

QUADERNI 10
MATERIALISTI
anno 2012

Edizioni Ghibli

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze umane per la formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Segreteria di redazione: Antonella Limonta.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Vittorio Morfino, Luca Pinzolo, Ferdinando Vidoni.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mobsah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Ester Vaisman, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-6448425

Fax. 02-66484805

Email: quaderni materialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Amministrazione: Edizioni Ghibli

Numero: 10-2011

© 2012 – Edizioni Ghibli (Milano)

Isbn: 9788857514437

Redazione:

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / +39 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Catalogo e sito Internet: www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

PREMESSA

di Luca Pinzolo

SU PSICOANALISI E MARXISMO

di Fulvio Papi

I QUATTRO DISCORSI – CHE SONO CINQUE – DI JACQUES LACAN:

UNA CRITICA DELL'ECONOMIA NON SOLO POLITICA

di Juan Domingo Sánchez Estop

L'ARTICOLAZIONE DELL'IDEOLOGICO E DELL'INCONSCIO IN ALTHUSSER

di Vittorio Morfino

ŽIŽEK E ALTHUSSER. VITA E MORTE DELLA LETTURA SINTOMALE

di Mariana de Gainza

FREUD E KELSEN. L'INVENZIONE DEL SUPER-IO

di Etienne Balibar

L'ALBERO E IL RIZOMA.

IMMAGINI DELL'INDIVIDUAZIONE TRA CARL GUSTAV JUNG E GILLES DELEUZE

di Luca Pinzolo

CORPO E MENTE NEL POSTFORDISMO. LA TRAPPOLA DEL «GENERAL INTELLECT»

di Roberto Finelli

ARCHIVIO

A PROPOSITO DELLA *POSAUNE* DI BRUNO BAUER

di Mario Cingoli

ASSENZA E STRUTTURA: LA RICERCA DELLA DIALETTICA MATERIALISTA IN ALTHUSSER

di Fabrizio Carlino

IL *SECONDO TRATTATO SUL GOVERNO* E L'ANTROPOLOGIA COLONIALE DI JOHN LOCKE

di Mauro Scalercio

RECENSIONI

FRANCA D'AGOSTINI, VERITÀ AVVELENATA. BUONI E CATTIVI ARGOMENTI NEL DIBATTITO PUBBLICO
di Antonella Limonta

JOSÉ CHASIN, MARX. ONTOLOGIA E METODO
di Giovanni Sgro'

HANS GEORG BACKHAUS, DIALETTICA DELLA FORMA DI VALORE. ELEMENTI CRITICI PER LA
RICOSTRUZIONE DELLA TEORIA MARXIANA DEL VALORE
di Giorgio Cesarale

MARXISMO E PSICOANALISI

a cura di
Luca Pinzolo

PREMESSA

Di fronte a fenomeni non più emergenti ma ormai consolidati – la proliferazione di differenti tecniche psicoterapeutiche, in particolare quelle di stampo cognitivo-comportamentale e strategico, o di forme di relazione d'aiuto che si muovono ai margini delle psicoterapie o in concorrenza ad esse (si pensi alle varie declinazioni del *counseling*) – viene da chiedersi se abbia senso ancora oggi «fare» psicoanalisi. Questa domanda viene amplificata dal rumore mediatico di pubblicazioni che gettano un'ombra sinistra persino sulla genesi della psicoanalisi o sui suoi momenti più alti: Freud che truca i suoi casi clinici presentando come successi quelli che in realtà sarebbero stati piuttosto dei clamorosi fallimenti, o che si addormenta nel corso delle sedute giustificandosi dietro al concetto di «attenzione fluttuante», la brevità delle sedute di Lacan e dei lacaniani (2-3 minuti al massimo) a cui si accompagna la durata indefinita della terapia.

Ma oltre a questi, che forse non sono molto più che pettegolezzi, emergono altri problemi, questa volta di natura teorica, che sembrerebbero tradire l'obsolescenza dello stesso paradigma freudiano e la sua difficoltà ad affrontare le sfide della contemporaneità fino a tradurre in una filosofia morale di stampo prescrittivo – che inneggia alla «necessità» di tenere vivo l'inconscio e alla sua imprescindibilità per un corretto sviluppo dell'individuo – una disciplina che all'origine aveva tentato di darsi uno statuto scientifico, oppure a forme di «nostalgia» nei confronti di quanto non sembra più darsi nel contemporaneo – per esempio il «padre simbolico»: figura sul viale del tramonto e, in certa misura, da «reinventare».

La psicoanalisi come «piccola pedagogia» (come potrebbe dire Foucault) fortemente normativa: non più produzione di concetti adeguati alla luce di un forte paradigma teorico, ma traduzione di questo stesso paradigma nell'orizzonte di un «dover-essere»; oppure come un'etica del soggetto o ancora come l'ultima *teoria critica* della società? Siamo forse alla fine dell'«avvenire di un'illusione» o, peggio, l'illusione, rivelatasi tale, finisce persino col cancellare la grandiosità del suo passato e sospingerlo nel mito, o in una superstizione da cui il progresso della storia delle idee ci avrebbe emancipato? La psicoanalisi diventa, al pari del marxismo, una delle grandiose ideologie del secolo appena trascorso, di cui l'inizio del nuovo millennio avrebbe lietamente suggellato il definitivo tramonto? O, al contrario, si tratta adesso di dare alla psicoanalisi il posto che giustamente le spetta nell'ambito delle scienze umane e riconsiderarne le possibilità?

A tutte queste questioni il presente fascicolo può rispondere solo in parte. Ma il punto di partenza, o la traccia, è stata la decisione di far camminare insieme proprio questi grandi rifiutati dall'epoca attuale, ossia psicoanalisi e marxismo, all'interno di un ciclo seminariale tenuto all'Università degli studi di Milano-Bicocca nell'anno accademico 2008-2009.

Alcuni interventi si sono persi per strada, altri se ne sono aggiunti e anche dove il disegno originario si è inevitabilmente complessificato, ossia dove il nesso psicoanalisi marxismo – al centro dei contributi di Papi e di Finelli, ma anche della ricognizione del debito che la teoria dei discorsi di Lacan ha con Marx (Sanchez) – non è stato immediatamente seguito, si può dire che marxista è rimasta la lettura, l'ispirazione e lo sguardo disincantato. Si tratta a volte di forme di

marxismo «eretico», come quelle di Žižek e Althusser (al centro rispettivamente dei contributi di Gainza e di Morfino), che permette di indagare il rapporto tra ideologia e inconscio, o di Deleuze, impiegato per considerare criticamente il processo di individuazione del Sé teorizzato da Jung, o, infine, ma certo non da ultimo, della lettura congiunta della teoria dell'obbligazione della norma in Kelsen e del Super-io di Freud, che consente di collocare la psicoanalisi nella storia della filosofia politica (Balibar).

