libidica del capitalismo contemporaneo

Non si è finora articolata la vita pulsionale oggetto delle due scienze mondane e cioè la psicanalisi e l'economia politica. Perciò è necessario ricordare che le pulsioni sono di due grandi tipi: le pulsioni di autoconservazione e le pulsioni sessuali. Le prime sono state per un periodo identificate alle pulsioni dell'Io, la cui meta è appunto l'autoconservazione dell'Io, mentre le pulsioni sessuali avrebbero come meta la riproduzione della specie, non sempre sinergica con l'Io. Nell'evoluzione psicosessuale, Freud sottolinea che, prima di acquisire una loro autonomia, le pulsioni sessuali si appoggiano, a partire dalla fase orale, agli oggetti delle pulsioni di autoconservazione investendo le corrispettive funzioni organiche. In tal modo, le pulsioni sessuali e le pulsioni dell'Io «hanno a disposizione i medesimi organi e sistemi organici». Il piacere sessuale non è infatti soltanto legato agli organi genitali, poiché «la bocca serve a baciare come a mangiare e a comunicare verbalmente, gli occhi non percepiscono soltanto le modificazioni del mondo esterno importanti per la conservazione della vita, ma anche le qualità – vale a dire le “attrattive” [Reize]– degli oggetti per cui questi vengono scelti come oggetti d'amore».²⁹

Se l'economia politica risponde in primo luogo alle esigenze delle pulsioni di autoconservazione è evidente che la stessa logica si riproduce a livello collettivo e cioè che il soddisfacimento del consumatore si emancipa dalla sua semplice autoconservazione. Questo meccanismo è ciò che spiega che il consumo sia il prodotto di un'attività produttiva e che in particolare un atto di consumo, cioè di soddisfacimento, implica sempre anche una modalità di consumo (*Weise der Konsumtion*). L'atto di mangiare è diverso se si mangia della carne cruda con le mani oppure se si compie mangiando carne cotta con forchetta e coltello.³⁰

Questo esempio tratto da Karl Marx consente di comprendere che la modalità del consumo è una dimensione alimentata da una sublimazione della pulsione sessuale ancora appoggiata alle pulsioni di autoconservazione a differenza del caso dell'esperienza estetica pura. Ritrovare i due tipi di pulsioni all'interno dei processi economici è importante, giacché una buona parte delle nevrosi deriva proprio dal conflitto tra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. Si dovrebbe già intuire che alcune derive patologiche del consumo si radicano proprio in tale conflitto e nella tensione tra soddisfacimento e godimento. Anzitutto, occorre rammentare che da Schopenhauer a Freud la follia o insomma una patologia psichica è lo strumento a cui ricorre la natura come «ultimo mezzo di salvezza per la vita»: un rifugio per l'autoconservazione dell'Io di fronte a qualche rappresentazione o

²⁹ Freud, S. (1910), *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, pp. 292-293; Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 492.

³⁰ Cfr. Marx, K. (1955-1981), Vol. XLII, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, p. 27.

affetto negativo che si impone fino a mettere a repentaglio la vita dell'organismo. Così tali contenuti vengono rimossi e le lacune nella memoria sostituite con elementi di fantasia.³¹

Vale soffermarsi su alcune voci del DSM-5 per inquadrare una serie di sintomi dell'economia libidica del capitalismo contemporaneo. In effetti, è sintomatico che si precisi che non tutti i «gruppi di comportamenti ripetitivi» vengono integrati come sintomi di «disturbi mentali [*mental disorders*]». In particolare, si fa allusione ad una serie di dipendenze comportamentali (*behavioral addictions*), quali la dipendenza da esercizio fisico, la dipendenza da shopping o ancora quella sessuale, che non avrebbero sufficiente «peer-reviewed evidence» per essere considerate patologie. Se si legge con attenzione ci si accorge che il modello di partenza per considerare alcuni comportamenti ripetitivi come patologici è l'analogia con i sintomi manifestati dall'abuso di sostanze (farmaceutiche o stupefacenti) con relativa logica di alternanza tra uso e astinenza (*during intoxication/withdrawal*). Per questa ragione, la dipendenza da gioco è inclusa perché riscontra forti analogie con la dipendenza da sostanze ed in particolare «l'attivazione nel cervello di specifiche strutture relative alla gratificazione [*specific reward structures*]». Si osserva giustamente che ogni ricaduta nell'uso di sostanze è motivato dalla necessità di eliminare i sintomi provocati dall'astinenza. Eppure, ci sarebbe da precisare che l'uso stesso di sostanze è a sua volta un sintomo che sostituisce i sintomi emersi durante l'astinenza, il che esige appunto di comprendere il quadro clinico che fornisca il senso tanto dei sintomi dell'astinenza che della dipendenza. E questa non è esattamente la stessa logica che guida i comportamenti evocati sopra (dipendenza da esercizio fisico, da shopping e così via), ma espunti dalla casistica delle patologie? Infine, si nota il pudore nell'uso del termine dipendenza (*addiction*) preferendo la vaga espressione «*substance use disorder*», disordine da uso di sostanze, per includere tanto l'uso sporadico quanto quello cronico.³²

³¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2006), Vol. I, Libro III, § 36, pp. 390-391; Freud, S. (1892-1895), *Studi sull'isteria*, pp. 359-360; Freud, S. (1894), *Le neuropsicosi da difesa*, pp. 123-125.

³² AA. VV. (2013), «Substance-Related and Addictive Disorders». DSM-5. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, pp. 481-485: «[...] reflecting evidence that gambling behaviors activate reward systems similar to those activated by drugs and produce some behavioral symptoms that appear comparable to those produced by the substance use disorders. Other excessive behavioral patterns, such as Internet gaming, have also been described, but the research on these and other behavioral syndromes is less clear. Thus, groups of repetitive behaviors, which some term *behavioral addictions*, with such subcategories as “sex addiction”, “exercise addiction”, or “shopping addiction”, are not included because at this time there is insufficient peer-reviewed evidence to establish the diagnostic criteria and course descriptions needed to identify these behaviors as mental disorders».

Quest'ultima specifica tradisce il fatto che non si considera che la discriminante di un comportamento patologico non è tanto la sua frequenza, quanto piuttosto la funzione che esso assume nella vita psichica del soggetto: non è la frequenza di rapporti sessuali che fa della sessualità una dipendenza, quanto semmai, per esempio, se la sessualità assume la funzione di scarica dell'angoscia. Ovviamente, ciò deriva da una diagnostica fondata su meri sintomi senza costrutti clinici. Inoltre, l'analogia tra abuso di sostanze e dipendenza da gioco che fonda questo gruppo di disturbi rivela quanto la semplice concezione della psiche alla base della diagnostica sia di derivazione affatto ideologica.

La semplice logica della gratificazione non contempla infatti i processi di trasformazione e inversione nel contrario, per i quali il piacere del soddisfacimento si tramuta in dispiacere, o quest'ultimo si tramuta in piacere.³³ La riduzione della comprensione di alcune patologie attraverso la logica della gratificazione tradisce ancora una volta l'ideologia della nosografia, che rimuove la dialettica tra soddisfacimento e piacere. In effetti, queste inversioni tra piacere-dispiacere si fondano sulla differenza tra soddisfacimento e piacere, o godimento, che si cercherà di affrontare ora attraverso gli esempi di altri sintomi del capitalismo contemporaneo. L'ipotesi è infatti che il capitalismo contemporaneo oblitera tale differenza incoraggiando un consumo *al di là del principio di piacere*.

