

PER UNA CRITICA DELL'ECONOMIA LIBIDINALE¹

VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE

*Non riesco a immaginare una cultura
che educi la sua gioventù in modo tale
da farla continuamente dubitare
dell'educazione che sta ricevendo*

Richard Rorty²

Della necessita di un'economia libidinale

Nel considerare la questione sociologica in relazione alle modalità dell'integrazione sociale e del conflitto sociale, emerge il tema relativo all'influenza reciproca tra pulsioni individuali e riproduzione economica, ovvero la possibile prossimità tra psicanalisi e analisi del sistema economico³.

Questa frase costituisce il nucleo di una precisa critica di Axel Honneth a Theodor Adorno. Si tratta di parole che affermano che il progetto adorniano risentirebbe di una sorta di *deficit sociologico* visibile nella presunta impossibilità del filosofo di Francoforte a fornire una vera riflessione sul senso e sulla dinamica propriamente *sociale* dei processi di razionalizzazione.

Impossibilità che aumenterebbe in maniera inversamente proporzionale ad una specie di *eccesso psicanalitico*. Come se la psicanalisi avesse impedito ad Adorno di tener conto dell'autonomia sistemica delle molteplici sfere di valore che compongono la vita sociale, nelle sue specifiche aspettative.

Tuttavia, la scelta adorniana di sostenere la rilevanza di tale «influenza reciproca tra pulsioni individuali e riproduzione economica» forse non indica niente di più di un mero deficit sociologico. Può essere considerato come il risultato naturale della fedeltà ad un'intuizione già presente nei momenti centrali dei così detti «testi sociologici» di Freud, ovvero la comprensione della necessità di sottomettere i processi di razionalizzazione sociale a considerazioni più ampie sull'ontogenesi delle capacità pratico-cognitive dei soggetti.

Ontogenesi che, a sua volta, appare indissolubile dall'analisi della dinamica conflittuale dei processi di socializzazione del desiderio, all'interno delle sfere di interazione come la famiglia, le istituzioni sociali, i sistemi mediatici e lo stato. Quindi, in ultima istanza, di tratta di proporre la comprensione del fondamento dei processi di razionalizzazione sociale a partire da problemi legati alla socializzazione del desiderio.

1 Una versione preliminare e decisamente ridotta di questo articolo è apparsa inizialmente con il titolo in *Depois da culpabilidade* in Dunker C. e Aidar, J. (a cura di), *Žižek crítico: Política e psicanálise na era do multiculturalismo*, São Paulo, Hacker, 2005.

2 R. Rorty, *Contingence, irony, solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 87; tr. it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 107.

3 A. Honneth, *Critic of power*, MIT Press, 1991, p. 101.

È considerando tale dipendenza che Freud può arrischiarsi in affermazioni come:

anche la sociologia, che tratta del comportamento dell'uomo nella società, non può essere altro che psicologia applicata. A rigor di termini vi sono solo due scienze: la psicologia pura e applicata, e la scienza naturale⁴.

Di fatto, una affermazione di tal genere è temeraria nel suo sembrare tributaria di una qualche forma di psicologismo selvaggio che ci condurrebbe ad una sorta di imperialismo psicanalitico che interpreta sempre la molteplicità dei dati culturali alla luce di una ripetizione modulare del complesso edipico e delle teorie sulla sessualità infantile. Psicologismo ancor più temerario nell'indurci a trattare il campo sociale in modo atomizzato attraverso l'ipostasi delle funzioni intenzionali particolariste (come il desiderio) considerandole chiave di comprensione dei processi sociali complessi.

Tuttavia, dobbiamo approfondire meglio ciò che è in gioco in tale tendenza psicanalitica, presente a partire da Freud, di operare nel punto esatto di contatto tra le strutture della soggettività e le modalità di interazione sociale. Tale esigenza risulta dalla certezza per cui un campo è sempre l'esposizione sintomatica dell'altro e che se la cura obbedisce alla particolarità del caso non può, tuttavia, cessare di portare il soggetto a riconfigurare i propri vincoli con l'ordine socio-simbolico.

Dunque, a suo modo, la psicanalisi realizza l'intuizione weberiana a proposito della necessità di spiegare come la razionalità dei vincoli sociali in generale e dei ruoli economici in particolare dipenda fondamentalmente dalla disposizione dei soggetti ad adottare certi tipi di condotta.

Non si tratta di incorrere in una qualche specie di deficit sociologico, ma di sottolineare come nessuna prospettiva sociologica possa privarsi di una *analisi delle disposizioni soggettive* che implichi la comprensione dei modi in cui i soggetti investono libidicamente i vincoli sociali mettendo in moto, con ciò, rappresentazioni immaginarie ed aspettative di soddisfazione che sovente invertono il senso delle determinazioni normative che si propongono di razionalizzare tali vincoli.

Si potrebbe pensare che affermazioni di tale natura implichino il tentativo di sottomettere il quadro comprensivo delle strutture delle interazioni sociali, con le sue esigenze di legittimità e di ricerca di validità, ad un calcolo di interesse basato su una logica utilitaristica di massimizzazione del piacere e di allontanamento del dispiacere. Di fatto, ogni lettore di Freud sa come egli si proponga di costituire i protocolli di una vera *economica*.

Sin dal momento in cui cerca di far derivare la dinamica generale dai processi di giudizio delle esigenze generali della massimizzazione del piacere e del distanziamento del dispiacere, Freud sembra mostrare come sia disposto a sottomettere aspettative pratico-cognitive ad un calcolo economico di interessi, all'interno del quale un raziocinio meramente utilitarista svolgerebbe un ruolo fondamentale.

Ma esistono alcune precisazioni importanti da fare a proposito di tale *economica*. La prima è che la psicanalisi ha introdotto una nozione assolutamente particolare di calcolo di interesse, una nozione profondamente non-utilitaristica. È tenendo questo dato in considerazione che psicoanalisti come Jacques Lacan hanno insistito nell'affermare che l'intelligibilità della dinamica pulsionale dei soggetti non è vincolata alla logica polare del

4 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in der Psychoanalyse*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 15, Frankfurt, Fischer, 1999, p. 194; tr. it. *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, p. 282.

piacere/dispiacere. Tale intelligibilità esige l'introduzione di un altro campo concettuale, dotato di una sua propria logica, un campo che disarticola le strette distinzioni tra piacere e dispiacere. Questo campo si organizza attraverso una nozione decisamente particolare di «godimento». In tale contesto, «godimento» non significa l'usufrutto dei beni di cui si è proprietari, ma indica un concetto totalmente opposto, una prospettiva di soddisfazione che non tiene più conto dei sistemi di difesa e controllo dell'Io, prospettiva che sfiora continuamente esperienze dirompenti, o vicine alla «retorica» della trasgressione (il che non è strano, giacché una delle fonti di tale teoria del godimento viene direttamente dalla teoria della festa come fatto sociale totale in Bataille, Roger Caillois e all'interno della Scuola di Sociologia⁵). Come vedremo, ciò spiega forse una certa tendenza contemporanea a utilizzare il godimento come concetto chiave per comprendere l'economia libidinale propria della società del consumo.

C'è però un problema di fondo che sussiste. Giacché attraverso la trasformazione delle strutture pulsionali e funzioni intenzionali come il desiderio nel terreno privilegiato dell'intelligibilità dei processi sociali, continuiamo ad assumerci il rischio di costruire una visione atomizzata delle strutture di interazione sociale. Prospettiva di trasformazione di una teoria pulsionale nel campo dell'intelligibilità dei processi sociali che causava il rifiuto in pensatori come, per esempio, Claude Lévi-Strauss, per il quale: «In verità, impulsi ed emozioni non spiegano nulla; essi *risultano* sempre; dalla forza del corpo come dall'impotenza della mente. Conseguenze in entrambi i casi, non sono mai cause»⁶.