Senza dubbio, la psicoanalisi si rivela come uno dei più importanti tentativi di *ripensamento* delle scienze umane, cosa che lo avvicina al marxismo, quanto meno sotto quell'aspetto che Ricoeur aveva definito l'«esercizio del sospetto».

Il sospetto, la teoria conflittuale posta alla base dei processi di individuazione e costituzione del soggetto, l'esibizione della natura immaginaria dell'Io, la demistificazione della pretesa del Soggetto di essere un «tutto» sostanziale, la messa in evidenza delle pratiche e delle dinamiche, spesso drammatiche e non coerenti tra loro, che lo costituiscono nel momento stesso in cui ne destituiscono l'immaginario primato, sono tutti esercizi che restano in gran parte la posta in gioco più stupefacente della teoria psicoanalitica e del marxismo, ciò che a tutt'oggi ne costituisce la provocatorietà agli occhi dell'«l'ignominioso bonsenso» (Majakowski).

SU PSICOANALISI E MARXISMO

DI FULVIO PAPI

Che cosa resta della stagione quando psicoanalisi e marxismo nella loro connessione costituivano un problema teorico importante? Nella prospettiva di una «teoria generale» nulla; dal punto di vista della proliferazione di ricerche che fruttuosamente contaminavano prospettive che derivano dall'una e/o dall'altra tradizione, risultati interessanti, ma naturalmente parziali. La psicoanalisi ha dato luogo a ricerche interne alla sua «ontologia regionale» che hanno trasformato non poco la sua tradizione anche a contatto con una esperienza psico-sociale che è mutata rispetto al quadro fenomenico delle teorizzazioni freudiane. Nello spazio marxista non era possibile riprodurre in un sistema categoriale strutturato i rapporti socio-economici provocati dalla storia del capitalismo, poiché le dimensioni mondiali dell'espansione e delle trasformazioni capitalistiche non consentivano un piano referenziale omogeneo che non fosse eccessivamente generico, e quindi incapace di una conoscenza più analitica di quanto non ci sia ovviamente noto proprio per l'eredità di Marx.

È probabilmente per la realtà di questa situazione che l'interrogare intorno a psicanalisi e marxismo come appartenenti a un «campo teorico» ci riporta a due opere fondamentali, *Eros e civiltà* di Marcuse e *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, entrambi lavori cui oggi si deve guardare con una necessaria distanza storico-critica, e tuttavia con un interesse come a problemi che, in modo diverso da come erano stati posti teoricamente, in qualche modo ci riguardano.

Già nel 1936 quando furono pubblicati nell'esilio parigino (dove si era trasferito dalla Germania nazista l'*Institut für Sozialforschung*) gli studi di Horkheimer, Fromm, Marcuse ed altri, si poteva parlare di un rapporto tra psicanalisi e marxismo. L'analisi sociale di Horkheimer sulla famiglia porta nettamente al segno marxista, in particolare dalla *Ideologia tedesca* di Marx e Engels. La famiglia viene considerata come una istituzione fondamentale, attraverso il veicolo della sua educazione autoritaria, della riproduzione sociale. Basta leggere una sola proposizione dello studio di Horkheimer per rendersi conto di questa duplice presenza: «Il sistema relativamente stabile di abitudini inculcate che si trova negli uomini di una determinata epoca e classe; il modo in cui si adattano attraverso procedimenti psichici consci e inconsci [...]». Le parole «classe» e «procedimenti inconsci» mostrano da sole la prima combinazione sociale di marxismo e psicoanalisi, ma nelle citazioni noi troviamo Engels, Marx e Freud. La «parte sociologica» di Erich Fromm è costruita in larga parte sui principali testi freudiani. Nella «parte di storia delle idee» di Herbert Marcuse che prende in esame i temi della libertà e della autorità dalla Riforma alla sociologia di Pareto (in relazione, nel quadro dell'opera, alla famiglia) Marx è citato per quanto riguarda il primo libro del *Capitale*, *L'ideologia tedesca*, la *Miseria della filosofia* e altresì il *Che fare?* di Lenin. Non compare invece Freud. Ma l'insieme di questi studi e di queste inchieste comincia a produrre una ibridazione tra marxismo e psicoanalisi: un clima intellettuale che appartiene ai «francofortesi». Sarà infatti proprio Herbert Marcuse con la sua opera *Eros e civiltà*, una ventina di anni dopo a proporre una sintesi teorica tra marxismo e freudismo che sarà fondamentale nella cultura occidentale per quasi vent'anni tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Settanta. Le tesi dell'opera di Marcuse possono

facilmente essere rievocate: dominante è il «principio di prestazione». La civiltà capitalista mette al primo posto (negli anni in cui scriveva Marcuse) la prestazione lavorativa con le sue misure quantitative relative al salario e alla riproduzione del capitale. Il lavoro come elemento coatto e necessario per i soggetti che lavorano e per la riproduzione capitalistica che determina le finalità e le forme sociali. L'essere umano (non dimentichiamo che Marcuse giovane ha ritenuto il *Dasein* heideggeriano la fondazione necessaria della antropologia marxista) non ha una «natura» propria: assume la forma e il carattere che sono consentiti dalle sue relazioni sociali. Sullo sfondo vi è certamente il tema della alienazione del giovane Marx. Ed è proprio a questo livello filosofico che si stabilisce l'incontro con Freud. Il principio di prestazione – dominante nel rapporto capitalistico di produzione – è la distruzione della dimensione dell'eros come spontanea realizzazione antropologica. L'eros conduce nella direzione della felicità, la prestazione spegne l'eros nella sua forma originaria come realizzazione della vita. Al fondo dell'analisi di Marcuse vi è una interpretazione della fondamentale opera di Freud *Il disagio della civiltà*. Va detto che l'interpretazione di Marcuse, proprio per la sua contaminazione con la dimensione dialettica del marxismo, conduce il testo di Freud fuori da quello che era il suo perimetro teorico. Per Freud le società riescono ad esistere secondo scopi, ordini, riconoscimenti, cioè secondo una disciplina sociale, solo perché ogni società ha una sua struttura simbolica, un insieme di leggi che reprimono necessariamente la spontanea ridondanza dell'eros. Questa repressione della struttura antropologica desiderante è per Freud del tutto necessaria per non permettere la disgregazione di ogni forma sociale in una conflittualità che può richiamare quella della dimensione naturale in Hobbes prima della alienazione della libertà di ognuno nella legge dello stato necessaria e riconosciuta da tutti. In Freud la personalità dell'individuo deve formarsi attraverso l'interiorizzazione dei comandi sociali (l'educazione e la legge) che limitano la pulsione erotica degli individui e senza la quale si creerebbe una situazione ingovernabile di conflittualità. Al contrario la necessità di una dimensione repressiva dell'eros garantisce l'ordine sociale e, nel caso di personalità straordinariamente dotate, la pulsione erotica ha un processo di sublimazione dell'eros che diventa il motivo di varie forme di creatività simbolica. Questo, pressappoco, era lo sfondo che Marcuse aveva in mente. L'inserito marxista che muta la concezione di Freud è nella interpretazione storico-sociale della repressione che non viene considerata come propria di ogni civiltà, ma in modo specifico della società capitalista che vede nella prestazione umana del lavoro e nella relazione sociale configurata dal salario la necessità immanente della riproduzione allargata del capitale. L'uomo (è piuttosto ovvio notare che tutto il discorso di Marcuse è nella collisione tra l'uomo freudiano e l'uomo storico marxista) non può avere come fine una vita governata dalla idealizzazione della modernità capitalista, compresa l'idea di libertà, ma una vita in cui possa avere luogo la realizzazione dell'eros. Quindi il fine della vita umana è la felicità. Rispetto al freudismo c'è una identificazione storico-sociale della necessità della repressione, rispetto al marxismo non c'è una complessiva filosofia della storia che avrebbe dovuto restaurare, con l'ultimo capitolo capitalista, la libertà dell'uomo. Sostituire il fine della libertà con il fine della felicità mutava la dimensione del tempo, la libertà si consegnava a un processo storico di liberazione, la felicità come fine della propria vita poneva un problema di conseguimento del fine ora, adesso. Le conseguenze di questa mutazione di prospettiva erano di grande rilievo. L'una consisteva nella critica globale di una vita sociale che reprime il desiderio della felicità. La seconda consiste nel fatto che la rivolta contro questa deprivazione non ha un interprete che assuma dimensioni storiche (la tradizionale figura del «partito» nella tradizione marxista) e quindi trasferisca a livello politico e secondo una scansione temporale l'originaria opposizione. Non c'è una dialettica storica orientata, un soggetto storico, c'è invece un sapere, il sapere dell'opera mar-