Per verificare tale ipotesi è utile considerare il nesso tra gli stati depressivi e l'anedonia, cioè la perdita di interesse o di piacere (*loss of interest or pleasure*). Il DSM-5 opera un curioso raddoppiamento: lo stato depressivo, si nota, implica la generale perdita di interesse o piacere per «ogni attività», eppure ci aggiunge la possibile specifica della presenza di «elementi melanconici», dove si precisa che in questo caso vi è «una quasi completa assenza della capacità di provare piacere, non semplicemente una sua diminuzione». Tuttavia, nel differenziare lo stato depressivo dal lutto, il DSM-5 afferma che il primo presenta «l'incapacità di anticipare felicità o piacere», oltre che la perdita della stima di sé e un senso di colpa ingiustificato. Il discrimine della stima di sé – cioè del narcisismo – è precisamente la differenza sottolineata da Freud tra il lutto e la melanconia, dove appunto il quadro è pressoché identico, salvo «un avvilitamento del sentimento di sé», acuito da autorimproveri e senso di colpa iperbolici. Pertanto, si può dire che la perdita di interesse o piacere «per il mondo esterno» – dettaglio fondamentale presente in Freud e assente nel DSM-5 che invece allude a generiche «attività» – propria degli stati depressivi è tratto comune tanto del lutto che della melanconia. Dunque, il lutto e la melanconia sono varianti di uno stato depressivo che si identifica in un'inibizione coatta, ciò che Freud indicava preliminarmente come «impedimenti [*Verhinderungen*]», che sono uno dei possibili esiti dell'imporsi di una «rappresentazione sovrintensa». Ed ecco che si trova già in Freud anche un argomento socio-culturale della distinzione tra il normale e il patologico nella

³³ Cfr. Freud, S. (1915a), p. 22 e Freud, S. (1915b), *La rimozione*, p. 36.

misura in cui di tali rappresentazioni sovrintense «non ce ne sorprendiamo se ne conosciamo lo sviluppo genetico (educazione, esperienze) e i motivi». Questo si ritrova in maniera, seppur vaga, pure nel DSM-5 quando per discriminare tra lutto e stato depressivo si rimanda alle «norme culturali per l'espressione del disagio nel contesto di una perdita». Infine, si osserva che la presenza dello stato depressivo aumenta la probabilità di una comorbidità da abuso di sostanze.³⁴

L'espressione «stato depressivo» può sembrare a prima vista estranea al lessico freudiano, eppure essa si giustifica, poiché è Freud stesso ad usarla in più occasioni ed in particolare quando sottolinea che l'inibizione generale «caratterizza gli stati depressivi [*Depressionszustände*], compreso il più grave tra essi: la melanconia». Dalla minuta teorica G sulla melanconia (1895) a *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) si compie la transizione da una comprensione statica ad una dinamica della melanconia, dove il termine «anestesia» della minuta G viene sostituito da quello di inibizione. Ma permane il filo rosso e l'intuizione teorica fondamentale: la perdita di appetito in una «nevrosi alimentare» diventa «in termini sessuali, perdita della libido».³⁵ Ciò significa che lo stato depressivo è il sintomo di una perdita di libido e segnatamente di libido disponibile, perché troppo impegnata «in un compito psichico particolarmente difficile», dove il DSM-5 allude invece ad una generica perdita di energia o di spossatezza e fatica, che sono ancora una volta elementi fenomenologici e sintomatici³⁶ senza fornire un quadro concettuale per comprenderne l'intricato intreccio in un quadro clinico coerente.

In *Lutto e melanconia* (1915), Freud ammetteva ancora «che non riusciamo a capacitarci che questo Io possa consentire alla propria distruzione», però osserva al contempo che «l'Io può uccidersi solo quando [...] riesce a trattare sé stesso come un oggetto, quando può dirigere contro di sé l'ostilità che riguarda un oggetto e che rappresenta la reazione originaria dell'Io rispetto agli oggetti del mondo esterno». Come si osservava prima, la pulsione di distruzione verso il

³⁴ Cfr. AA. VV. (2013), «Major Depressive Disorder», «Specifiers for Depressive Disorders», pp. 160-161, 166, 185; Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*. 2. Psicopatologia, pp. 247-248; Freud, S. (1915c), *Lutto e melanconia*, pp. 102-118.

³⁵ Freud, S. (1892-97), *Minute teoriche per Wilhelm Fliess. Minuta G. Melanconia* (1895), p. 30 e pp. 29-35; Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, p. 240: «Se l'Io è stato impegnato in un compito psichico particolarmente difficile, come per esempio un lutto, o in una immane repressione di affetto, o è stato costretto a trattenerne fantasie sessuali continuamente insorgenti, allora s'impoverisce talmente in fatto di energia disponibile, che deve ridurre il dispendio contemporaneamente in molti punti, come uno speculatore che abbia immobilizzato il suo denaro nelle sue stesse imprese [...]. Di qui si deve poter trovare anche la via per giungere a capire l'inibizione generale che caratterizza gli stati depressivi [*Depressionszustände*], compreso il più grave tra essi: la melanconia».

³⁶ AA. VV. (2013), «Major Depressive Disorder», p. 161.

mondo esterno punta ad eliminare ogni stimolo causa di dispiacere, in tal modo se l'Io stesso è concepito come un tale oggetto si comprende infine per quale motivo «perfino l'autodistruzione della persona non può compiersi senza soddisfacimento libidico». ³⁷

Ma tale soddisfacimento è appunto l'eliminazione dello stimolo che spinto all'estremo coincide con la soppressione della possibilità stessa di percepire stimoli, cioè con la morte dell'organismo. In altri termini, la morte è la forma assoluta di anestesia o anedonia: l'estrema opzione della pulsione per giungere a un soddisfacimento, che contraddice le pulsioni dell'Io. Per questo, è fondamentale cogliere la differenza tra soddisfacimento e piacere, poiché il soddisfacimento libidico legato all'autodistruzione non è un piacere. In tal senso, vi sono molteplici casi di soddisfacimento che non comportano alcuna esperienza di piacere ed è in questa prospettiva che è necessario inquadrare la relazione tra stati depressivi e anedonia.

Mark Fisher constatava l'imporsi tra gli adolescenti inglesi di una particolare forma depressiva, che definiva, forse infelicemente, «edonia depressa [*depressive hedonia*]». Ciononostante, la sottigliezza osservata da Fisher è degna di essere presa in considerazione: tale depressione non è costituita «dall'incapacità di ottenere piacere [*pleasure*], quanto piuttosto dall'incapacità di fare qualunque cosa *tranne* il ricercare piacere». Il concetto è espresso maldestramente, perché non considera la differenza tra soddisfacimento e piacere, o comunque è male espressa. Ma il punto in questione è che questa forma depressiva è alimentata dalla persistente esigenza di scaricare qualunque forma di stimolazione: ambisce al soddisfacimento assoluto. Ed in questo senso è edonica, perché non contempla il soddisfacimento attraverso sublimazione, ma solamente sotto forma di scarica diretta, perciò l'esperienza dell'eccitazione come piacere è in questo tipo inconcepibile. In particolare, ancor più della scarica diretta si tratta della *possibilità della scarica diretta*, cioè l'essere sempre connessi «alla matrice comunicativa di sensazioni-stimoli di texting, YouTube e fast food», cioè avere costantemente a portata di mano quel flusso di gratificazioni prefabbricate. In tal modo, la noia, dice Fisher, o piuttosto l'inibizione insita nello stato depressivo, si manifesta appena si è sconnessi da tale flusso: appena la possibilità di scarica non è più a portata di mano. In altri termini, qualunque forma di sublimazione, il tempo lento e lo sforzo della lettura sono percepiti come noiosi, perché non sono atti di consumo. I prodotti della sublimazione umana non sono consumabili o digeribili. ³⁸

³⁷ Freud, S. (1915c), p. 111; Freud, S. (1924), p. 16.