Ma un'affermazione come questa di Lévi-Strauss non tiene conto del fatto che pulsioni e desideri non sono sistemi causali irriducibilmente individuali e che attraverso la socializzazione di tali pulsioni e desideri interiorizziamo processi generali di orientamento del giudizio e dell'azione. Ovvero, attraverso tali processi di socializzazione interiorizziamo modelli generali di razionalità che tendono a guidare il comportamento sociale. In tal senso, è scorretto affermare che pulsioni ed emozioni non spiegano nulla. È vero che Lévi-Strauss e vari altri vorrebbero semplicemente dire, per esempio, che il desiderio è un effetto dell'universo simbolico sociale, una disposizione prodotta interamente da tale mondo simbolico, e non la sua causa. Così, essi trovano soddisfacenti spiegazioni sistemiche e strutturali che non necessitano di considerare il modo in cui i soggetti forniscono una prospettiva distinta dalla prospettiva meramente strutturale dei fenomeni sociali. In tal senso, possiamo affermare che l'avvio freudiano è di fatto radicalmente «psicologista», ma, per ciò, è più «materialista» di quello dei suoi critici.

Nell'individuare come compito fondamentale la possibilità di considerazioni sull'ontogenesi delle capacità pratico-cognitive dei soggetti, nell'affermare che esiste un'ontogenesi sociale di tali capacità che si rivela nella comprensione delle dinamiche di socializzazione, egli afferma il carattere empirico (nel senso di assolutamente non trascendentale) delle strutture generali di quello che siamo disposti a ritenere razionale.

Esiste una genesi empirica delle strutture di orientamento di ciò che vuol essere visto come azione razionale. La questione freudiana consiste nel conoscere quali siano i protocolli fondamentali di tale genesi.

La natura di tale empirismo diviene più evidente se ricordiamo che, per Freud e per

5 Si veda, ad esempio, R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

6 C. Lévi-Strauss, C., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 2002, p. 105 ; tr. it. di D. Montaldi, *Il totemismo oggi*, Milano, et.al/edizioni, 2010, p. 82.

buona parte della successiva generazione psicanalitica, i dispositivi di formazione e di individuazione presenti nelle dinamiche di socializzazione sono leggibili a partire da ciò che comprendiamo in quanto processi di identificazione e di investimento libidinale.

Anche perché socializzare è, fundamentalmente, «fare come», attuare a partire da tipi ideali che servono come modelli di identificazione, come poli di orientamento per gli stili del desiderio, del giudizio e dell'azione. Però tale identificazione con tipi ideali non può essere descritta semplicemente a partire da considerazioni sulle pressioni al conformismo presenti nei nuclei elementari di interazione sociale (come la famiglia, le istituzioni sociali, i media). Freud comprese che le strutture elementari che orientano ciò che è in gioco in questi nuclei di interazione sono figure privilegiate della ragione. Le esigenze di razionalità presenti in tali nuclei sono, necessariamente, manifestazioni privilegiate di ciò che riteniamo razionale.

Nondimeno Freud non cesserà di porre la questione: «cosa è necessario perdere per conformarsi alle esigenze di razionalità presenti nei processi egemonici di socializzazione e di individuazione?», o ancora: «qual è il prezzo da pagare, quale è il calcolo economico necessario per permettere tali esigenze?». Dobbiamo pertanto domandarci cosa deve accadere al soggetto perchè possa essere guidato da un regime di razionalità che impone modelli di ordinamento, modalità di organizzazione e strutture istituzionali di legittimità. A questo punto, vale la pena di tornare ad alcune elaborazioni fondamentali presenti nel testo freudiano, al fine di esplorare meglio il senso che può avere una economia libidinale nell'epoca e nelle problematiche della società contemporanea.

Presupposti sociali del Super-Io freudiano

Uno dei principali concetti creati da Freud per l'analisi dei dati sociali è stato quello di super-io.

Nel tentare di spiegare, attraverso lo stesso dispositivo, la genesi della coscienza morale, del senso di colpa, degli ideali sociali dell'io e dell'interiorizzazione della legge simbolica, Freud si imbatté con un processo nel quale socializzazione e repressione convergevano in larga parte. Oggi le pagine del *Disagio della civiltà* che trattano tale intreccio sono arcinote. «Ogni cultura deve necessariamente edificarsi sulla repressione e la rinuncia pulsionale» è una frase che ha risuonato come programma critico per tutto il ventesimo secolo.

Grosso modo, la frase di Freud indicava i risultati sociali di una relazione ambivalente che si dà inizialmente all'interno della famiglia borghese; relazione marcata dalla sovrapposizione tra rivalità e identificazione che appare in modo più evidente nel conflitto tra il figlio e colui che sostiene la legge paterna.

Per essere riconosciuto come soggetto e come oggetto di amore all'interno della sfera familiare, si rende necessario che il soggetto si identifichi esattamente con colui che sostiene una legge repressiva in relazione alle esigenze pulsionali.

Il risultato è l'interiorizzazione psichica di una «istanza morale di osservazione», nello specifico il super-io risultante da questa identificazione parentale. Ciò farebbe in modo che l'intera affermazione del piacere legato alla soddisfazione pulsionale provochi, necessariamente, un sentimento di colpa derivante dalla pressione sadica del super-io sull'io. Sentimento di colpa che non cessa di provocare, come effetto secondario, un tipo di piacere nevrotico.

Sappiamo che la psicanalisi freudiana opera normalmente nella comprensione della molteplicità degli ordini simbolici, in una prospettiva univoca. Esiste, per esempio, la presupposizione di una specie di principio di articolazione strutturale tra l'autorità familiare e l'autorità che sostiene i vincoli sociali, come quelli religiosi o politici⁷. Tale articolazione tra sfere di valore apparentemente autonome (quali quelle della famiglia, della religione e dello stato) permette a Freud di ribadire che colui che sostiene la funzione paterna non è soltanto il rappresentante della legge di famiglia, ma di una Legge che determina il principio generale della strutturazione dell'universo simbolico. Non si tratta del tentativo di derivare gli ordini simbolici a partire dal nucleo familiare, ma di insistere nel concetto per il quale i problemi di socializzazione del desiderio all'interno del primo ambito di esperienze del soggetto, ovvero il nucleo familiare, comportano inevitabilmente tensioni di socializzazione in sfere più ampie. Ciò apre la strada perché Freud possa affermare che il senso di colpa sarebbe il problema più importante nello sviluppo della civilizzazione», e non semplicemente nello sviluppo della famiglia borghese. D'altra parte, si nota che Freud non ignora il rapporto di dipendenza delle configurazioni familiari dalle strutture sociali più ampie. Però con dipendenza non si indica la semplice sussunzione. Infatti tutto ciò è attualmente, in sostanza, un luogo comune. Ma alcune modificazioni sostanziali si sono verificate in alcuni processi di socializzazione e hanno fatto in modo che il problema del super-io acquisisca oggi nuove configurazioni. Ciò non deve stupire giacché, se il super-io ha origine esattamente a partire dai processi di socializzazione, se si configura come «una manifestazione individuale connessa alle condizioni dell'edipico»⁸, allora necessariamente si modificherà nella misura in cui tali processi si riconfigureranno. Dato che, come vedremo, Lacan e la Scuola di Francoforte avevano colto nel segno nel considerare le incidenze cliniche di una modificazione storica più grande, ben definita dai critici conservatori della modernità: l'avvento di una specie di «società non repressiva» vincolata all'universalizzazione delle pratiche di consumo.