cusiana per una contestazione qui e subito dell'insieme di elementi che costituiscono la vita sociale. Gli effetti storici della diffusione dei temi di Marcuse si fecero sentire in aspetti plurali della vita sociale: nell'educazione familiare, nella liberazione dai secolari tabù sessuali con l'affermazione di un «diritto naturale» al piacere, nella scuola e nell'Università che funzionano secondo una interpretazione autoritaria e repressiva del sapere e della sua diffusione. La contestazione sociale si diffondeva così a un livello collettivo rispetto alla tradizionale dialettica di tradizione marxista che aveva il suo luogo privilegiato nella fabbrica fordista. Chiunque sarebbe stato in grado di riconoscere le forme e i livelli della repressione cui era assoggettato. Questa prospettiva allargava il quadro del conflitto sociale ma alla sua base veniva a mancare una forza collettiva, e quella che doveva essere una contestazione globale finiva col diventare una somma di individualismi.

L'altra opera che ho ricordato, completamente differente nella sua origine culturale e nei suoi obiettivi critico-costruttivi, è *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, pubblicato in Francia all'inizio degli anni Settanta. Marcuse aveva alle proprie spalle l'antropologia storica hegeliana, lo Heidegger di *Essere e Tempo* attraverso cui dava «fondamento» antropologico alla concezione marxista della storia. Nel caso di Deleuze e Guattari alle spalle vi è la cultura francese anti-accademica degli anni Trenta: fondamentale la figura di Bataille, con la sua concezione dello «spreco» inteso come libero gioco erotico della vita opposto al legalismo concettuale di tradizione hegeliana; il teatro del corpo di Artaud; la sociologia del sacro e della religione. Per quanto riguarda la contemporaneità, l'opera di Deleuze e Guattari risente direttamente dell'analisi strutturale del modo di produzione capitalistico che viene da Althusser; sono certamente presenti gli studi di Foucault che mettono in risalto le relazioni che esistono tra le teorie – in questo caso la psichiatria – e le forme di potere sociale. Si avvertono echi di Lacan, ma la sua costruzione viene percepita allo stesso livello del freudismo tradizionale.

L'anti-Edipo è un'opera teoricamente relativamente complessa con una forte capacità di invenzione semantica e di metaforizzazione di lessici che appartengono ad altre discipline culturali dominanti nello stesso periodo. Quindi, oggi, con qualche difficoltà di lettura. Dal punto di vista degli effetti Deleuze e Guattari radicalizzano la dimensione libertaria di *Eros e Civiltà*: il corpo senza organi è la catastrofe immanente ad ogni normalizzazione sociale. Il marxismo viene considerato come il sapere concluso del capitalismo come forma produttiva che ha una propria struttura indefinitamente ripetibile. La psicoanalisi di tradizione freudiana è imputata di circoscrivere la relazione che vi è sempre tra le macchine desideranti, il corpo, il desiderio e le forme sociali esistenti, nelle dimensioni della famiglia monogamica occidentale dominata secondo il modello freudiano dalla dimensione dell'Edipo. Cioè dall'amore del bambino per la madre in competizione con la figura paterna e, in seguito, l'accettazione della figura paterna come dimensione di una legalità che è l'anticipazione nel quadro familiare della repressione sociale. Freud, sostengono gli autori, circoscrive quello che è il drammatico impatto tra la struttura sociale e il corpo degli uomini come insieme complesso di desideri in quello che viene chiamato il «segreto familiare». In questo senso la teoria psicoanalitica diviene un elemento di normalizzazione sociale, si terapizzano le figure umane in crisi – cioè devastate da una nevrosi – di modo da ricreare loro nella terapia la ripetizione di un loro possibile re-ingresso positivo nel mondo. Il fatto è che – scrivono gli autori –: «Non crediamo più in una totalità originaria né in una totalità di destinazione. Non crediamo più nel grigiore d'una scipita dialettica evolutiva [...]». Cioè non credono più alla elaborazione freudiana del desiderio e alla necessità della sua addomesticazione (l'Edipo) per raggiungere felicemente un equilibrio sociale: «Non c'è evoluzione delle pulsioni che le faccia progredire, coi loro oggetti, verso un tutto d'integrazione [...]».