³⁸ Fisher, M. (2009), *Capitalist realism. Is there no alternative?*, pp. 21-30. A p. 24, Fisher descrive efficacemente il senso di noia proprio di ciò che designa come *depressive hedonia*: «To be bored simply means to be removed from the communicative sensation-stimulus matrix of texting, YouTube and fast food; to be denied, for a moment, the constant flow of sugary gratification on demand. Some

Fisher lascia intendere che vi è un regresso all'oralità nel rapporto con l'oggetto, per il quale ogni cosa che risulta non consumabile viene estromessa dall'Io e giudicata «noiosa». Se il DSM-5 non includeva nella nosografia alcune dipendenze comportamentali, tra cui la dipendenza da shopping, è ancora sintomatico che sottolinei tra le possibili specifiche del disturbo da accumulo (*Hoarding Disorder*) l'eccessiva tendenza all'acquisto. Secondo le sue statistiche circa l'80-90% dei presunti affetti da disturbo da accumulo presentano un'eccessiva propensione all'acquisto. Non stupisce inoltre che tale disturbo da accumulo sia spesso associato a stati depressivi o sintomi d'angoscia. Curiosamente, si esclude la diagnosi di disturbo da accumulo se è la diretta conseguenza di altri disturbi, nonostante le comorbilità testé ammesse, e soprattutto della causa in fondo comune tra l'accumulo in sé, cioè la difficoltà di separarsi da oggetti, e l'accumulo ossessivo che chiaramente si radica in una difficoltà di separazione dagli oggetti dovuta alla percezione di perdita della propria identità.³⁹

Come spiegare il disturbo da accumulo se non appunto come sintomo di un quadro clinico più vasto? Il nesso tra stato depressivo e disturbo da accumulo, o meglio dipendenza da shopping (cioè da consumo), compone esattamente il quadro dell'edonia depressa suggerito da Fisher. In maniera preliminare, si osserva che essendo lo stato depressivo e l'accumulo due sintomi, il quadro che ne rende ragione è quello della nevrosi ossessiva: così si spiegano l'abuso di sostanze, l'acquisto coatto o altre dipendenze comportamentali come atti di consumo coatti che garantiscono il soddisfacimento della vita pulsionale dell'Io, e dunque la sua stabilità emotiva, altrimenti tendente alla melanconia.

Ora, l'elemento distintivo cruciale tra melanconia e lutto è che nella prima la perdita oggettuale è «sottratta alla coscienza». In effetti, il melanconico «sa *quando* ma non *cosa* è andato perduto in lui» e perciò «l'inibizione melanconica suscita in noi l'impressione di un enigma perché non riusciamo a vedere da cosa l'ammalato sia assorbito in maniera così totale». Lo «straordinario svilimento del sentimento di sé» del melanconico deriva dal fatto che mentre «nel lutto il mondo si è impoverito e svuotato, nella melanconia impoverito e svuotato è l'Io stesso».⁴⁰

Per tale ragione, il meccanismo strutturante ciò che Fisher chiama *edonia depressa* si ritrova già esemplarmente descritto da Nietzsche, allorché identifica una modalità di inibizione fondata sull'«ottundimento del dolore attraverso l'eccitazione» (*Betäubung von Schmerz durch Affekt*). Nietzsche precisa che non si tratta semplicemente di una qualunque forma di evitamento o difesa per «impedire la ricezione di un danno ulteriore», quanto piuttosto di un metodo per *intorpidire*

students want Nietzsche in the same way that they want a hamburger; they fail to grasp – and the logic of the consumer system encourages this misapprehension – that the indigestibility, the difficulty *is* Nietzsche».

³⁹ Cfr. AA. VV. (2013), «Hoarding Disorder», pp. 247-251.

⁴⁰ Freud, S. (1915c), pp. 104-105.

«un dolore tormentoso, segreto, progressivamente intollerabile, mediante una più intensa emozione di qualsivoglia specie e per il momento eliminarlo almeno dalla coscienza – a tal uopo occorre una passione, una passione possibilmente forsennata nonché, per stimolarla, il primo buon pretesto».⁴¹

In tal modo, si coglie l'ambivalenza: il flusso costante di sensazioni-stimoli consente di eliminare, o meglio reprimere nell'inconscio, fintantoché si è connessi al flusso di stimoli artificiali, lo stimolo doloroso della melanconia causato dalla perdita di un qualcosa non presente alla coscienza. Perciò, si trovano infiniti sostituti da fornire alla coscienza per placare temporaneamente il «dolore tormentoso, segreto, progressivamente intollerabile». Così si scambia la perdita di un oggetto con l'accumulo quantitativo di infiniti oggetti (reali o immaginari), che tuttavia non colmeranno mai il senso di vuoto dell'Io prodotto dall'investimento inconscio nell'oggetto perduto.

Ormai, dovrebbe essere chiaro che tale soluzione non produce alcun piacere. Anzi, essa provoca semmai più spesso dispiacere, proprio quando l'accumulo si iscrive in un quadro ossessivo,⁴² eppure l'accumulo risulta un atto coatto necessario per eliminare lo stimolo doloroso. In effetti, il dolore (*Schmerz*) è ben altra cosa dal dispiacere, giacché – seguendo la traccia della melanconia – al sentimento del dolore non corrisponde propriamente una rappresentazione oggettuale, perché essa rimane colpita da rimozione.

Ora, si tratta di determinare la *forma storicamente determinata di melanconia* a cui qui si sta facendo allusione. Essa emerge come sintomo all'interno dell'interazione tra l'individuo e la collettività. Per comprendere la genesi di tale sintomo melanconico, partiamo dalla strabiliante ipotesi teorica freudiana a fondamento della costruzione di legami sociali stabili e sempre più complessi:

Presumibilmente la fondazione della famiglia si collegò col fatto che il bisogno di soddisfacimento genitale cessò di comportarsi come un ospite che arriva all'improvviso e dopo che se ne è andato non dà più notizie di sé per lungo tempo, e prese invece dimora come inquilino permanente. Quando ciò avvenne, il maschio ebbe un motivo per tenere presso di sé la femmina, o più generalmente l'oggetto sessuale; la femmina, non desiderando separarsi dai piccoli privi di aiuto, anche nel loro interesse dovette rimanere presso il maschio, più forte.⁴³

⁴¹ Nietzsche, F. (1980-), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Vol. V, *Zur Genealogie der Moral*, III, § 15, p. 374. [trad. it. Nietzsche, F. (2010), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, pp. 121-122].

⁴² AA. VV. (2013), «Hoarding Disorder», p. 251: «In OCD, [Obsessive-Compulsive Disorder] the behaviour is generally unwanted and highly distressing, and the individual experiences no pleasure or reward from it».

⁴³ Freud, S. (1929), p. 589.

Oltre alla necessità esterna che impone il lavoro, per cui l'unione in una collettività di più individui risiede in un puro legame di utilità, Freud insiste sull'importo dell'energia sessuale sublimata come fondamento dei legami sociali, cioè appunto quando la meta sessuale della pulsione è inibita alla meta. Pertanto, l'ipotesi teorica si rivela fondamentale nella misura in cui soltanto l'autonomia della necessità del soddisfacimento della pulsione sessuale dai cicli del calore o dai cicli mestruali femminili consente la costruzione di legami sociali stabili. In ogni caso, l'incorporazione della pulsione sessuale come una componente permanente dell'Io è certamente la condizione interna e metapsicologica della costruzione di legami sociali stabili e complessi a partire dal nucleo familiare composto da madre, padre e prole.⁴⁴

L'etologia fornisce una prova indiretta dell'ipotesi freudiana. In effetti, nonostante la prossimità tra i primati e l'essere umano nell'intima e lunga relazione tra madre e prole – che può giungere negli scimpanzé e nei bonobo fino agli 8-10 anni – il nucleo dell'accudimento è quello tra madre e prole, mentre la figura paterna rimane assente. Sebbene vi siano dei periodi, per così dire di «luna di miele» tra maschi e femmine di scimpanzé, essi non superano le due settimane circa, ovvero più o meno il periodo di massima fertilità della femmina, che corrisponde anche alla sua maggiore estrosità e quindi ricettività alle attenzioni sessuali maschili. In questo contesto, è interessante considerare che soltanto in cattività gli scimpanzé tendono ad emancipare l'atto sessuale dall'estrosità femminile, e questo è esclusivamente dovuto, osserva Jane Goodall, dalla minore pressione delle necessità di autoconservazione. In ambiente naturale, le copulazioni fuori dal periodo di calore femminile avvengono pressoché esclusivamente sotto forma di stupro, al di fuori del quale la sessualità maschile si sfoga in forma autoerotica o omosessuale.⁴⁵

All'interno di questa prospettiva teorica, una lucida osservazione – in tempi non sospetti – di André Leroi-Gourhan consente di cogliere la genesi del sintomo melanconico proprio del capitalismo contemporaneo. In effetti, Leroi-Gourhan constata nel 1965 che «un minimo di estetica sociale continuerà a contornare gli anni dello sviluppo sessuale», finché non vi sarà l'inseminazione artificiale anche per gli esseri umani. All'interno delle società di insetti, il periodo di sviluppo sessuale sembra l'unico in cui si manifesta una certa indipendenza nei comporta-

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 589-593.