Ciò avrà implicazioni nella configurazione delle modalità di identificazione sociale con ciò che ne deriva. Per comprendere il significato e la portata di tali elaborazioni, varrà la pena fare un passo indietro. C'è ancora molto da dire, per esempio, rispetto ad alcune possibili articolazioni tra Freud e Max Weber come teorici della modernità, dei processi di razionalizzazione e delle loro implicazioni. Continua ad essere una tentazione ricordare come il super-io, che articola un coscienza morale fondata sulla repressione delle emozioni pulsionali, ha avuto, per esempio, una preziosa funzione sociale nello

7 Ciò porterà Freud, per esempio, ad affermare che «dalla ricerca psicoanalitica condotta sul singolo individuo risulta con particolarissima insistenza che il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale con il dio dipende dal rapporto che si ha con il padre carnale, oscilla e si trasforma con lui, e che in ultima analisi il dio altro non è che un padre a livello più alto», S. Freud, *Totem und Tabu*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Frankfurt, Fischer 1999, p. 177; tr. it. *Opere*, vol. VII, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, p. 150. O ancora, rispetto al comportamento sociale delle masse: «dal punto di vista psicologico, la massa è un'unione di singoli che hanno assunto nel loro Super-io la medesima persona e si sono identificati fra loro nel proprio Io in base a questo elemento comune», S. Freud, *Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in der Psychoanalyse* cit., p. 74; tr. it. cit., p. 180.

8 Cosa che risulta molto più chiara quando Freud afferma che «il Super-io accoglie anche gli influssi di quelle persone che sono subentrate al posto dei genitori. Ossia educatori, insegnanti e modelli ideali. Normalmente esso si allontana sempre più dalle individualità originarie dei genitori, diventa per così dire più impersonale», S. Freud, *Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in der Psychoanalyse* cit., p. 70; tr. it. cit., p. 177.

sviluppo del capitalismo come *società della produttività*. Ciò ci permette di affermare che l'economia libidinale della società della produttività avrebbe alimentato un'istanza psichica come il super-io repressore, cosa che ci può spiegare certi meccanismi della sua durata.

Weber, nell'affermare che la razionalità economica dipendeva fondamentalmente dalla disponibilità dei soggetti ad adottare certi tipi di condotta, ricordava che non sarebbe esistito mai capitalismo senza l'interiorizzazione psichica di un'etica protestante del lavoro e della convinzione, estranea al calcolo utilitarista e la cui genesi deve essere cercata nel calvinismo. Etica questa che Weber trovò nell'*ethos* protestante dell'accumulazione del capitale e dell'allontanamento di tutto il godimento spontaneo della vita. Il lavoro che individuava il capitalismo come società della produttività era un lavoro che non mirava esattamente al godimento dell'uso dei beni, ma all'accumulazione ossessiva di chi non prende nulla per sé dalla propria ricchezza, tranne «quel sentimento irrazionale di avere compiuto il suo 'dovere professionale'»⁹. Weber arriva a parlare di un «impulso psicologico» (p. 237) prodotto dalla pressione etica e soddisfatto dalla realizzazione di un lavoro come fine in sé, ascetico e contraddistinto dalla rinuncia al piacere. Cosa che lo porta a precisare che: «Il *summum bonum* di questa 'etica' – guadagnare denaro, sempre più denaro alla condizione di evitare rigorosamente ogni piacere spontaneo – è così spoglio di ogni eudaimonistica o addirittura edonistica» (p. 76).

L'irrazionalità di questo processo di razionalizzazione del lavoro, per lo meno a partire da una logica eudemonistica o edonistica, ci può indicare il suo carattere superegoico.

Weber ci indica chiaramente varie tratti superegoici di tale Legge dell'etica protestante del lavoro: la trasformazione del Padre Celeste che sosteneva la Legge nel Nuovo Testamento in un Padre Severo superegoico: «Essere trascendentale, al di là della portata della comprensione umana», un lavoro eseguito come vocazione che è risposta alla voce dell'Altro (in particolare, colui che è chiamato Dio)¹⁰, la colpevolizzazione di ogni forma di piacere sensibile (svalutazione del sensibile che Freud aveva compreso come figura più rappresentativa e più grande della rinuncia pulsionale) e l'entificazione ossessiva di un «auto-controllo sereno» come ideale di condotta.

Stando così le cose, se la legge morale che sostiene la disponibilità del soggetto ad adottare certi stili di condotta economica è una figura del super-io¹¹, allora l'economia libidinale del capitalismo come società della produttività sarebbe impensabile senza lo sviluppo di una civilizzazione nevrotica che potrebbe pensare i propri processi di socializzazione solo attraverso la strumentalizzazione repressiva del senso di colpa. E Freud non teme di parlare in questo caso di «patologie delle comunità culturali» (*Pathologie*

9 M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. di A.M. Marietti, Milano, Rizzoli, 1997, p. 94.

10 Ricordiamo come Lacan sottolinei che la voce e lo sguardo sono oggetti parziali che indicano la riduzione della Legge alla dimensione del super-io. Tale carattere superegoico della vocazione diviene chiaro in affermazioni di questo genere: «come è un rimedio contro i dubbi religiosi e il tormento degli scrupoli, è anche un rimedio contro tutte le tentazioni sessuali (con una dieta sobria e vegetariana, e bagni freddi) quello così prescritto: 'lavora duramente nella tua professione'», *ivi*, p. 218.

11 Pensiero che non sarebbe assolutamente estraneo a Freud, per il quale la genesi della coscienza morale (*Gewissen*) era necessariamente derivata dal fatto empirico della minaccia di castrazione del padre e del timore della perdita dell'amore paterno. Da cui segue che, per il materialista Freud, la moralità è frutto del senso di rivalità in relazione al padre. Per questo tema, rimando al mio *O ato para além da Lei*, in V. Safatle (a cura di), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, São Paulo, Unesp, 2003, pp. 189-234.

der kulturellen Gemeinschaften). Il che non significa che tutti i soggetti di una determinata società saranno nevrotici, ma che gli ideali socio-culturali responsabili dei processi di socializzazione basati su identificazioni tendono a produrre strutture libidinali nevrotiche.

Tali considerazioni dimostrano la funzione del ricorso alla psicanalisi all'interno di una teoria dei processi di modernizzazione e razionalizzazione. Siamo soliti accettare tacitamente che agire e giudicare razionalmente significa, tra le altre cose, determinare una condotta a partire da pratiche e istituzioni che tendono ad una validità universale. L'azione razionale presuppone, sebbene come orizzonte regolatore, la possibilità di una istituzionalizzazione dei criteri di giustificazione legittimati da un consenso non coercitivo. Nondimeno, tale possibilità deve essere già *in atto*, sebbene in maniera imperfetta (o, piuttosto ambivalente), attraverso istituzioni e pratiche che socializzano soggetti le cui azioni e giudizi ricercano razionalità.

I contributi più cospicui di Freud consisterebbero, in questo caso, nell'insistenza con cui egli illustrò che tali processi di socializzazione si danno inizialmente all'interno della famiglia e, per ciò, sono marcati da conflitti e rappresentazioni immaginarie proprie dell'universo familiare; un universo in cui la richiesta di amore e le esigenze di sottomissione sono assolutamente interconnesse.

Per questo essi sono, allo stesso tempo, realizzazione di aspirazioni razionali e produzioni di istanze repressive che agiscono individualmente nei soggetti attraverso la colpevolizzazione delle esigenze pulsionali. Ogni socializzazione è normativa: è normatività che si impone alla vita con le proprie esigenze di soddisfazione pulsionale. Max Weber non aveva mostrato altro nell'affermare che la genesi dell'etica protestante del lavoro nella costituzione della razionalità del capitalismo era concorde con l'ascetismo e con la restrizione del piacere.