Il desiderio del bambino può essere detto nel sintagma delle macchine desideranti, cioè di un corpo che, nel suo insieme, è in una relazione di desiderio con gli «oggetti parziali», cioè in una pluralità di direzioni. È la psicanalisi che compie un processo riduttivo delle pulsioni rappresentando in ogni oggetto del desiderio la ripetizione del rapporto tra il bambino, la madre e il padre: «Il bambino, sin dalla più tenera età, ha tutta una vita desiderante, tutto un insieme di relazioni non familiari con gli oggetti e le macchine del desiderio, che non si riconduce ai genitori dal punto di vista della produzione immediata [...]». C'è dunque una «produzione desiderante» che costituisce nella storia degli uomini una «invariante» cui corrisponde «una repressione interminabile» di cui la figura dell'Edipo è solo l'ultima forma adeguata al ruolo umano nella società capitalistica. Se si considera l'Edipo come struttura normalizzante il desiderio, «l'inconscio produttivo» (cioè la modalità desiderante dei corpi) diventerà un inconscio derivato, culturalizzato, che si esprime nel sogno o nel mito. L'Edipo privatizza (nello schema ovvio della famiglia borghese dell'epoca capitalista) quello che è un conflitto strutturale, ineliminabile, tra il desiderio e la forma legalizzata dal mondo quale che essa sia: «Edipo – dicono gli autori – è la svolta idealistica». Freud, riconducendo il problema della sessualità e del desiderio nell'ambito familiare, e quindi circoscrivendo l'ambito della analisi, ha stabilito una temporalizzazione del processo dell'adeguazione del desiderio alla forma sociale o simbolica. Ha cioè tolto la conflittualità che è destinata a ripetersi sempre creando nella «vita» una destinazione necessariamente schizofrenica. Al contrario: «Nell'insieme, le connessioni dalle macchine-organismi proprie alla produzione desiderante fanno posto ad una coniugazione delle persone sotto le regole della riproduzione familiare». I due autori rivendicano per il loro lavoro il senso di «una svolta materialistica» che è la stessa critica all'Edipo e alla neutralizzazione dell'inconscio che ne toglie la produttività indefinita, il che non richiede come terapia la normalizzante forma dell'analisi ma «una pratica corrispondente a una schizoanalisi».

Sono pagine interessanti dell'opera quelle relative all'analisi della repressione del «corpo senza organi e produzione desiderante» nelle società non dominate dalla struttura edipica. Il punto di vista teorico è tuttavia quello di una filosofia della storia dove «il capitalismo è la verità universale nel senso che è il *negativo* di tutte le formazioni sociali: è la cosa, l'innominabile, la decodificazione generalizzata dei flussi che fa capire *a contrario* il segreto di tutte queste formazioni [...]». È un pensiero che riproduce quello celebre di Marx secondo cui la conoscenza della struttura capitalista consente di comprendere tutti gli altri modi di produzione (negli studi preparatori del *Capitale* questo tema è sviluppato storicamente, ma i *Gründrisse* non vi sono citati). L'effetto di questa prospettiva è il giudizio che viene portato agli psicoanalisti che «cercano» la struttura edipica in altre culture come quelle indiane o africane (Ortigues, Parin). Il problema passa per la classica proibizione dell'incesto, che secondo Deleuze e Guattari non è riducibile a una situazione edipica, così che «Edipo, è ancora un modo per codificare l'incodificabile, per codificare ciò che sfugge ai codici, o per spostare il desiderio e il suo oggetto, per tender loro una trappola». L'Edipo è una trappola se viene indagato in altre società come presenza o assenza del modello del desiderio nella forma della famiglia occidentale. In realtà può avere una sua vera reinterpretazione se viene configurato come «lo spostamento del limite che assilla tutte le società, il rappresentante spostato che deforma ciò che tutte le società temono assolutamente come il loro negativo più profondo, cioè i flussi decodificati del desiderio». È però solo la colonizzazione che ha portato nelle società altre l'Edipo occidentale. Al di là di questa costruzione «idealistica» c'è sempre una relazione tra desiderio e campo sociale, irriducibile all'Edipo occidentale: «Sotto gli investimenti consci delle formazioni economiche, politiche, religiose ecc., operano investimenti sessuali inconsci, microinvestimenti che mostrano come il desiderio sia presente in campo sociale [...]». Dal

punto di vista di una riscrittura dell'inconscio rispetto a quello freudiano, siamo prossimi alla concezione di Althusser secondo cui l'ideologia come modalità dell'immaginario è ineliminabile, tesi che a sua volta (oltre la dialettica tra vera e falsa coscienza di Marx) ricorda la dimensione dell'immaginario di Spinoza.

Il tema della interpretazione marxista della società occidentale contemporanea occupa a lungo l'ultima parte del libro. Le fonti essenziali, oltre alcuni studi contemporanei francesi, sono la *Introduzione alla critica della economia politica*, il primo libro del *Capitale* (con accenni al terzo libro) di Marx, e l'analisi del capitalismo monopolistico di Baran-Sweezy. La definizione più sintetica che troviamo è senz'altro questa: «Il capitale è lavoro morto che, simile al vampiro, si anima solo succhiando il lavoro vivente [...]». Dal punto di vista antropologico ci troviamo di fronte a un pensiero totalizzante. Tuttavia il «campo antropologico» sarà abbandonato subito dai due autori che cercheranno di mostrare il funzionamento totalizzante di un sistema che decodifica qualsiasi altra forma di rapporto produttivo-sociale per inserirlo nel proprio «infinito processo di assiomaticizzazione». Con un altro linguaggio potremmo dire che il capitalismo riesce sempre a produrre, anche attraverso le proprie crisi, una storia di se stesso. Va valorizzato nel testo proprio un punto centrale della storia del capitalismo, già accaduto, ma ora la finanziarizzazione della economia ha assunto una dimensione straordinaria e potenzialmente catastrofica. Deleuze e Guattari osservano acutamente: «[...] è un peccato che gli economisti marxisti si limitino troppo spesso a considerazioni sul modo di produzione, e sulla teoria della moneta come equivalente generale così come si presenta nella prima sezione del *Capitale*, senza accordare sufficiente importanza alla pratica bancaria, alle operazioni finanziarie e alla circolazione specifica della moneta di credito [...]». Temi, fra l'altro, che invece erano ben noti ad Hilferding all'inizio del '900.