⁴⁵ Cfr. Godelier, M. (2021), *L'interdit de l'inceste. À travers les sociétés*, pp. 77-80; Goodall, J. (1986), *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. 16. Sexual Behavior, pp. 444-445, 457. A pagina 444, J. Goodall precisa tuttavia: «Copulation is not, however, entirely restricted to the fully swollen phase. This is particularly true in captivity, where animals are less concerned with the pressures of day-to-day living than in the natural state and have more time for nonadaptive experimentation».

menti dell'individuo rispetto alla collettività.⁴⁶

Per estetica sociale si intende appunto un'organizzazione sociale della vita pulsionale che consenta non solo il soddisfacimento, ma anche l'accesso al godimento individuale, il cui periodo sembra ridursi, secondo Leroi-Gourhan, all'adolescenza e al periodo preconiugale. Bernard Stiegler commenta questa ipotesi di Leroi-Gourhan, affatto compatibile con l'ipotesi teorica freudiana, osservando che ormai dopo il 1977 la fecondazione *in vitro* è già stata realizzata e ciò comporta inevitabilmente lo spettro della realizzazione *passiva* della riproduzione sessuale scollata dalla «sequenza estetica eminentemente complessa che la precedeva e la seguiva». Ciò significa che la riproduzione della specie è ormai indipendente dalla libido dei suoi individui, può appunto realizzarsi senza il concorso attivo dei suoi membri e ciò impatta evidentemente la tenuta dei legami sociali su cui si intesse quella «sequenza estetica eminentemente complessa che la precedeva e la seguiva», o erotica, che prepara e segue l'atto sessuale riproduttivo in senso stretto.⁴⁷

Qui si sta ponendo l'ipotesi che il sintomo melanconico e l'impennata dei sintomi depressivi degli ultimi decenni – nonché della proliferazione delle disforie di genere – è legato all'automazione tecnologica dell'atto riproduttivo e conseguente svalutazione sociale di ogni erotica. L'ipotesi filogenetica di una «psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini» vale certamente per il complesso di Edipo, che è l'incidenza di tale psiche collettiva sullo sviluppo psicosessuale dell'individuo, ma occorre anche considerare le ripercussioni col-

⁴⁶ Leroi-Gourhan, A. (1965), *Le geste et la parole*, Vol. II, La mémoire et les rythmes, pp. 200-201: «Nous sommes encore en pleine survivance et l'ouvrier des villes sort encore de son itinéraire vital pour assister à un match, pêcher à la ligne, voir un défilé; il possède encore une vie de relation, restreinte, mais qui peut aller jusqu'à participer à l'activité d'une société, pourtant de plus en plus ses activités de relation directe, hors du circuit vital, sont localisées dans l'adolescence et la période préconjugale, où la participation directe est nécessaire à la survie collective. A moins d'atteindre le point où sont parvenues les espèces domestiques les mieux adaptées à la productivité, celui de l'insémination artificielle, il semble pour le moment qu'un minimum d'esthétique sociale continuera d'entourer les années de la maturation sexuelle. Dans les sociétés d'insectes, cette période est d'ailleurs la seule où, pour la minorité reproductrice, une certaine indépendance de comportement se manifeste».

⁴⁷ Stiegler, B. (2003), *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*, p. 47: «Il faut noter que le texte cité fut publié en 1965, et que, depuis, sont apparues les technologies de procréatique, la première fécondation *in vitro* ayant eu lieu en 1977. De même que la reproduction sexuelle peut désormais devenir *passive*, sans la séquence esthétique éminemment complexe qui la précédait et la suivait, et avec tout le potentiel de frustrations que cela laisse craindre, de même la perte de participation esthétique, aussi bien intellectuelle – telle que je l'ai décrite ici comme mise en œuvre de rétentions secondaire singulières – que corporelle, charnelle manuelle, telle que l'analyse Leroi-Gourhan, conduit à une *insensibilisation* littéralement catastrophique».

lettive derivate da tali incidenze sulla vita pulsionale individuale.⁴⁸

Se la pulsione sessuale si appoggia alle pulsioni di autoconservazione individuali, cosa succede alla libido quando l'autoconservazione della specie (meta delle pulsioni sessuali) può procedere tecnicamente senza il concorso dell'energia libidica dell'individuo? L'Io si trova come nella melanconia appunto impoverito e svuotato, giacché la sua propria libido, cioè se stesso, è percepita come un inutile eccesso rispetto alle esigenze sociali, laddove l'utilità della riproduzione della specie avviene (tecnicamente o meno) al di là del principio di piacere.

Tale eccesso di libido si converte in disgusto, e cioè, come afferma Stiegler, «distruzione del proprio gusto»: perdita della capacità di provare piacere per il mondo esterno. In questa condizione antropologica, «il marketing come tecnologia del fantasma» – a cui Stiegler non cessa mai di ritornare, ricordandone i fondamenti psicanalitici, e la paternità in Edward Barnays, nipote di Freud – diventa lo strumento imprescindibile per la sopravvivenza stessa del capitalismo contemporaneo. Alla luce delle considerazioni fatte finora, si comprende meglio per quale motivo Stiegler identifichi la libido dei consumatori come la nuova energia sfruttata dall'economia politica. Tale sfruttamento, persino estrazione, comporta tuttavia una trasformazione dell'economia libidica e quindi dell'economia politica. Non è un caso che Stiegler situi tale trasformazione alla fine del XX secolo – verrebbe da dire in seguito alla fecondazione *in vitro* – quando l'energia libidica si scompone nei suoi molteplici vettori pulsionali a causa di un immenso processo di desublimazione.⁴⁹

Ora, un immenso processo di desublimazione può soltanto essere compensato nevroticamente da un altrettanto ingente processo di idealizzazione. In tale compensazione nevrotica si predilige il soddisfacimento pulsionale – si tratta di capire di quali esigenze pulsionali – persino a scapito del principio di piacere. Insomma, si è cercato di mostrare in questa sezione che la melanconia causata da una svalutazione della propria libido in virtù della possibilità della riproduzione sessuale tecnica scarica la propria libido in eccesso sessualizzando relazioni oggettuali di consumo, come nel caso dell'accumulo. Ciò conduce evidentemente ad una stabilizzazione emotiva dell'Io fondata su atti coatti di soddisfacimento dal piacere spesso trascurabile. Tale sintomatologia sociale si riflette poi nelle patologie individuali summenzionate che hanno come modelli nosografici o la psicoanestesia

⁴⁸ Freud, S. (1912-13), *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*. 4. Il ritorno del totemismo nei bambini, pp. 160-161: «Se i processi psichici di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire *ex novo* il proprio atteggiamento verso l'esistenza, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e in sostanza nessuna evoluzione».