Conosciamo, però, diverse critiche alla plausibilità di tale «ipotesi repressiva», dal momento che una delle principali proviene da Michel Foucault. In *Storia della sessualità*, Foucault critica tale vincolo tra ascetismo e consolidamento della società capitalistica della produttività. Egli sostiene che le tecnologie del sé proprie del mondo borghese moderno non possono essere comprese come semplici dispositivi repressivi applicati contro un corpo libidinale metafisicamente presupposto, substrato naturale che apparirebbe come base per le operazioni del potere. Al contrario, dovremmo «abbandonare l'energetismo diffuso che sostiene il tema di una sessualità repressa per ragioni economiche»¹². Solo così potremmo comprendere che la modernità è stata un lungo processo di costituzione (e non di repressione) della sessualità, un'implementazione di un potere disciplinare che ha costituito sia meccanismi di incitazione a stili di investimento libidinale riconosciuti socialmente, sia figure di resistenza; giacché il vero potere non si fonda solo su operazioni di gestione coercitiva di modelli normativi di conformazione, ma, principalmente, si basa sulla produzione dei propri stili di resistenza al «dominio».

Foucault vuole liberare la riflessione sul potere da tematiche vincolate all'oppressione, e ciò al fine di permettere una migliore comprensione del carattere creativo di un potere che genera, un bio-potere che stimola modalità di investimento libidinale, come modalità di conflitto.

Considerando ciò, Foucault può affermare, per esempio, che i processi di entificazio-

12 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 151; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 102.

ne dell'ascetismo e di dequalificazione della carne analizzati da Max Weber erano, inizialmente, in realtà, tecniche di «intensificazione del corpo, di problematizzazione della salute e delle sue condizioni di funzionamento»¹³. Un modo di assicurare la longevità e l'integrità della discendenza. Contro tali pratiche disciplinari che costituiscono la sessualità non si tratterebbe di consolidare critiche ai processi di spostamento delle aspettative di razionalità in regimi di dominio di sé. La vera critica consisterebbe, in un modo o nell'altro, nel «disattivare» i dispositivi della sessualità, rompendo il vincolo tacitamente accettato tra sesso e sede di verità, sospendendo l'economia libidinale alimentata dai processi disciplinari.

Ci sono però due considerazioni da fare a proposito di questa prospettiva foucaultiana. In primo luogo, una analisi psicanaliticamente orientata non avrebbe maggiori difficoltà nell'accettare il tema di un bio-potere che genera dispositivi di sessualità. Ricordiamo che il più grande problema sollevato da Freud relativamente ai modelli di interiorizzazione della Legge attraverso il super-io consiste esattamente nel mostrare come dinamiche di repressione si trasformano in una modalità nevrotica di soddisfazione, consiste poi nel mostrare come ciò che ci duole è fonte di piacere. In questo senso, l'ipotesi repressiva è soltanto la descrizione di un modo di interiorizzazione delle pratiche disciplinari.

Ma sta di fatto che la tematica della «repressione» ci fa presupporre un corpo libidinale «naturalizzato», ovvero nel suo essere non totalmente riducibile alla condizione di effetto dell'ordine del discorso. Non c'è motivo di negare questo punto, così come non c'è ragione di negare la sua importanza in tematiche, come quella adorniana, di disordine della ragione nel processo di *dominio* della «natura interiore». Sarebbe meglio allora mostrare come Foucault stesso è molto spesso obbligato a riprendere un substrato corporeo al di là della sfera dell'ordine del discorso, al fine di sostenere procedimenti di critica al potere¹⁴. Ovvero, sarebbe il caso di mostrare come non è facile liberarsi dell'«ipotesi repressiva».

Dalla produzione al consumo

In ogni modo, non si può dimenticare come tale diagnosi sociale del blocco dei processi di modernizzazione dovuto ad una socializzazione costruita a partire dalla repressione pulsionale superegoica è stata progressivamente rivista dai lettori di Freud. Si è già molto parlato, per esempio, a proposito dell'incidenza nel declino dell'immagine paterna nella riconfigurazione dei processi di socializzazione e della sua successiva conseguenza nella formazione di ideali sociali repressivi. Ma vale la pena insistere a questo punto su un'altra questione. Se è un dato che l'incidenza sociale della figura del super-io sarebbe vincolata (sebbene non si tratti necessariamente di una relazione di semplice causalità) ad una certa «dinamica libidinale» della società produttiva attraverso l'entificazione dell'etica del lavoro, dobbiamo quindi pensare alle conseguenze che derivano dallo svuotamento della società della produttività, per lo meno come questa appariva all'inizio del secolo scorso a Freud e Weber. Possiamo seguire coloro che insistono a proposito del declino della società del lavoro e dell'obsolescenza del paradigma della

13 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I* cit., p. 162; tr. it. cit. p. 109.

14 Judith Butler ha colto con chiarezza questa ambiguità di Foucault, soprattutto in un breve testo dedicato al caso di una ermafrodita, Herculine Barbin, la cui vita è descritta come in un «limbo felice di non-identità» (si veda J. Butler, *Gender trouble*, New York, Routledge, 1999).

produzione¹⁵. Così, piuttosto che la società della produttività, dovremmo comprendere la contemporaneità e i suoi tratti a partire dal tema della *società del consumo*, nel senso che i problemi connessi al consumo finiscono per orientare ogni forma di interazione sociale e di sviluppo soggettivo, così come è l'incentivo al consumo che appare come il problema economico centrale. Ovvero, possiamo chiederci se l'obsolescenza del paradigma della produzione non comporti il fallimento del lavoro come processo di socializzazione e costituzione dei modelli di razionalità sociale.

Ricordiamo che, a causa dell'esponenziale sviluppo tecnologico e dell'aumento della produttività, sempre meno soggetti devono essere direttamente coinvolti nei processi di produzione¹⁶. Si sono verificate modifiche strutturali perfino nella sfera del lavoro. Claus Offe ci ricorda che «dagli anni 40 è ricorrente l'ipotesi generica secondo cui, a partire da un certo grado di industrializzazione, la tendenza di sviluppo della società industriale varierebbe nel senso dell'espansione del settore terziario e non più di quello industriale»¹⁷.

Tale crescita del settore terziario indica, tra le altre cose, che buona parte dei nuovi impieghi sono fondamentalmente coinvolti in processi di allargamento del consumo, di uso della retorica del consumo (vendite, pubblicità, *marketing*, *design*, gestione), di «manipolazione dei simboli»¹⁸ o ancora di gestione della produzione della sua forma sociale (salute, educazione, sicurezza). Se pensiamo principalmente al primo ed al secondo gruppo, vedremo che all'interno della stessa sfera di lavoro, i soggetti si mostrano con imperativi contrastanti, dal momento che il loro lavoro mira alla creazione della disponibilità dei servizi che non si sottopongono alla riproduzione dell'etica del lavoro.

Comprenderemo meglio questo punto se ricordiamo che il cambiamento di paradigma della società industriale della produzione nella società post-industriale del consumo comporta una serie di conseguenze fondamentali, a cominciare dal fatto che le modalità dell'alienazione inevitabile perché noi entriamo nel mondo del lavoro non sono totalmente simmetriche alle modalità di alienazione che fanno parte del mondo del consumo. Schematicamente possiamo affermare che il mondo capitalista del lavoro è vincolato all'etica dell'ascetismo e dell'accumulazione.

Il mondo del consumo richiede, a sua volta, un'etica del diritto al godimento. Giacché ciò di cui il discorso del capitalismo contemporaneo ha bisogno è la ricerca del piacere che promuove la plasticità infinita della produzione di possibilità di scelta nell'universo del consumo. Così come necessita di regolazione del piacere all'interno di un universo

15 Vedere, per esempio, il classico J. Matthes, *Krise der Arbeitsgesellschaft*, Frankfurt, Bamberg, 1983, o anche i lavori di André Gorz, come *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, Roma, Manifestolibri, 1998.