L'immagine teorica che viene data dal capitalismo è la seguente: i flussi di codice danno luogo a una decodificazione generalizzata di flussi nel capitalismo. Fuori dal linguaggio della teoria della comunicazione, questo significa che il capitalismo riduce uomini, costumi, oggetti tecnici, saperi, conoscenze, comportamenti, desideri alla regola fondamentale della propria riproduzione. Non sono le macchine che hanno interiorizzato nella propria struttura campi di forze a provocare il capitalismo. La direzione è esattamente quella opposta. Rispetto alla assiomaticizzazione di natura scientifica, la vera inevitabile assiomaticizzazione è quella della macchina sociale medesima. Scienza e tecnica come elementi innovativi della vita sociale e della produzione economica sono considerate solo sotto il profilo della redditività di impresa in una storica dimensione del mercato. L'innovazione quindi è condizionata dal saggio del profitto che va visto in considerazione della redditività globale della impresa. È una considerazione che in linea di massima è corretta poiché non c'è innovazione tecnologica sin quando la propria posizione sul mercato, cioè la garanzia della redditività, può essere supplita dal costo della forza lavoro. Un altro tema classico del marxismo, la caduta tendenziale del saggio del profitto, è affrontato con un argomento della più recente analisi marxista. (Baran-Sweezy). Un argine alla caduta del saggio di profitto è dato dall'incremento del plus-valore che si può ottenere dall'apparato «macchinico» in senso lato, poiché non solo il lavoro ma la conoscenza appartengono alla riproduzione del capitale. Il capitalismo è quindi veduto come una macromacchina che condiziona a se stessa ogni possibile flusso autocodificato. D'altro canto: «L'effusione del capitale d'antiproduzione caratterizza tutto il sistema capitalistico». È una posizione che equivale a quella di Althusser sugli «apparati ideologici di Stato» e a livello della conoscenza lo scienziato è «distruttore forzato della propria creatività». Non si può non notare tuttavia in proposizioni come questa la rinascita spuria di un'antropologia umanistica che dovrebbe essere lontana dalle analisi generali.

Una macromacchina organica agisce anche sul desiderio del salariato come del capitalista. Questa è una osservazione relativa alla economia del desiderio che richiama (come del resto avviene) posizioni del grande psicoanalista Reich negli anni Venti. Reich ricordava, anche esaminando la situazione socio-politica tedesca, che un individuo nel proprio comportamento può sbagliare completamente la valutazione del proprio interesse (per es. un operaio votare per un capitalista), ma non sbaglia mai nell'identificare il proprio desiderio, che si forma certamente nel complesso di relazioni sociali, ma è del tutto indipendente dalla propria concreta situazione sociale. Questa considerazione in Deleuze e Guattari è del tutto parallela alla considerazione di Sartre nella *Critica della ragione dialettica* secondo cui è del tutto possibile che si determini un «gruppo in fusione», cioè che un gruppo di individui si identifichi secondo una comune finalità, mentre se si pensa una «classe sociale» in realtà si individua una dimensione seriale. (Le cose tuttavia sono più complesse e in Sartre vi è la contaminazione di un soggetto di tipo fenomenologico con una classica categoria bergsoniana: il mobile – l'immobile, il profondo – il pratico ecc.).

Gli effetti sulla vita sociale di un sistema capitalistico in riproduzione sono visibili sia a livello del senso delle discipline culturali, sia a livello del comportamento. In una società che assioma tutto, la psicoanalisi e l'etnologia, che obbediscono a propri codici, appaiono come funzioni sociali folkloristiche, marginalità rispetto alla potenza determinante della riproduzione sociale. A livello del comportamento morale non esiste alcuna operazione economica e finanziaria che, tradotta nel codice dominante, non liberi il suo carattere inconfessabile (una osservazione che si applica molto bene ai manager truffatori del sistema finanziario internazionale).

Altre caratteristiche dominanti del capitalismo sono la affermazione ovunque della economia monetaria. Non c'è sistema economico sociale, quale che siano le sue origini e i suoi valori, che non si converte in una economia monetaria non appena entra in relazione con forme di capitalismo. Rispetto a quella che è stata la concezione del crollo del capitalismo (per es. in Rosa Luxemburg), Deleuze e Guattari ritengono che l'«assiomatizzazione» capitalistica non sia mai saturata. Il che significa che essi ritengono che il capitalismo sia destinato a una storia indefinita. A questo proposito si deve però fare una obiezione rigorosa. Se il capitalismo ha una storia essa non riproduce sempre la medesima struttura. Entrano storicamente delle variabili che possono avere una enorme importanza. Per esempio la riproduzione allargata del capitale è incompatibile con la conservazione della vita (così come noi la consideriamo) nel pianeta. Questo significa che la condizione del «mercato» è insuperabile storicamente, ma che gli oggetti di scambio sul mercato possono nascere da progetti produttivi ecologicamente compatibili, modificazione della produzione che può essere incentivata da interventi pubblici.

Anche la relazione capitale-forza lavoro così come viene teorizzata da Deleuze e Guattari può dare luogo a critica. Essi infatti ritengono che nella vita sociale il solo residuo che resti sia la dimensione del privato (dove ovviamente avviene la scena edipica della famiglia occidentale). Questa osservazione in linea di massima è corretta poiché noi assistiamo, più che a un processo sociale di privatizzazione, a una omologazione individualistica del sociale. Tuttavia vi è una dimensione «privata» che appartiene all'auto-percezione di se stessi e della propria vita come «proprietà» inalienabile del se stessi. Cosa che non esiste né per gli Stati autoritari né per una concezione teocratica.

Per quanto riguarda la concezione dello Stato, Deleuze e Guattari riprendono i classici temi marxiani e anche leninisti: la struttura dello Stato è omogenea ai processi di assiomatizzazione del capitale. È una situazione storica che appare senza via d'uscita poiché l'esito rivoluzionario diretto da una avanguardia produce una situazione storica in cui l'avanguardia si burocratizza e diventa una nuova e privilegiata classe sociale. Oppure la politica può produrre riforme che tuttavia sono sempre interne alla omogeneità della struttura statale con la «assiomatizzazione»

capitalistica. Anzi, Deleuze e Guattari sostengono che lo stato di tradizione democratica è destinato (in quanto assioma di flussi decodificati) a riprodurre l'*Urstaat*, cioè un regime dispotico. Sono tesi che mostrano un massimalismo intellettuale il quale deriva necessariamente dalla contaminazione dei concetti di struttura e di storia. Nella dimensione storica (anche in quella globalizzata) possono accadere eventi (per es. il crollo del capitale finanziario) che scuotono la struttura, impongono alla politica interventi che erano impensabili precedentemente nel suo ruolo marginalizzato. È, per tornare all'inizio, in questa situazione «chiusa» che si deve comprendere la riproduzione sociale dell'Edipo che non è – dicono Deleuze e Guattari – nella relazione del bambino con la madre, ma «nella testa» del padre, cioè in una idea paranoica di adulto. L'Edipo è la conseguenza di un padre paranoico che riproduce in se stesso i comandi sociali.

Le tesi di Deleuze e Guattari possono essere bene riassunte in questa proposizione: «La tesi della schizoanalisi è semplice: il desiderio è macchina, sintesi di macchine, concatenazione macchinica: macchina desiderante. Il desiderio è dell'ordine della *produzione*, ed ogni produzione è desiderante e sociale insieme. Noi rimproveriamo dunque alla psicoanalisi di aver schiacciato quest'ordine della produzione, di averlo ripiegato sulla *rappresentazione*». Le macchine desideranti (ovviamente la metafora delle «macchine» sta ad indicare il carattere produttivo del desiderio e la sua irriducibilità ideale che non sia il suo proprio funzionamento) sono sotto il segno della dispersione degli elementi molecolari (cioè vi è sempre desiderio che non può essere localizzato). Nella società contemporanea che (come in altre società) vede la collisione tra il desiderio e le forme sociali, gli psicoanalisti che circoscrivano la dinamica del desiderio nella scena familiare sono «come preti» che tentano idealmente una normalizzazione.