⁴⁹ Stiegler, B. (2003), pp. 51-52; Stiegler, B. (2009), *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, pp. 39-42, 57-63.

maschile o la frigidity femminile.⁵⁰

Prima di fornire il quadro teorico in cui si comprendono tali atti coatti di consumo è utile riferirsi un'ultima volta al DSM-5, dove si discute del disturbo da gioco. Non è ovviamente un caso che anche il disturbo da gioco sia associato all'uso di sostanze, a stati depressivi e ansia. Inoltre, è forse questo disturbo che ci fornisce la via maestra per accedere all'ideologia soggiacente alla logica del DSM-5 e quindi anche al quadro clinico che consente di rendere ragione delle diverse sintomatologie evocate. Infatti, è oltremodo sintomatico che il DSM-5 si preme di distinguere il gioco come prassi professionale e sociale dalla sua deriva patologica. L'unico criterio è semplicemente il rimando ad una vaga nozione di gioco «con perdite accettabili [*with acceptable losses*]». Questa considerazione puramente estrinseca che ancora una volta non considera la funzione che il gioco svolge all'interno dell'economia psichica di un soggetto serve su un piatto d'argento la scusa per rimandare all'ironia di Voltaire, quando nella sua breve osservazione etnografica della Borsa di Londra constata che in quel tempio dell'umanità si riuniscono pacificamente «tutte le nazioni per l'utilità degli uomini. Qui, l'ebreo, il maomettano e il cristiano trattano l'un l'altro come se fossero della stessa religione, e danno il nome di infedele soltanto a coloro che fanno bancarotta». ⁵¹ L'accusa di infedele è qui una variante del patologico, cioè di ciò che è escluso dalla vita associata: l'ideologia soggiacente al DSM-5 è chiaramente quella del capitalismo contemporaneo, secondo cui – in ultima analisi – chi è in bancarotta è escluso dalla vita associata, il che testimonia della riduzione utilitaristica dei legami sociali e quindi la rimozione dei legami di derivazione sessuale.

3. Kapitalismus als Religion. Il capitalismo come nevrosi ossessiva collettiva

Quale è dunque la posizione della psicanalisi in merito alla relazione tra patologia individuale e ideologia collettiva? Stiegler osserva che il marketing produce un *condizionamento estetico* che segmenta l'ambiente umano in *zone* (commerciali, industriali, rurali, e così via) ed in tal modo si preclude a priori un'esper-

⁵⁰ Per la differenza e la relazione tra «soddisfacimento» e «piacere», si rimanda a Baldini, F. (2023), pp. 190-191: «[...] il principio di nirvana mira a un valore, a un determinato valore della funzione, mentre il principio di piacere mira a una tendenza di questa stessa funzione. Ricordo a questo proposito che la pulsione di morte è espressione del principio di nirvana mentre quella di vita del principio di piacere [...] il soddisfacimento non è un piacere. Ciò implica che ci si possa soddisfare con un piacere affatto trascurabile e, viceversa, si possa godere senza soddisfarsi, il che consente di spiegare per esempio i casi, prima adombrati da Freud, di psicoanestesia maschile e di frigidity femminile».

⁵¹ Cfr. AA. VV. (2013), «Gambling Disorder», pp. 585-589; Voltaire (1964), *Lettres philosophiques*, Sixième Lettre. Sur les presbytériens, pp. 46-47.

rienza estetica comune. Ma tale condizionamento è ciò che risponde – acuendola – alla melanconia di fondo per la quale non ci si sente appartenere alla società. La perdita dell'esperienza estetica comporta una radicale trasformazione della relazione d'oggetto nel senso della desublimazione, come già evocato, che implica una privazione della capacità di attaccamento estetico ad oggetti singoli (ancora una forma di disinteresse per il mondo esterno) e pertanto la dissoluzione della relazione oggettuale nel flusso di merci-feticci. Stiegler obietta al feticismo della merce di Marx, il fatto che lo scambio economico è essenzialmente una relazione libidica e pertanto la merce è un feticcio per definizione. La critica è semmai allo sfruttamento della relazione strutturalmente feticistica con la merce per estrarre la libido dei consumatori. Ed è lo statuto di feticcio della merce che comporta l'ambivalenza strutturale dell'atto di consumo, per cui il disgusto generalizzato dei consumatori può causare anche la rovina del consumo stesso. A tale possibile disgusto si è sempre risposto con il condizionamento estetico che sostituisce il nuovo feticcio a quello ormai degradato.⁵²

Il feticcio è la forma del compromesso per eccellenza, giacché consente nei casi più sofisticati di soddisfare tanto le esigenze pulsionali inconsce quanto quelle della realtà. In tal modo, il soggetto oscilla – nel caso di morte del padre – tra «due ipotesi: una era che il padre fosse ancora in vita e lo ostacolasse nella sua attività, l'altra, all'opposto, che egli potesse a buon diritto considerarsi il successore del proprio defunto padre». Dietro questa oscillazione, si annida l'alternanza tra melanconia (il padre che ostacola) e mania (essere il suo successore), che si riflette appunto sull'ambivalenza della relazione con il feticcio che è oggetto tanto di ostilità, quanto di tenerezza, financo di adorazione. Così l'ostilità si fonda sull'identificazione maniaca al padre, mentre l'adorazione al contrario sulla posizione subalterna melanconica.⁵³

Questa dialettica struttura la relazione con il flusso di feticci-merci propria del consumatore, secondo Stiegler, ormai proletarizzato, cioè in balia dei condizionamenti estetici del marketing, che al suo malessere offrono la sempre più nuova merce-feticcio come panacea. Di fronte alla tecnologia della riproduzione della specie, ecco che l'ambivalenza del feticcio spiega l'interazione del soggetto melanconico rispetto al suo ambiente tecnico: da un lato impotenza psichica e svuotamento dell'Io innanzi all'adorazione del feticcio della tecnica (ipertrofia del riconoscimento dell'evirazione), dall'altro una mania arcobaleno (LGBTQ+) per cui la riproduzione tecnica della specie è la garanzia che legittima una pulsione priva di identità sessuale, e quindi disorientata, liquida, come si dice spesso

⁵² Cfr. Stiegler, B. (2004), *De la misère symbolique*, Vol. I, pp. 21-25; Marx, K. (1955-1981), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, tomo I, Libro I, pp. 85-86.

⁵³ Freud, S. (1927), pp. 495-496.

fluida nell'instabilità dei generi (rinnegamento dell'evirazione).⁵⁴

Adorno individuava una sorta di «malattia dei sani», che prefigura in qualche modo la melanconia endemica di cui si sta qui discutendo, per la quale dietro la maschera da «azienda razionalizzata [...] la salute interiore dell'epoca non fa che vietare la fuga nella malattia senza toccare per nulla le sue cause». Per tale ragione, questa «malattia dei sani» – sani perché socialmente integrati – si rivela un'imitazione dell'inorganico, dove al fondo della «salute dominante non c'è che la morte»: una salute costruita su un immenso sacrificio pulsionale, la cui universalità implica che lo si vede solo a livello della «società nel suo complesso». Infatti, la società ha assunto «la malattia di tutti i singoli» e la cosa sconcertante è che «alla malattia dell'uomo normale» non si contrappone alcuna salute del malato, ma soltanto un'altra forma della stessa economia psichica. In un aforisma dedicato in particolare alla psicanalisi, Adorno stila un ritratto di Freud evidenziando quanto la sua oscillazione rispetto alla repressione e alla rinuncia pulsionale, che risulta al contempo contraria alla realtà e «come sublimazione promotrice di civiltà» esprima la contraddizione del «carattere bifronte della civiltà, contraddizione che nessuna lode della sana sensualità sarebbe in grado di appianare». Eppure, Adorno vede nell'acritica ricezione del «contrasto socialità-egoismo», che attraversa gli scritti antropologici di Freud, il mancato riconoscimento «dell'opera della società repressiva e il segno dei fatali meccanismi che egli stesso [Freud] ha descritto». La gerarchia posta da Freud tra fini sociali e fini sessuali, sostanzialmente egoistici, porta Adorno a vedere una semplice opposizione tra pulsione e sublimazione e tra piacere e ragione.⁵⁵