16 Questo genera, tra le altre cose, una realtà sociale di flessibilizzazione del lavoro con il conseguente aumento delle ore di lavoro in impieghi numerosi e precari. Fenomeno ben noto con il nome di «toyotismo». Comunque tale nuova realtà del lavoro produce una situazione estremamente rilevante per la nostra ipotesi: una società del lavoro senza un'etica del lavoro. Ovvero, una società che esige sempre più la disponibilità disperata dei soggetti verso il lavoro, ma che, d'altra parte, non cerca più di legittimare tali esigenze attraverso un'etica del lavoro. Cosa che non impedisce che i lavoratori impiegati in grandi aziende possano avere una percezione di sé come di una *élite*: «Non perché abbiano attitudini superiori, ma perché sono stati selezionati in una massa di individui atti quanto loro, in modo da perpetuare l'etica del lavoro in un contesto economico in cui il lavoro perde obiettivamente la sua 'centralità'» A. Gorz, *Miserie del presente, ricchezza del possibile* cit., p. 65.

17 C. Offe, *Trabalho e sociedade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991, p. 12.

18 R. Reich, *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.

del mercato strutturato. Ciò tende a comportare la secondarizzazione dei processi di socializzazione del desiderio basati sulla produzione del senso di colpa in nome di un altro processo nel quale la socializzazione e l'accrescimento di aspettative di piacere si articolano insieme.

La coscienza di tale passaggio dall'etica protestante del lavoro ascetico verso l'etica del diritto al piacere appare, per esempio, nella critica conservatrice di Daniel Bell contro la separazione tra gli imperativi tecno-economici della produttività e gli imperativi culturali della modernità legati allo sviluppo dell'io e al principio del piacere: «Il nuovo capitalismo (l'uso di questa parola risale agli anni '20) richiede le regole della morale protestante nel controllo della produzione, ovvero nel controllo del lavoro, ma stimola allo stesso tempo il diritto al piacere e all'intrattenimento»¹⁹. Tale contraddizione di imperativi contraddistingue la tensione che troviamo nel passaggio da una società del prodotto ad una società del consumo. Tensione che lo stesso Bell riconosce molto bene nel ricordare che «Il più grande strumento di distruzione dell'etica protestante è stata l'invenzione del credito. Prima, per comprare era necessario come prima cosa risparmiare. Ma con una carta di credito possiamo soddisfare immediatamente i nostri desideri»²⁰.

Desublimazione repressiva e funzione sociale del super-io

Ciò che qui ci interessa sono alcune conseguenze psichiche del passaggio dalla società del prodotto alla società del consumo. Jacques Lacan identificò forse la più grande di tali conseguenze con l'indicare che la figura sociale dominante del super-io nella contemporaneità non era più vincolata alla repressione delle spinte pulsionali, ma al dovere di assunzione dei fantasmi. Non più la repressione del piacere, ma il *piacere come imperativo*. Da cui Lacan ci ricorda che il vero imperativo del super-io nella contemporaneità è: «Godi!», ovvero, il piacere trasformato in dovere²¹.

Già da tempo non assistiamo più all'egemonia di discorsi sociali che predicano la repressione. Oggi il vero discorso che sostiene i vincoli socio-culturali della contemporaneità è, si potrebbe dire, più materno. Si tratta, per esempio, di: «ognuno ha diritto alla propria forma di piacere» (o piuttosto «ognuno *deve* trovare la propria forma di piacere») che possiamo riscontrare nella liberazione multiculturale della molteplicità delle forme possibili di sessualità²².

19 D. Bell, *The cultural contradiction of the capitalism*, New York, Basic Books, 1978, p. 85. O, come ci ricorda Tom Frank: «Sin dagli anni '20, per lo meno, il consumismo ha assunto una forma di rivolta contro valori più antichi, legati alla produzione. Ha evidenziato il piacere e la gratificazione, in opposizione alla restrizione ed alla repressione della tradizione puritana», T. Frank., *O marketing da libertação do Capital*, «*Cadernos Le monde diplomatique*», 5 (2003), p. 43. Max Weber aveva già colto questo cambiamento inesorabile all'interno della moralità economica del capitalismo, nell'affermare: «Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti, la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico-religioso, e oggi tende ad associarsi con passioni agonali, competitive, che non di rado le conferiscono addirittura il carattere dello sport», M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* cit., p. 240.

20 D. Bell, *The cultural contradiction of the capitalism* cit., p. 31.

21 J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX : encore (1972-1973)*, Paris, Seuil, 1975, p. 10 ; tr. it. di L. Longato, *Il seminario. Libro XX : Ancora*, Torino, Einaudi, 1983, p. 5.

22 L'aggettivo «materno» non funge qui come semplice metafora. Allude alla nozione psicanalitica dell'esistenza di un *super-io materno* che risulta dall'interiorizzazione dell'investimento libidinale della figura materna. Processo, questo, precedente il consolidarsi di un super-io attraverso

Dobbiamo pensare qui alla tesi per la quale la provocazione e la gestione del piacere si sono trasformate nella vera molla di propulsione dell'economia libidinale della società dei consumi, ciò invece della repressione propria della società del prodotto.

Infatti, la Scuola di Francoforte aveva già proposto un apparato per pensare tale dimensione attraverso il concetto di «desublimazione repressiva», utilizzato inizialmente per la comprensione di alcune caratteristiche delle società totalitarie. Sappiamo come la nozione di desublimazione repressiva appaia nell'edificio francofortese, tra le altre cose, come possibilità di strumentazione sociale orientata dalle spinte pulsionali senza rimozione, frutto di un'epoca nella quale l'io non sarebbe più in grado di imporsi come istanza di mediazione tra le esigenze pulsionali ed il principio di realtà. Adorno, per esempio, arriva a parlare di «espropriazione dell'inconscio da parte del controllo sociale»²³, che si imporrebbe a causa della debolezza dell'io. In passaggi distinti, Lacan, parlando di «assimilazione sociale dell'individuo portata all'estremo», non pensava ad altra cosa; ad eccezione del fatto che, per lo psicanalista parigino, l'io non è esattamente un'istanza di mediazione, ma semmai e da sempre una costruzione deificata di immagini socialmente ideali. Da qui la mancanza di senso nel cercare di evitare l'espropriazione sociale dell'inconscio attraverso una qualche specie di «rafforzamento» dell'io (che Adorno non cercava per nulla).

Ma all'interno di questo dibattito dobbiamo ricordare come Marcuse configuri correttamente tale espropriazione dell'inconscio come neutralizzazione sociale del conflitto tra il principio di piacere ed il principio di realtà attraverso una soddisfazione gestita, ovvero «una liberalizzazione controllata, che incrementa la soddisfazione per quello che la società offre», poiché, «con l'integrazione di tale sfera [della sessualità] in quella degli affari e dei divertimenti, è la repressione stessa ad esser repressa»²⁴. Ovvero, si apre a tutti questi autori la coscienza di un cambiamento sostanziale nei processi di socializzazione. Essi comprendono la tendenza delle immagini sociali ideali a non esser più vincolate a rappresentazioni dell'«autocontrollo sereno» della rinuncia pulsionale come principio di condotta. Con l'«integrazione della sfera della sessualità nell'ambito degli affari», cioè, con la provocazione al godimento come elemento centrale nella logica della riproduzione commerciale del capitalismo, quel che prolifera sono le immagini ideali di coloro che strumentalizzano i propri fantasmi e che orientano la propria condotta in base alle esigenze irriducibili del piacere.