Infine che cosa dice la schizoanalisi? «Nient'altro che un po' di relazioni con l'esterno, un po' di realtà reale». E qui ci troviamo di fronte a una critica aperta alla reinterpretazione psicoanalitica di Lacan e alla sua tripartizione del reale, immaginario, simbolico. Il «reale» va reinterpretato alla luce delle «macchine desideranti». Le macchine desideranti hanno «tre pezzi: i pezzi lavorativi, il motore immobile, il pezzo adiacente; con le loro tre energie, *Libido*, *Numen*, *Voluptas*; con le loro tre sintesi: le sintesi connettive di oggetti parziali e flussi, [...]». E dal punto di vista di un progetto di analisi terapeutica, non si tratta di trovare quali siano le macchine desideranti di qualcuno: «*Non contano tanto le linee di pressione dell'inconscio, quanto al contrario le linee di fuga*. Non è l'inconscio a far pressione sulla coscienza, è la coscienza a far pressione e ad allacciare, per impedirgli di fuggire».

La terapia è in sostanza un processo di liberazione che non deve chiudere l'analisi nel sistema rappresentativo freudiano, ma tenere conto che: «Non esistono macchine desideranti al di fuori delle macchine sociali che esse formano su larga scala; né macchine sociali senza quelle desideranti che le popolano su scala ridotta». Senza entrare in giudizi per i quali mi manca la competenza e l'esperienza, credo di poter dire che la terapia in questo modo è costretta a tener conto, quasi caso per caso, di quali siano gli elementi della coscienza (come introiezione di elementi sociali) che bloccano il flusso delle macchine desideranti. In questo caso l'analisi non dispone di un quadro rappresentativo di riferimento, ma è una impresa che ogni volta deve elaborare se stessa.

Siamo già con questa osservazione nella prospettiva della valutazione dell'opera. Sul marxismo c'è il grave errore dell'appiattimento di una analisi strutturale che ha come referente la forma del capitalismo della rivoluzione industriale sulla storia del capitalismo. La storia del capitalismo ripete, amplia, ingloba nuovi elementi nella sua legge strutturale (la riproduzione allargata del capitale), ma in un processo che vede relazioni sociali, modalità identitarie, forme del desiderio in obsolescenza e altre relazioni sociali, identità, forme del desiderio in trasformazione secondo combinazioni precedentemente inesistenti. Sebbene l'uso del «modo di pensare»

marxista non sia usato in questa direzione, Deleuze e Guattari hanno ragione quando affermano che l'elemento psichico è sempre in relazione con la dimensione sociale e quindi è un problema sempre aperto. In questa prospettiva è anche merito aver considerato (proprio come effetto della loro critica radicale) l'Edipo come fatto storico, relazione psichica di un mondo sociale che è poi quello in cui è stata costruita la psicoanalisi freudiana, che è a tutti gli effetti una «teoria» elaborata con una logica abducente e quindi valida in relazione alla rete di fenomeni che prende in considerazione. È naturale pensare che nella storia delle combinazioni che derivano dalla trasformazione del capitalismo mutino gli elementi fondamentali che caratterizzano l'infanzia, le relazioni parentali, la veicolazione del desiderio, le forme della rimozione. Mutano quindi le modalità delle nevrosi che richiedono, proprio a livello delle terapie, nuove elaborazioni conoscitive, trasformazioni categoriali, nuove concettualizzazioni, e del resto quello che qui è detto in una proposizione costituisce l'immenso continente del lavoro teorico della psicoanalisi contemporanea.

La teoria delle macchine desideranti, della schizoanalisi, ha probabilmente contribuito ad aprire orizzonti che vanno al di là delle riproduzioni della teoria freudiana con al centro la figura dell'Edipo. A me stesso (che sono solo un filosofo) è capitato di sostenere, almeno trent'anni fa, che, nel quadro freudiano, stava realizzandosi un capovolgimento: non erano i bambini che dovevano assumere «la legge del padre», ma era il desiderio dei padri che era in direzione del desiderio dei bambini con un effetto di infantilizzazione sociale diffusa. Considerata nel suo insieme la concezione delle «macchine desideranti» pare molto prossima a una filosofia antropologica che ha la sua positività analitica nel mettere in chiaro che esiste sempre una relazione psichica con forme sociali esistenti (quindi è un problema di teoria sempre aperto). Ma come oggetto filosofico ha (o ha avuto) un suo effetto ideologico che deriva dalla modalità di recepimento sociale prevalente. E questo quadro era certamente dato da un individualismo sociale diffuso che è destinato a elaborare la concezione della schizoanalisi di Deleuze e Guattari come prova del proprio diritto a un anarchismo psichico. Che è una prospettiva diversa dalla concezione marcusiana della felicità come finalità antropologica nel mondo, e tuttavia, in una determinata congiuntura sociale (la massima espansione delle società affluenti nell'Occidente), ha provocato effetti sociali simili.

I QUATTRO DISCORSI – CHE SONO CINQUE – DI JACQUES LACAN: UNA CRITICA DELL’ECONOMIA NON SOLO POLITICA

DI JUAN DOMINGO SÁNCHEZ ESTOP

Quel che caratterizza sia Freud che Marx è che non dicono fesserie. Lo si vede dal fatto che, contraddicendoli, si rischia sempre di fare scivolate, si finisce facilmente per dire fesserie. Essi scombinano i discorsi di coloro che vorrebbero attaccarli. Li irretiscono, spesso in maniera irriducibile, in una sorta di conformista quanto attardata ricorsività accademica.

Jacques Lacan¹

Il marxismo e la psicoanalisi sono stati per il novecento due grandi scandali teorici che la *doxa* si è affrettata a ridurre ad altrettante forme di determinismo: un determinismo economico per quanto riguarda il marxismo e un determinismo sessuale per quanto concerne la scoperta di Freud. Lo scopo di queste semplificazioni è di ricoprire, nascondere sotto il rumore di un preteso scandalo politico e morale, cioè sotto le vesti dell’ideologia dominante, che agisce anche nella cosiddetta «trasgressione» dei propri principi da questi «determinismi» ostili alla libertà, quel nocciolo che costituisce la vera impostazione sovversiva di Marx e di Freud. I diversi economicismi marxisti e la tendenza ancora maggioritaria nella psicoanalisi anglosassone hanno trasformato le posizioni originarie di entrambi gli autori in qualcosa di assimilabile, di formulabile, persino di utilizzabile per il capitalismo e i suoi surrogati socialisti. Queste operazioni revisioniste che Althusser e Lacan hanno combattuto con rigore e tenacia si fondano, più o meno esplicitamente, sul concetto di «economia», che, non dobbiamo dimenticarlo, è certamente una delle principali preoccupazioni sia del marxismo che della psicoanalisi. La trasformazione di due critiche che si rivolgono a due applicazioni del paradigma economico, l’*economia politica* (Marx) e l’*economia energetica* o *libidinale* (Freud) in altrettanti sistemi economici che si ritengono coerenti è senza dubbio il nervo di queste due operazioni di assimilazione e di neutralizzazione.