Al contrario, Herbert Marcuse evidenzia i limiti dello sviluppo della teoria freudiana da parte di Wilhelm Reich, dove la questione della sublimazione è ridotta al minimo e non si distingue tra «sublimazione repressiva e non-repressiva» ponendo come panacea per «i mali individuali e sociali» la liberazione sessuale. Benché Adorno abbia presente che tale soluzione non risolva l'immanente ambivalenza della civiltà, il modo di porre il problema tra piacere e ragione sembra suggerire un'influenza del pensiero di Reich nella comprensione adorniana del pensiero di Freud. Non è il luogo per discutere in dettaglio le tesi di Marcuse, ma ci interessa sottolineare l'introduzione del concetto di sur-repressione (*Surplus-repression*), cioè le repressioni aggiuntive necessarie ad una forma di dominio sociale, nonché di un principio di realtà storico, chiamato principio di rendimento (*Performance principle*), il cui contenuto varia quindi secondo le congiunture storico-sociali. Questi due concetti consentono di proiettare coerentemente la metapsicologia freudiana anche sui «destini storico-sociali delle pulsioni», senza produrre confusione tra il piano di applicazione naturale dei concetti

⁵⁴ Cfr. *ibid.*

⁵⁵ Cfr. Adorno, T. W. (2015), *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, pp. 58-63.

metapsicologici come rimozione o principio di realtà, cioè l'indagine dell'apparato psichico individuale, e i processi collettivi storico-sociali radicati sulle dinamiche psichiche dell'individuo.⁵⁶

L'ipotesi di una sublimazione repressiva (dipendente dall'ideale) e di una sublimazione non-repressiva (libera da rimozione), che si ritrova in Stiegler nella forma dell'antitesi repressiva-espressiva, è pertinente nella misura in cui Freud parla esplicitamente di un Super-io della civiltà, il quale se aumenta le esigenze dei suoi ideali conduce inevitabilmente gli individui alla rivolta, alla nevrosi o all'infelicità (cioè alla melanconia). Pertanto, le due forme di sublimazione si differenziano per la quantità di *idealizzazione secondaria* – cioè alimentata dalla sur-repressione – e quindi di ideale che ne predetermina le possibilità. La sublimazione non-repressiva è pertanto scevra di idealizzazione secondaria, ma ciò non significa che non sia orientata da un modello filogenetico (*philogenetische Vorbild*). Ciò implica in definitiva che l'economia politica in quanto organizzazione della vita pulsionale collettiva consiste in un controllo della sublimazione.⁵⁷

Il Super-io della civiltà è in sostanza il principio di realtà storico che secondo Marcuse è orientato dal principio di rendimento. Freud specifica inizialmente che le energie libidiche utilizzabili «per il lavoro d'incivilimento vengono così in gran parte ottenute mediante la repressione delle componenti cosiddette *perverse* dell'eccitamento sessuale». Cosa accade quando anziché la riduzione della sessualità alla riproduzione, si ha una desessualizzazione della riproduzione attraverso la tecnica? Come si è detto, la pulsione sessuale sembra disorientata per un'inibizione strutturale alla meta. La riproduzione diventa sempre più un fatto demografico, biopolitico, esito di politiche e incentivi statali, e dunque un prodotto estraneo ai legami sociali di derivazione sessuale. In questo contesto, è interessante che Freud evochi due possibili esiti per chi non si adegua alla repressione pulsionale: esso diventa un criminale «di fronte alla società, a meno che la sua posizione sociale e le sue eccezionali capacità non gli permettano di affermarsi all'interno di essa come un grand'uomo, come un "eroe"». ⁵⁸

Il doppio esito della mancata repressione pulsionale da parte dell'individuo in seno alla società esprime l'ambivalenza stessa della civiltà. Tuttavia, la possibilità dell'eroe dipende dal riconoscimento sociale preliminare dell'individuo, che senza «posizione sociale» o «eccezionali capacità» – pur sempre socialmente determinate – sarebbe inesorabilmente considerato un infedele volterriano, cioè un criminale escluso dalla vita associata. Per riprendere l'esempio della riduzione della riproduzione a fattore biopolitico, la mancata repressione pulsionale implica di fatto di reintegrare la riproduzione come evento interno ai legami sociali di

⁵⁶ Cfr. Marcuse, H. (1957), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, pp. 34-35, 239-240.

⁵⁷ Vedi Stiegler, B. (2004), Vol. II, pp. 192-193; Freud, S. (1929), pp. 627-630.

⁵⁸ Freud, S. (1908), *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, p. 416.

derivazione sessuale, ma ciò – oggi – conduce appunto al doppio esito: si appare come reietti, poiché si agisce contro ogni logica del rendimento, oppure grandi uomini o «eroi», purché si abbiano le necessarie «posizione sociale» e «eccezionali capacità».

Ora, si è anzitutto posta l'attenzione sull'ambivalenza della civiltà per quanto riguarda la pulsione sessuale, eppure l'altro fondamento della civiltà è il lavoro, come esigenza dettata dalla realtà esterna, che può sempre essere inibito a causa di una frustrazione in ultima analisi di derivazione sessuale. In effetti,

L'inibizione al lavoro – la quale diventa tanto spesso oggetto di trattamento come sintomo isolato – ci mostra diminuito piacere, o esecuzione peggiore, o manifestazioni reattive come stanchezza (capogiro, vomito) qualora la continuazione del lavoro venga forzata. L'isteria costringe a cessare il lavoro producendo paralisi organiche e funzionali, il cui permanere è incompatibile con l'esecuzione del lavoro. La nevrosi ossessiva disturba il lavoro mediante deviazioni continue e perdite di tempo dovute all'introduzione di indugi e ripetizioni.⁵⁹

L'inibizione al lavoro è qui il sintomo ogni volta di un lavoro non liberamente scelto. Ovviamente, tale obbligo può risiedere in una causa esterna, oppure in un obbligo interiorizzato. In ogni caso, il lavoro non liberamente scelto non agisce più come via di sublimazione, il che presuppone appunto che il legame sociale fondato sul lavoro (in quanto sublimazione di pulsioni aggressive) si alimenti in definitiva dalla sublimazione di pulsioni sessuali, giacché altrimenti non si comprende per quale motivo vi debba essere un'inibizione al lavoro se esso è totalmente indipendente dal concorrere di energia libidica di derivazione sessuale. Pertanto, non è sufficiente la sublimazione delle pulsioni aggressive, affinché non solo l'attività lavorativa possa svolgersi senza inciampi, ma anche i legami sociali che su di essa si fondano.

Sotto il profilo psicanalitico, vi è una dialettica tra nevrosi e formazioni collettive: le prime tendono ad essere asociali, poiché sottraggono libido da investimenti in formazioni collettive. Eppure, «laddove si è avuta una potente spinta alla formazione collettiva le nevrosi recedono e, per un certo periodo almeno, possono scomparire». Le religioni «offrono a coloro che vi erano soggetti la più forte protezione contro il pericolo della nevrosi» e i legami settari di ogni specie propongono di fatto «un modo distorto di curare nevrosi di ogni genere» (si vedano le varie Scientology, Dianetics, o la dilagante mindfulness, o le varie ideologie puriste new-age dal veganismo al wokismo). Il nevrotico invece isolato «è costretto a rimpiazzare con le sue strutture sintomatiche le grandi formazioni collettive da cui è escluso [...] e reitera in tal modo le istituzioni dell'umanità». Pertanto, «la religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità», che

⁵⁹ Freud, S. (1925), p. 239.

il credente accetta sottraendosi «al compito di costruirsi una nevrosi individuale» e si protegge così «contro il pericolo rappresentato da talune malattie nevrotiche». Ma la religione non si riduce a fornire a livello collettivo dei divieti ossessivi, bensì «include un sistema d'illusioni desiderative (accompagnate da rinnegamento della realtà)».⁶⁰

In questo senso, la religione struttura l'Io individuale all'interno di una nevrosi ossessiva collettiva, in cui l'Io interagisce feticcisticamente con l'ideale collettivamente condiviso. Ma tale relazione oggettuale ambivalente mantenuta dal feticcio esprime dopotutto l'essenza del «carattere di compromesso delle azioni ossessive».⁶¹ Così si ritorna al feticcio della merce di fronte al quale il consumatore, affetto da tale melanconia endemica, manifesta periodicamente «il sintomo difensivo del disgusto».⁶² Se la religione cristiana corrisponde ad una grande nevrosi ossessiva radicata nel tipo *erotico-ossessivo*, la religione priva di dogmi del capitalismo contemporaneo si radica invece nel *tipo narcisistico-ossessivo*, che Freud sosteneva costituire «la variante di maggior valore dal punto di vista della civiltà, in quanto l'indipendenza esterna e l'attenzione alle esigenze morali si sommano qui a una vigorosa capacità d'azione, mentre l'Io si rafforza nei confronti del Super-io».⁶³

Non è dunque un caso che i sintomi del capitalismo contemporaneo siano o eminentemente narcisistici (melanconia)⁶⁴ oppure ossessivi (dipendenze

⁶⁰ Freud, S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, pp. 328-329; Freud, S. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, pp. 472-474.