Per meglio comprendere tale aspetto dobbiamo ricordare che alla costruzione francofortese manca la comprensione del fatto che tale espropriazione dell'inconscio si dà, nel contemporaneo, attraverso nuove figure sociali del super-io²⁵. Non si tratta di una modifica priva di più ampie conseguenze. Le sue implicazioni diventano visibili se seguiamo il problema del super-io attraverso l'esperienza intellettuale lacaniana.

l'interiorizzarsi dell'identificazione paterna come debito per l'uscita dal complesso di Edipo. Tale processo risponde anche al problema del principio dell'investimento libidinale nei legami sociali all'interno di una società contraddistinta dal «declino dell'immagine paterna», per parlare come Lacan.

23 T. Adorno, *Freudian theory and the patterns of fascist propaganda*, in T. Adorno, *Soziologische Schriften I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 431.

24 H. Marcuse, *Cultura e società*, Torino, Einaudi, 1969, p. 238.

25 Cosa che Slavoj Žižek aveva già indicato affermando che: «La desublimazione repressiva è solo un modo, l'unico modo possibile, nel contesto teorico della Teoria critica della Società, per dire che, nel totalitarismo, la Legge sociale comincia a funzionare come super-io, assume i tratti di un imperativo del super-io», S. Žižek, *Eles não sabem o que fazem*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p. 31.

L'inversione lacaniana del super-io

La lunga elaborazione lacaniana relativa al super-io si conclude con la definizione del «Godi!» come il vero imperativo superegoico.

Vale sempre la pena di segnalare come tale elaborazione sia opposta a quella che normalmente incontriamo in Freud. Sappiamo che in Freud il super-io è il risultato di un processo nel quale socializzazione e repressione convergono grazie all'esigenza ogni volta più inconsistente della rinuncia pulsionale. Come vedremo nella riflessione freudiana sulla nevrosi ossessiva, è la colpevolizzazione del piacere che appare come risultato dell'azione del super-io.

Lacan, non di meno, ha chiara consapevolezza del cambiamento dei processi di socializzazione nella contemporaneità e del suo impatto nella formazione della figura del super-io. In una diagnosi dell'epoca simmetrica a quella fornita da Horkheimer nel 1936, egli insiste sul «grande numero di effetti psicologici derivati dal declino sociale dell'immagine paterna. Declino condizionato dalla ricaduta sull'individuo di effetti estremi del progresso sociale» come «la concentrazione economica, le catastrofi politiche»²⁶.

Possiamo pensare che Lacan abbia in mente, tra le altre cose, il problema di Horkheimer dell'indebolimento dell'autorità paterna dovuto all'impatto, all'interno della famiglia, dello sviluppo impersonale della grande corporazione burocratica. Impatto che fa in modo che la *figura paterna* (che non significa la *funzione paterna*, tale distinzione sarà utilizzata fino allo sfinimento da Lacan) sia ogni volta più «assente, umiliata, carente o falsa» (p. 61).

Comunque, il declino della figura ideale paterna non significa in assoluto diminuzione della pressione del super-io e delle sue derivazioni. Lacan lavorerà per trentenni finché non arriverà alla spiegazione per la quale il declino dell'immagine paterna avrebbe aperto un varco per l'avvento di figure fantasmatiche di autorità che assomigliavano al padre primordiale del mito freudiano di *Totem e Tabù*; ovvero, al *padre-signore del piacere* che muove le proprie azioni alla ricerca incessante della soddisfazione immediata.

Figura perversa, feroce e oscena, come diceva Lacan, che poco ha a che fare con la figura tradizionale di un padre che raccoglie in sé imperativi di repressione e di sublimazione. Ciò farà affermare a Lacan, per esempio, che la vera versione del padre è una *père-version*.

La questione di Lacan diventa allora: cosa significa pensare processi di socializzazione a partire da «idee tipo» che orientano le azioni alla ricerca incessante di soddisfazioni immediate?

Fondamentalmente significa affermare che l'identificazione del soggetto con tali tipi sarà introiettata attraverso un super-io non più vincolato alla repressione, ma all'imperativo del godimento. Da qui il motivo per cui Lacan può affermare che «il super-io nasce da questo padre originale più che da quello mitico, da questo appello al piacere puro, ovvero appello anche alla non castrazione: Godi!»²⁷.

Comunque, potremmo chiedere: qual è il problema di tale super-io? Da principio niente di meglio di un'istanza psichica capace di provocare esigenze di gratificazione del piacere e che attribuirebbe a tutti i discorsi repressivi l'etichetta dell'obsolescenza. Sarebbe la realizzazione perfetta di questa moralità libidinale necessaria alla molteplicità

26 J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 60.

27 J. Lacan, *Seminario XIX* (inedito), sessione del 16/06/71.

plastica della società del consumo. Però «tale imperativo [Godi] è impossibile da soddisfare» e ci dobbiamo chiedere da dove venga tale impossibilità strutturale.

Lacan ha sempre affermato che la legge del super-io era una «legge insensata»²⁸, che funziona come un significante sprovvisto di significato; tale carattere insensato indica, tra l'altro, che il super-io non ha nessun contenuto normativo, non dice nulla di *come* godere o *quale sia l'oggetto* adeguato al piacere. Dice soltanto un «Godi» senza aggiunte, un puro «non desistere nel tuo desiderio». Il carattere insensato di questo puro piacere diviene evidente se pensiamo che ogni scelta empirica di un oggetto è inadeguata ad un piacere che cerca di affermarsi nella sua purezza di determinazioni, nella sua indipendenza in relazione ad ogni e qualsiasi tipo di fissazione privilegiata di oggetti. Il «Godi» si può realizzare solo nell'«infinita imperfezione» del consumo e della distruzione incessante degli oggetti, che non fa altro che attualizzare il carattere eccedente del godimento²⁹. Ovvero, siamo di fronte ad un super-io perfetto per una società contraddistinta proprio dall'obsolescenza programmata delle merci. Società che deve alimentare il flusso continuo delle parità in campo sociale che si fanno sempre più estese.

In tal senso, questo super-io lacaniano rappresenta un passo oltre idee come per esempio quelle che animano la comprensione di Michel Foucault a proposito del cambiamento nelle strategie dei processi disciplinari, a partire, soprattutto, dagli anni '60.

Cambiamento affrontato in affermazioni di questo tipo: «come risposta alla rivolta del corpo, troviamo un nuovo attacco che non ha più la forma di un controllo-repressione, ma del controllo-stimolo: Stai pure nudo...ma sii magro, bello, abbronzato!»³⁰. Ovvero, esprimi pure la tua sessualità... ma all'interno di forme date e codificate dal mercato. Comunque, ciò che il concetto lacaniano di super-io ci indica è lo *scioglimento generale del vincolo tra imperativo del piacere e contenuti normativi privilegiati*. Torno ad insistere, la legge del super-io è vuota, senza determinazioni privilegiate. In tal modo, ci può aiutare a comprendere perché, nella società contemporanea del consumo, «magro, bello e abbronzato» può facilmente essere scambiato con «malato, anoressico e mortifero» senza pregiudicare la sua capacità momentanea di provocare desideri.

Lo stesso uso di «godimento» come concetto privilegiato per la comprensione dell'economia libidinale della società del consumo ci dice molto. Come è stato segnalato precedentemente, il concetto di godimento permette a Lacan di svolgere modalità di condizionamento del comportamento basate sulla ricerca della soddisfazione pulsionale, ma senza, con questo, richiamare i calcoli utilitaristici della massimizzazione del piacere-allontanamento del dispiacere. Richiamo che finirebbe per portare la critica della società del consumo al campo della denuncia di un certo edonismo come modello generale di razionalità. Non è privo di interesse in questo contesto ricordare che il concetto di piacere, almeno come Lacan lo utilizza inizialmente, proviene da una teoria sociale che vuole spiegare fenomeni come il sacrificio, la festa, il sacro, e pratiche di consumo di oggetti

28 J. Lacan, *Le séminaire: Livre I: Les écrits techniques de Freud: 1953-1954*, Paris, Seuil, 1975, p. 119 ; tr. it. di A. Sciacchitano e I. Molina, *Il seminario I. Gli scritti tecnici di Freud*, Torino, Einaudi, 1978, p. 129.