Il concetto di *economia* esegue dunque in questo contesto un ruolo determinante, sia aperto che sotterraneo, onde la necessità di fare prima qualche chiarimento e qualche precisazione sulla sua genealogia e la sua critica marxiana. In secondo luogo occorre accennare brevemente a qualcuno dei grandi momenti della critica freudiana dell’economia delle energie psichiche. Nella grande scoperta freudiana dell’inconscio la rivelazione di una sessualità fuori economia ha un ruolo essenziale. Ci riferiremo in un terzo momento al carattere essenzialmente destituyente della critica marxiana dell’economia politica nei confronti delle pretese scientifiche di questa disciplina. Finiremo alludendo ai quattro discorsi – che sono infatti cinque contando quello del capitalista – nei quali Lacan pretende formalizzare il legame sociale partendo dalla prospettiva della psicoanalisi e del discorso che ne rappresenterebbe il rovescio: il discorso del padrone (*le discours du maître*). Nel momento della formulazione lacaniana del discorso del padrone e

1 J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII*, Torino, Einaudi, 2001, p. 83.

del discorso dell'università, Lacan criticherà, ritrovando il taglio della scoperta di Freud contro ogni tentativo di recupero economico, la regressione della critica marxiana del plusvalore in una forma di calcolo egualmente economico. Lacan farà così la critica di una critica dell'economia politica che da Marx non sarebbe stata all'altezza della propria radicalità materialista.

1. *L'economia*

L'economia ha un ruolo essenziale nel contesto della modernità. Si può affermare che nei suoi due aspetti di riconoscenza dei bisogni individuali e di loro soddisfazione come movente principale dei diversi processi, sia naturali che sociali, o nella sua significazione più fondamentale di meccanismo di ristabilimento dell'equilibrio, il dispositivo economico assolverà nel pensiero moderno il ruolo fondamentale che eseguivano la problematica dell'essenza e della causa finale nel pensiero antico e medievale. La centralità dell'economia nel contesto del dispositivo liberale di governo venne anche sottolineata da Foucault nei suoi corsi sulla biopolitica degli anni 70². L'economico è per lui uno degli aspetti fondamentali della governamentalità biopolitica in quanto ritraduce la vita nel linguaggio dei bisogni e della loro soddisfazione. L'idea di un'economia politica s'iscrive direttamente nel contesto di questo sistema dei bisogni che troverà la sua espressione attraverso le svariate formule dell'equilibrio che si sviluppano dal *Tableau économique de la France* de Quesnay fino alla formulazione matematica dell'equilibrio economico di Léon Walras e oltre.

Come si vede palesemente nell'opera di Quesnay, il modello economico deriva da un approccio fisiologico. François Quesnay, medico della corte di Luigi XV di Francia era l'autore, oltre di opere economiche che contano ormai fra i primi libri classici dell'economia, di una serie di trattati medici fra i quali uno porta il titolo: *Essai physique sur l'oeconomie animale* (1747). In questo testo, Quesnay criticherà i medici del suo tempo che fanno esclusivamente attenzione all'aspetto esterno del corpo ammalato, ma ne ignorano l'«economia animale», cioè la reciproca disposizione e l'interazione dei diversi organi e parti del corpo. Questa idea di un sistema di scambi di azioni e di movimenti secondo una formula stabile di equilibrio è, d'altra parte, quella che Spinoza aveva già adoperato con un senso diverso nell'appendice fisico di *Etica II* per definire l'individuo fisico fuori del quadro dell'antica *physis* o della teleologia teologica medievale.

Nelle diverse strategie discorsive che vi fanno ricorso, l'economia trascrive in termini moderni il vecchio ordine fondato sull'idea di *telos* e di *physis*. In questo ordine, l'anima era pensata come un *telos* particolare, quello del vivente. Così, Aristotele sosterrà che «*se l'occhio avesse un'anima, questa sarebbe la vista*»³, L'anima è così una capacità di fare che corrisponde ad una essenza determinata. Nel caso dell'uomo, la perfezione, il compimento del suo *telos* particolare che, secondo l'*Etica Nicomachea* sarebbe la sua felicità, verrebbe sempre accompagnata dal *logos* e non sarebbe mai senza *logos*⁴. Il termine *logos* ha qui tutto il suo valore di specificazione dell'umano come *animal loquens*. Piuttosto che riferirsi alla razionalità dell'uomo, *logos* – che è all'origine il sostantivo verbale di *legein*, parlare, – esprime il carattere essenzialmente parlante di ciò che molti secoli più tardi Lacan chiamerà *le parlêtre*. Ora la specificità umana che è la parola sarà essenzialmente problematica. Porrà dei problemi che riguardano la condizione linguistica dell'uomo, ma anche ed in modo inseparabile, dei problemi legati a questi primi

2 Cf. soprattutto: M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil, 2004 e *Sécurité, territoire, population*, Seuil, Paris, 2004.

3 Aristotele, *De Anima*, 412 b 9: «Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις».

4 *Eth Nic.* I, 6. Il termine «logos» viene qui interpretato come «linguaggio» secondo la lettura proposta da Franco Lo Piparo, in *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Bari, Laterza, 2005.

che coinvolgono anche l'idea di un'economia come forma «moderna» di pensiero del *telos*. Linguaggio ed economia, in un certo senso andranno difficilmente d'accordo. La constatazione di fallimento della lingua come strumento di comunicazione fatta da Freud fin dalle sue prime ricerche sulle nevrosi raggiungerà così le conclusioni di Marx sull'impossibilità di un'economia politica che abbia lo statuto di una scienza. Ambedue distruggeranno le fondamenta su cui poggiano il paradigma aristotelico e i suoi moderni *avatar* economici.