⁶¹ Freud, S. (1907), *Azioni ossessive e pratiche religiose*, pp. 348-349: «Il carattere di compromesso delle azioni ossessive in quanto sintomi nevrotici è il carattere meno facilmente rintracciabile nei procedimenti religiosi corrispondenti. Eppure non si può non pensare a questo carattere della nevrosi, quando si ricordi quanto spesso tutti gli atti che la religione interdice – in quanto espressioni delle pulsioni da essa represses – vengano compiuti proprio in nome e, a quanto si dice, in favore della religione».

⁶² Freud, S. (1925), p. 238.

⁶³ Freud, S. (1931), *Tipi libidici*, pp. 56; Vedi Toffoletto, E. (2023), *Considerazioni sulla società cristiano-sadiana. Il sadismo come perversione della pulsione di sapere*, pp. 198-203.

⁶⁴ I sintomi relativi alle nevrosi narcisistiche emergono chiaramente in Stiegler come effetti del capitalismo contemporaneo, si rimanda a Stiegler, B. (2003), pp. 17-18: «L'organisation de la consommation [...] est ce qui tend à annuler l'amour de soi, l'amour-propre [...] je suis progressivement annulé, et, dans cette annulation progressive de mon je, je ne m'aime plus. Or, si je n'aime plus, je n'aime plus les autres, puisque les autres ne sont jamais autre chose que le miroir de mon amour-propre: c'est en cela que consiste le narcissisme primordial. Dès lors que je ne m'aime plus, et que je n'aime donc plus les autres, toute transgression devient possible: il n'y a plus aucune limite à mon action, ce qui signifie que mon action peut devenir passage à l'acte de la folie pure»; Stiegler, B. (2004), Vol. I, p. 25: «Il en résulte une misère

e atti coatti), o ancora convergere nel fenomeno, socialmente perfettamente integrato, dell'*edonia depressa*. Nel 1929 Freud lamentava che l'etica religiosa situa le proprie promesse in «un aldilà migliore» e pertanto «l'etica predicherà invano», finché «la virtù non sarà premiata sulla terra». Pochi anni prima, nel 1920, Max Weber illustrava l'ascesi intramondana dell'etica protestante. L'ascesi intramondana dell'etica protestante riconosce e premia dunque in terra la virtù? Di fronte ad un problema del genere, che tocca il cuore dei meccanismi ideologici, la psicanalisi non può esimersi dall'articolare fino in fondo l'analogia tra psicologia individuale e collettiva. E questo andando oltre l'*impasse* indicato da Freud, che sembra corroborare il ritratto adorniano del padre della psicanalisi, laddove egli scrive che la

diagnosi di nevrosi collettive s'imbatte poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato "normale" ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta?⁶⁵

Il semplice fatto che Freud usi l'espressione «nevrosi sociali» lascia intendere che non si tratta di negare la possibilità di analisi delle patologie dei fenomeni collettivi, quanto piuttosto del sistema di riferimento all'interno del quale una tale analisi si svolge: si tratta quindi di un problema epistemologico, il che non esclude a priori la possibilità dell'analisi stessa, come dopotutto dimostrato dal caso della religione definita come nevrosi ossessiva collettiva. Evidentemente, la formazione collettiva dovrà essere esterna al soggetto osservatore, oppure se il soggetto osservatore appartiene alla formazione collettiva in analisi, allora i complessi costitutivi di tale collettività possono essere dedotti a partire dai modelli e ideali dell'osservatore stesso. Freud pone tale questione del sistema di riferimento in altri termini, allorché scrive che a causa dei «loro effetti uniformemente costanti, queste formazioni collettive stabili e durature [Freud aveva fatto gli esempi della razza, del ceto, della comunità religiosa, della nazione] colpiscono meno l'osservatore che non le masse transitorie formatesi rapidamente in base alle quali Le Bon ha delineato la sua brillante caratterizzazione psicologica dell'anima collettiva».⁶⁶

symbolique qui est aussi une misère libidinale et affective, et qui conduit à la *perte* de ce que j'appelle le *narcissisme primordial*: les individus sont privés de leur capacité d'attachement esthétique à des singularités, à des objets singuliers».

⁶⁵ Freud, S. (1929), pp. 628-629.

⁶⁶ Freud, S. (1921), p. 316.

Si potrebbe affermare che Freud sostenga che il problema dell'analisi dei processi collettivi dipenda dal fatto che finché essi sono dominanti, si potrebbe dire sovra-intensi (*überstark*) – quindi inconsci – nel soggetto osservatore non potranno mai giungere alla coscienza se non in forma deformata (mitologia, ideologia). In tal senso, occorre comprendere l'emergere di ciò che Mathias Binswanger designa efficacemente come *Wachstumszwang*, cioè coazione alla crescita, che si pone come «condizione immanente al sistema per l'efficace funzionamento dell'economia capitalistica». In effetti, si osserva acutamente che il carattere coattivo della crescita per l'autoconservazione stessa del capitalismo contemporaneo emerge non appena venga meno la *Wachstumsdrang*, cioè la spinta alla crescita.⁶⁷ Il venire meno della spinta alla crescita significa un minore investimento nella crescita stessa, che tuttavia risulta sistemicamente una necessità, e per tale ragione viene individualmente percepita come una coazione, cioè un dovere eteronomo. In questo caso, la coazione alla crescita è una figura del Super-io della civiltà, che si è potuta isolare come componente della formazione collettiva del sistema capitalistico in virtù del fatto che essa risulta ormai antitetica al principio di piacere.

Pertanto, si può riassumere che il capitalismo è una religione nel senso di Walter Benjamin, la quale per conservarsi esige la crescita che viene imposta financo contro il principio di piacere. Per questo, il capitalismo si rivela un culto senza dogma, cioè una reiterazione *al di là del principio di piacere* di atti ossessivi di consumo necessari per alimentare la propria crescita, che equivale alla mera autoconservazione del sistema. Il capitalismo è culto senza dogma esattamente come la nevrosi ossessiva, giacché la cerimonialità di quest'ultima è dettata da «una serie di norme non scritte» che rende i riti ossessivi del nevrotico un culto i cui dogmi restano nella sfera privata. In effetti, l'altra grande differenza tra la religione e la nevrosi ossessiva risiede nel carattere pubblico dei riti della prima che li rende dunque per la collettività «dotati di senso», mentre il rituale ossessivo risulta privo di senso.⁶⁸

Perciò, l'assenza di dogma nella religione del capitale significa che il dogma (cioè la dottrina e la legge motivazionale del cerimoniale) rimane un fatto privato ininfluenza rispetto al funzionamento del sistema: la coazione alla crescita impone

⁶⁷ Binswanger, M. (2019), *Der Wachstumszwang. Warum die Volkswirtschaft immer weiterwachsen muss, selbst wenn wir genug haben*, pp. 58-59: «Der Wachstumszwang ist also kein irgendwie von außen verordneter Zwang, sondern eine systemimmanente Bedingung für das erfolgreiche Funktionieren kapitalistischer Wirtschaften. Wirtschaftlicher Erfolg ist in diesen Wirtschaften keine Option, sondern eine Notwendigkeit. Und aus diesem Grund ist auch Wachstum keine Option, sondern eine Notwendigkeit, denn im Wachstum kommt der wirtschaftliche Erfolg zum Ausdruck. Der Zwang wurde aber in der bisherigen Geschichte kapitalistischer Wirtschaften kaum als solcher empfunden, weil gleichzeitig auch ein Wachstumsdrang existiert».