29 Lacan aveva compreso questo carattere «puro» della Legge superegoica analizzando la funzione della Legge all'interno dell'universo fantasmatico del Marchese de Sade. La Legge di Sade, che prescrive per ogni soggetto il «diritto al piacere», si fonda esattamente sul rifiuto di ogni fissazione privilegiata ad un oggetto. Tale principio di equivalenza generale tra gli oggetti comporta la negazione distruttiva di ogni oggetto. A questo proposito, per lo meno per Lacan, il carattere puro della Legge di de Sade sarebbe equivalente al carattere puro dell'imperativo morale kantiano.

30 M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr. it. di G. Procacci, Torino, Einaudi, 1977, p. 139.

(come il *potlâch*) che non sottostanno ad una logica utilitaristica dei beni. Fenomeni sociali in cui la sospensione trasgressiva della norma e la conservazione ed il rispetto della norma costituente si confonderebbero.

Facendovi ricorso per la comprensione delle dinamiche proprie dei processi di socializzazione e dell'economia libidinale della società del consumo, tale pensiero fa figurare come se Lacan affermasse che la modalità di soddisfazione proprio delle società del consumo non è vincolata alla semplice ripetizione normata di modelli e stereotipi. Al contrario, le modalità di soddisfazione delle società del consumo possono essere comprese solo se accettiamo l'esistenza di un processo nel quale l'imposizione dei modelli e la trasgressione sono assolutamente intrecciati.

La società dell'insoddisfazione gestita e i suoi dispositivi disciplinari

Vale la pena di insistere ulteriormente su questo tema. Dal momento che, in ultima istanza, ogni definizione si dimostrerà provvisoria e inadeguata di fronte ad un imperativo superogico che esige il puro piacere, è necessario che il sistema delle merci metta a disposizione scelte in modo ogni volta più disponibile ed in modo sempre più rapido, interessandosi sempre meno con il preteso contenuto di tali scelte. In ultima istanza, ciò ci fa transitare dall'essere una società della soddisfazione gestita verso una società dell'insoddisfazione gestita, nella quale nessuno realmente crede alle promesse di piacere veicolate dal sistema delle merci (giacché esse sono create per essere sostituite), a cominciare dal sistema stesso, che le presenta in modo sempre più auto-ironico e «critico»³¹.

In altri termini, siamo di fronte ad una società in cui i vincoli con gli oggetti (includendo tra questi i vincoli con l'immagine del proprio corpo) sono fragili, ma che, allo stesso tempo, è capace di alimentarsi di tale fragilità. Perché non si tratta di rendere disponibile esattamente contenuti determinati di rappresentazioni sociali attraverso il mercato. Si tratta di rendere disponibile la pura forma delle riconfigurazione incessante che attraversa e annulla ogni contenuto determinato.

Il segreto di tale società, in cui i vincoli con gli oggetti sono fragili, ma che è capace di nutrirsi di questa stessa fragilità, sta in quello che chiamiamo l'«ironizzazione assoluta degli stili di vita». Perché, in un società dell'insoddisfazione gestita, i soggetti non sono più chiamati ad identificarsi con modelli ideali costruiti a partire da identità fisse e determinate, il che richiederebbe impegno ed una certa etica del convincimento, cosa che è impossibile in una situazione di crisi di legittimità come la nostra. In realtà, i soggetti sono sempre più chiamati a sostenere *identificazioni ironiche*, ovvero identificazioni in cui, in ogni momento, il soggetto afferma la propria distanza in relazione a ciò che egli sta rappresentando o ancora, in relazione alle proprie azioni. Quindi un'esigenza libera di piacere che vuole realizzarsi attraverso l'annullamento di ogni determinazione restrit-

31 Cosa che era stata acutamente compresa da Debord. Ricordiamo la sua affermazione: «la beata accettazione di ciò che esiste può altresì accompagnarsi come un'unica cosa alla rivolta puramente spettacolare: ciò traduce semplicemente il fatto che l'insoddisfazione stessa è divenuta una merce dal momento in cui l'abbondanza economica si è trovata in grado di estendere la sua produzione fino al trattamento di una tale materia prima», G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Milano, Baldini Castaldi Dalai, 2004, p. 79. Detto in altri termini, nulla impedisce che la frustrazione per l'universo feticizzato dalla mercificazione e delle sue immagini ideali si possa trasformare a sua volta in una merce.

tiva trova la propria forma perfetta nell'ironia assoluta che rimanda ogni legame con il determinismo al campo dell'inefficacia.

Così, tale ironizzazione assoluta degli stili di vita con la sua logica di autonomia dall'apparenza non è altro che una posizione soggettiva che ha interiorizzato lo *scioglimento generale del legame tra l'imperativo del piacere e i contenuti normativi privilegiati*, proprio di questa nuova figura sociale del super-io. Questa acquista rilevanza in una situazione storica come la nostra in cui l'ideologia nel capitalismo può liberarsi di qualsiasi vincolo con contenuti sostanziali. Poiché «Nello stesso modo in cui il soggetto ironico può adottare qualsiasi discorso o persona, il capitalismo può inserire nel mercato qualsiasi discorso o valore...L'ironia rappresenta, allo stesso tempo, una tendenza ed un problema del capitalismo. Ha sempre posto un qualche elemento al di là di ogni contenuto o valore particolare. In tal senso, l'ironia ha anticipato la tendenza del capitalismo ad attraversare contesti e produrre un punto universale a partire dal quale tutti i valori possono essere intercambiati»³².

Cosa c'è dopo la caduta del senso di colpa?

Tale configurazione ci aiuta a comprendere perché i grandi sintomi della contemporaneità non sono più il senso ossessivo di colpa o la conversione isterica, che presuppongono, ognuno a suo modo, la fiducia in desideri rimossi *nella loro stessa espressione* da istanze repressive. Desideri che abiterebbero l'Altra scena di un corpo erogeno che non può mai prendere parola direttamente e che sarebbero liberati attraverso procedimenti ermeneutici di interpretazione delle resistenze. Se alcuni dei sintomi più ricorrenti attualmente sono «l'ansia e la depressione», questi forse ci indicano risultati della pressione di questo super-io vincolato al puro imperativo del piacere.

Infatti sia l'ansia sia la depressione presuppongono la coscienza tacita dell'incapacità di sostenere scelte dell'oggetto del desiderio. Mentre l'ansia è l'esigenza del desiderio di attraversare in modo sempre più rapido le scelte degli oggetti, la depressione è esattamente l'impossibilità di vincolarsi ad una relazione con l'oggetto. I due casi possono essere visti come sintomi direttamente risultanti dall'introiezione di un super-io che richiede una ingiunzione di piacere tanto forte e incondizionata che ogni tentativo di realizzazione effettiva sarà necessariamente un fallimento. Nel caso della depressione, ricordiamo l'idea centrale di Pierre Fedida: «La depressione è una malattia di forma – o psichica, essendo la psiche a dar forma al vivente. 'Mi sento disfatta nella mia apparenza umana' dice una donna nel momento in cui comincia a descriversi»³³. Laddove una scelta d'oggetto non può strutturarsi, è proprio l'immagine di sé che si disgrega.