⁶⁸ Vedi Freud, S. (1907), pp. 342-343.

la crescita dei consumi attraverso l'aumento del debito, mentre le motivazioni della partecipazione al culto sono fornite dalla costruzione nevrotica dell'individuo. Pertanto, il Super-io della civiltà capitalistica integra socialmente le disposizioni patologiche congiunte del *tipo narcisistico-ossessivo*.

Inoltre, l'ascesi richiesta è una rinuncia al piacere in nome dell'approssimazione al soddisfacimento assoluto attraverso la reiterazione del consumo: un soddisfacimento – nel senso di eliminazione dello stimolo – ottenuto per ottundimento e saturazione. Non si tratta più dell'ascesi intramondana illustrata da Max Weber, benché agisca sempre come struttura psichica generale, ma neanche può essere considerata un'etica che premia la virtù in terra come auspicava Freud. A questo punto, si può dunque soltanto concludere con una breve osservazione di metodo: le componenti delle formazioni collettive conformi al principio di piacere sono quelle che restano sottratte all'analisi in virtù degli ingenti investimenti libidici, mentre le componenti contrarie al principio di piacere – dunque disinvestite o comunque ambivalenti – diventano suscettibili di analisi. Tale analisi è ciò che può essere considerata un'applicazione della psicanalisi in quanto critica dell'ideologia dell'economia politica.

Sintesi

Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo.

L'ambizione di questo saggio è quella di fornire una solida base epistemologica e metodologica al progetto teorico del freudo-marxismo, che ambiva a costruire una teoria sociale sfruttando la critica dell'economia politica di Karl Marx e la psicanalisi freudiana. L'ipotesi che soggiace a questo lavoro è che – al di là delle appropriazioni ideologiche di tale tradizione filosofica – entrambe, l'economia politica e la psicanalisi, hanno di fatto lo stesso oggetto di studio ed analisi, e cioè, aspetti della vita pulsionale. Pertanto, la prima sezione interroga la relazione tra lavoro e teoria della civiltà attraverso un dialogo tra i teorici e gli ideologi del Liberalismo e la teoria psicanalitica. Così si sottolineano le funzioni svolte dai meccanismi di sublimazione e idealizzazione in ogni attività lavorativa. La seconda sezione evidenzia poi l'approccio insufficiente del DSM-5 nel trattare alcune patologie critiche, che si rivelano sintomi del capitalismo contemporaneo. La nozione di *edonia depressa* adottata da Mark Fisher per descrivere la relazione patologica dei suoi studenti con il consumismo è stata sfruttata quale via per comprendere l'economia libidica del capitalismo contemporaneo, così come del suo tipo libidico corrispondente. Nell'ultima sezione, l'analogia freudiana tra nevrosi ossessiva e religione è chiarita in modo da distinguere il tradizionale fenomeno religioso dalla comprensione del capitalismo come religione, che – seguendo Walter Benjamin – consiste in un puro culto privo di dogma. Il contributo conclude con alcune osservazioni metodologiche ed epistemologiche sulla possibilità

di applicare la psicanalisi per analizzare ciò che Freud chiama «nevrosi sociale», e quindi della possibilità dell'uso della psicanalisi per la critica dell'ideologia dell'economia politica.

Parole chiave: *economia libidica, teoria pulsionale, teoria della civiltà, sublimazione, idealizzazione, edonia depressa, psicologia di massa, nevrosi sociale, patologie del capitalismo, critica dell'economia politica, Bernard Stiegler.*

Bibliografia

- AA. VV. (2013). *DSM-5. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. American Psychiatric Association.
- Adorno, T. W. (2015). *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*. R. Solmi, L. Ceppa (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1951)
- Baldini, F. (2023). *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*. Mimesis.
- Benjamin, W. (1991). Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik. *Gesammelte Schriften*. Vol. VI. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Cur.). Suhrkamp.
- Binswanger, M. (2019). *Der Wachstumszwang. Warum die Volkswirtschaft immer weiterwachsen muss, selbst wenn wir genug haben*. Wiley.
- Cantillon, R. (2015). *Essai sur la nature du commerce en général*. B. Malbranche (Cur.). Institut Coppet. (Originariamente pubblicato nel 1755)
- Caye, P. (2015). *Critique de la destruction créatrice. Production et humanisme*. Les Belles Lettres.
- Ceschi, M. V. (2024). Per una naturalizzazione del concetto di aspettativa in economia a partire dal(la) fine. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 91-132.
- Croce, B. (1990). *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce*. Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1952)
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972/1973). *Capitalisme et schizophrénie. I. L'Anti-Édipe*. Les Éditions de Minuit.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism. Is there no alternative?*. Zero Books.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*. Voll. I-II. D. Defert, F. Ewald, & J. Lagrange (Cur.). Gallimard. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Freud, S. (1892-95). *Studi sull'isteria*, OSF I.
- Freud, S. (1892-97). *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, OSF II.
- Freud, S. (1894). *Le neuropsicosi da difesa*, OSF II.
- Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*, OSF II.
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF IV.
- Freud, S. (1907). *Azioni ossessive e pratiche religiose*, OSF V.
- Freud, S. (1908). *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, OSF V.

- Freud, S. (1910). *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, OSF VI.
- Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.
- Freud, S. (1914). *Introduzione al narcisismo*, OSF VII.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *La rimozione*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915c). *Lutto e melanconia*, OSF VIII.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, OSF IX.
- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *Inibizione, sintomo e angoscia*, OSF X.
- Freud, S. (1927a). *L'avvenire di un'illusione*, OSF X.
- Freud, S. (1927b). *Feticismo*, OSF X.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*, OSF X.
- Freud, S. (1931). *Tipi libidici*, OSF XI.
- Godelier, M. (2021). *L'interdit de l'inceste. À travers les sociétés*. CNRS Éditions.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (2008). *La fenomenologia dello spirito*. G. Garelli (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1807)
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lineamenti di filosofia del diritto*. G. Marini (Cur.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1820)
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in zwanzig Bänden*. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Cur.). Suhrkamp Verlag.
- Hirschman, A. O. (2013). *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton University Press. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Hume, D. (1994). *Essays. Moral, Political and Literary*. E. F. Miller (Cur.). Liberty Fund. (Originariamente pubblicato nel 1742)
- Kant, I. (1976). *Critica della ragion pura*. G. Colli (Cur.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1781)
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole*. Voll. I-II. Éditions Albin Michel.
- Locke, J. (1998). *Il secondo trattato sul governo*. T. Magri, A. Gialluca (Cur.). Biblioteca Universale Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1689)
- Marcuse, H. (1957). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Routledge.
- Marx, K., Engels, F. (1955-1981). *Marx Engels Werke*. Voll. I-XLIV. Karl Dietz Verlag.
- Nietzsche, F. (1980-). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15*

- Einzelbänden.* G. Colli, M. Montinari (Cur.). De Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (2010). *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (F. Masini, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1887)
- Schopenhauer, A. (2006). *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Voll. I-II. S. Giametta (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1818)
- Schopenhauer, A. (2012). *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente.* S. Giametta (Cur.). Biblioteca Universale Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1813)
- Simondon, G. (2017). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information.* Millon. (Originariamente pubblicato nel 1989)
- Smith, A. (1981-1987). *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Voll. I-VI. Liberty Fund.
- Stiegler, B. (2003). *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril.* Galilée.
- Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique.* Galilée.
- Stiegler, B. (2009). *Pour une nouvelle critique de l'économie politique.* Galilée.
- Toffoletto, E. (2023). *Considerazioni sulla società cristiano-sadiana. Il sadismo come perversione della pulsione di sapere.* *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, 191-214.
- Voltaire (1964). *Lettres philosophiques.* R. Pomeau (Cur.). Flammarion. (Originariamente pubblicato nel 1734)
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Voll. I-III. J. C. B. Mohr. (Originariamente pubblicato nel 1920)
- Weber, M. (2018). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo.* G. Galli, A. M. Marietti (Cur.). Biblioteca Universale Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1904)