Comunque dobbiamo a questo punto aggiungere un altro sintomo dei processi contemporanei di socializzazione. Vicino all'ansia e alla depressione, dobbiamo pensare principalmente al cinismo come sintomo di un «mondo senza colpa»³⁴. Infatti cinismo è il nome corretto di tale disposizione soggettiva che è in grado di sostenere identificazioni sociali proprio mentre ironizza, in modo assoluto, qualsiasi tipo di determinismo (per riconoscere il carattere sostituibile di ogni definizione). Il cinico nega ciò a cui si lega, creando così

32 C. Colebrook, *Irony*, Londra, Routledge, 2004, p. 150.

33 P. Fedida, *Dos benefícios da depressão*, São Paulo, Escuta, 2011, p. 12.

34 P. Arantes, *Zero à esquerda*, São Paulo, Conrad, 2004.

un universo sociale «carnealesco» di «apparenze riflessive», ovvero di «apparenze poste come apparenze». Tale contraddizione, che potrebbe essere una contraddizione risolta, non è altro che una definizione della logica del cinismo perfettamente adeguata. Legittimazione che significa trasformare la contraddizione in una forma di sintesi.

Ma, cosa ancora più importante, vediamo come il cinismo può essere compreso come la posizione soggettiva possibile per un soggetto che abbia interiorizzato la Legge nella forma di un super-io che esige che le condotte siano gestite a partire dalla logica del *piacere puro*. Infatti tale ricerca incessante di soddisfazione immediata non può semplicemente travalicare i criteri normativi della razionalizzazione della dimensione pratica che, al livello attuale di chiarimento, sarebbero intersoggettivamente condivisi e consensuali. Sarà quindi necessario imparare a godere attraverso norme condivise, ovvero rispettando il formalismo delle norme con le relative attese di modernizzazione delle condotte sociali.

Cosa fare allora quando, per esempio, il particolarismo del piacere si scontra con le aspirazioni universalizzanti dei criteri normativi? La risposta, al tempo del super-io repressore era chiara: privarsi del piacere attraverso l'appello al senso di colpa, cioè, come affermava Max Weber, «fare docce fredde e lavorare alla propria vocazione». Ma in una fase storica in cui il super-io si fonda sull'imperativo del piacere, siamo sollecitati ad agire un «modo di essere molto particolare rispetto alla sospensione dei conflitti». Infatti basta che le norme possano essere «flessibilizzate» nei loro regimi di indicizzazione di efficacia perché il conflitto sia sospeso. In altre parole, basta che le norme siano seguite «in maniera cinica» facendo in modo che esse giustifichino il contrario di ciò che parrebbero indicare.

Tale tipo di relazione cinica con i criteri normativi è un fenomeno che merita la nostra attenzione. Essa tende a diventare egemonica in situazioni storiche nelle quali, come ben dimostra Žižek, la legge socio-simbolica è sempre accompagnata da una sorta di doppio, una seconda legge superegoica che può essere enunciata solo in maniera cinica.

A questo punto val la pena di porre una questione finale. Il fatto che l'economia libidinale del capitalismo tenderebbe ad organizzarsi secondo una razionalità cinica individua una proposta che non faremo fatica a trovare nel lavoro di colui che per primo ha forgiato la stessa espressione di «economia libidinale», ovvero Jean-François Lyotard.

In particolare, Lyotard afferma che il tardo capitalismo sarebbe arrivato al punto di essere «una fuga violenta, un viaggio aleatorio di piacere, una deviazione che si iscrive nel 'non importa' del Capitale»³⁵. Come a dire che il flusso continuo di scambi, metamorfosi e controvalori che tutto abbraccio tenderebbe a costituirsi come caratteristica principale di un sistema che «impone la predominanza del punto di vista della circolazione sulla produzione!»³⁶, che ha al suo interno la forza di scardinare i propri stessi limiti e di sovvertire i propri modelli. L'unico assioma intoccabile sarebbe il valore di scambio; assioma e non codice che permette la determinazione di senso dei flussi che vengono prodotti dai processi di equiparazione. Assioma che permette la disponibilità di questa pura forma di riconfigurazione incessante che attraversa e annulla ogni contenuto determinato.

Prendendo sul serio tale caratteristica, Lyotard ricorda che è proprio della logica interna del capitalismo l'obsolescenza dei modelli di socializzazione basati sulla regolazione delle identità appartenenti al complesso di Edipo con i suoi schemi di costituzione di unità identitarie attraverso la colpevolizzazione di esigenze pulsionali polimorfe.

35 J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994, p. 19.

36 Ivi, p. 20.

Infatti la verità del capitalismo consisterebbe nell'essere una economia libidinale che tende ad avvicinarsi al carattere polimorfo dei processi pulsionali primari descritti da Freud.

Lungi dall'essere una mera metafora che cerca di restituire il carattere di deterritorializzazione e di flessibilizzazione continua dei processi di circolazione del capitale, tale avvicinamento alla dinamica pulsionale freudiana mirava a stabilire un orizzonte di «riconciliazione» tra la struttura sociale e le aspirazioni soggettive, riconciliazione protetta dalle promesse di piacere dell'ultimo stadio del capitalismo avanzato.

Perciò Lyotard non aveva timore di affermare: «Bisogna *affermare* la dissoluzione delle forme e degli individui nella così detta società 'del consumo'»³⁷. Come se fossimo di fronte ad una versione post-moderna di celebrazione marxista del potere rivoluzionario di deterritorializzazione del capitalismo.

Così, sembra quasi che la critica dell'economia politica esca di scena in nome di un'affermazione dell'economia libidinale. Un'affermazione che ci porterebbe alla posizione di chi dice che, in certo modo, tutte le condizioni di liberazione sono già date nel capitalismo avanzato; la sua razionalità cinica ci ha già liberati dalle briglie di un pensiero della rappresentazione: occorre solo una sorta di affermazioni di potenzialità che sono, in fin dei conti, la stessa molla di sviluppo socio-economico del capitalismo.

Delle molte domande che abbiamo diritto di sollevare, varrebbe forse la pena di farne rimanere una soltanto: si tratta di una domanda che forse giustificerebbe la necessità di una critica di tale versione lyotardiana dell'economia libidinale, una domanda semplice e quasi ingenua: perché, 35 anni dopo la redazione di queste analisi, tale liberazione non è avvenuta? Non potrebbe essere perché Lyotard, in un certo senso, è troppo conservatore? Infatti egli sembra tacitamente accettare l'idea classica secondo cui il totalitarismo è inevitabilmente vincolato alle immagini di armonia e completezza sociale. Claude Lefort, compagno di viaggio di Lyotard nel gruppo *Socialismo o barbarie*, ha precisato, in un saggio più ampio di teoria politica di orientamento psicanalitico, che ogni sistema totalitario ha fatto appello alla fantasia di un corpo sociale organico³⁸. Un corpo armonico, unificato ed egocratico in cui un organo è, allo stesso tempo, il tutto e la parte distaccata che crea il tutto. Dissolvere la corporeità fantasmatica del sociale, affermare la perdita di sostanza del corpo politico sarebbe la condizione per la vera invenzione democratica. E cosa sarebbero questi flussi libidinali polimorfi e senza *telos* del Capitale se non il modo che Lyotard trovò di attraversare la fantasia sociale del corpo solo? Un modo di comprendere che la fantasia è, alla fine, una difesa contro l'impossibilità di un'immagine adeguata del popolo.

Ma rimane ora una domanda: e se la fantasmagoria del capitalismo non avesse più bisogno di fare appello ad immagini di completezza ed unità? È molto probabile che ci troviamo in un'epoca in cui siamo assediati da un'altra fantasia ideologica: la fantasia del corpo inconsistente del Capitale. Fantasia che ci porta ad una forma ancora più astuta di totalitarismo, dal momento che ci acceca rispetto a ciò che rimane identico all'interno di questa disseminazione di molteplicità. Infatti l'inconsistenza può servire per sostenere un ordine che si rafforza attraverso la sua stessa sfiducia.

Traduzione di Emanuela Mancino

37 Ivi, p. 315.

38 C. Lefort, *A invenção democrática*, São Paulo, Brasiliense, 1983.