Così come l'attesta Lacan, il punto di unione tra il marxismo e la psicanalisi non è la critica di un potere «repressivo» e la liberazione della soddisfazione libidinale in un'economia che libera le possibilità di godimento superando le attuali frustrazioni. Al contrario, è nella critica di un'economia fondata sull'equilibrio delle necessità e delle soddisfazioni e che ignora attivamente i conflitti che la sottendono che il marxismo e la psicanalisi si ritroveranno insieme al di là di ogni tentazione «revisionista» e normalizzatrice. Il vero scandalo del marxismo e quello della psicanalisi sono in un certo modo coincidenti nella misura in cui ambedue rimettono in questione aspetti fondamentali dell'ordine capitalista e del discorso liberale nel quale questo ordine si iscrive. Il soggetto trasparente, razionale, unito e responsabile sarà rivisto dalla psicoanalisi come un soggetto diviso, senza unità né trasparenza ed in grande misura anche evanescente. Questo soggetto non potrà più corrispondere senza conflitti al soggetto del bisogno mercantile né a quello della «scelta razionale». Da parte sua, la critica marxiana dell'economia politica risalterà il fatto che il valore è indissociabile dal plusvalore, quindi, dallo sfruttamento, ponendo così in questione il «dolce commercio» fondato sullo scambio di valori uguali ed esponendo la base politica, persino violenta, dell'economia. In questo senso, la critica marxiana dell'economia politica, contrariamente al pregiudizio corrente, rimette sui suoi piedi politici un'economia sorretta, fin dai suoi inizi fisiocratici, da un programma di neutralizzazione e di liquidazione del politico. Lo stesso accade col famoso «determinismo sessuale» attribuito a Freud. Se da Marx il determinismo economico fallisce necessariamente poiché l'economia non può essere oggetto di una teoria coerente, da Freud, la sessualità non può essere la base di nessun determinismo, nella misura in cui, per ragioni d'ordine strutturale spesso ricordate e sviluppate da Jacques Lacan, un discorso coerente sulla sessualità non è possibile: «non c'è rapporto sessuale» («*il n'y a pas de rapport sexuel*»).

In questo senso, capiamo che il sottotitolo del Capitale di Marx, *Kritik der politischen Ökonomie*, «Critica dell'economia politica», va preso sul serio, cioè in un senso non meno radicale della critica kantiana della ragione pura, la *Kritik der reinen Vernunft*. Non soltanto ritroveremo nel sottotitolo dell'opera magna di Marx l'eco del titolo kantiano, ma anche l'intento delle due opere sarà analogo, poiché l'operazione di destituzione epistemologica che Kant farà subire alla metafisica si ripeterà nell'opera marxiana nei confronti dell'economia politica. Nei due casi quello che è negato è rispettivamente la pertinenza scientifica di un discorso metafisico sull'essere e di un discorso economico sulla ricchezza. Ambedue i discorsi sono resi impossibili dalla contraddizione che li attraversa: le antinomie della ragione pura da Kant o la lotta di classe e lo sfruttamento da Marx.

2. L'impossibile economia freudiana

Sappiamo che la scoperta dell'inconscio da parte di Freud è indissociabile dall'eziologia sessuale delle nevrosi: «Eziologia sessuale, dunque, in tutti i casi di nevrosi: ma nelle nevrasenien essa è di tipo attuale; nelle psiconevrosi, i fattori sono di natura infantile [...]»⁵. La descrizione

5 S. Freud, *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in S. Freud, *Opere II*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986, p. 402.

di quest'eziologia è anzitutto il risultato di una constatazione: nel resoconto delle dichiarazioni dei pazienti ritorna nella maggior parte dei casi un'allusione ad un traumatismo sessuale infantile spesso associato con la figura del padre. La spiegazione degli effetti di questo traumatismo si farà in un primo tempo attraverso una rappresentazione di ciò che Freud chiama *l'apparato psichico*. Si tratta di un sistema d'interazione e di trasmissione delle *cariche energetiche* tra diverse reti di neuroni che ha per scopo lo stabilimento o il ristabilimento di *un punto d'equilibrio o di omeostasi*. Sul modello dei modi di circolazione e d'interazione che l'economia di Quesnay cercava di studiare nell'organismo umano o negli stati, il sistema neuronale descritto da Freud nelle sue lettere a Fliess ed in particolare nel suo manoscritto *Progetto di una psicologia* dipende da un punto di vista fondato sull'economia o più concretamente, sull'economia animale. Così, fin dall'inizio di questo manoscritto Freud darà all'opera lo scopo seguente: «dare una psicologia che sia una scienza naturale, ossia rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili, al fine di renderli chiari e incontestabili. Due le idee principali: 1. di considerare come ciò che distingue l'attività dalla quiete una quantità (Q), soggetta alle leggi generali del movimento; 2. di considerare i neuroni come le particelle materiali»⁶. Tutto il dispositivo è soggetto al principio d'inerzia, imponendosi così una distinzione fra due tipi di neuroni, i motori ed i sensibili. Il dispositivo è complessivamente destinato a compensare la ricezione di quantità Q tramite la loro scarica.

La nevrosi vi è spiegata come il risultato di un sovraccarico del sistema che non riesce a essere compensata da una scarica equivalente. La cura sarebbe così un ristabilimento dell'equilibrio omeostatico. Se la causa principale della nevrosi è il fatto che, per ragioni di repressione morale o culturale, gli individui si dedicano a pratiche sessuali «non naturali», la soluzione di questo problema sarà una generalizzazione dell'accesso al coito come pratica sessuale «normale». Così, nel manoscritto B inviato a Fliess l'8 febbraio 1893, Freud sosterrà che

l'unico sistema sarebbe autorizzare il libero rapporto sessuale fra la gioventù maschile e le ragazze in stato libero (*Mädchen freien Standes*): ma a ciò si potrebbe ricorrere solo se vi fossero metodi anticoncezionali innocui. Altrimenti le alternative sono: onanismo, nevrastenia nel maschio, isteronevrastenia nella femmina; o sifilide nel maschio, sifilide nella prossima generazione, gonorrea nel maschio, gonorrea e sterilità nella femmina.

Un compito fondamentale per la prevenzione delle nevrosi è dunque attribuito alla contraccezione. E Freud prosegue:

per mancanza di tale soluzione, la società sembra condannata a essere vittima di nevrosi incurabili che riducono al minimo le gioie della vita, distruggono le relazioni coniugali e portano una rovinosa eredità alla generazione futura [...]. Si pone così per il medico un problema la cui soluzione merita tutti i suoi sforzi⁷.

Un po' più di un secolo dopo, possiamo costatare dove stiamo quanto alla prevenzione delle nevrosi, una volta che la contraccezione si è generalizzata – almeno nel primo mondo – e che la rivoluzione sessuale ha eliminato molte barriere alle relazioni sessuali. Ci troviamo così nel 1893 a confronto con un Freud che, sotto alcuni aspetti, evoca da vicino gli appelli alla liberazione sessuale di un Herbert Marcuse⁸ o anche di Wilhelm Reich. Si tratta di un «Freud prima di

6 S. Freud, *Progetto di una Psicologia (Entwurf)*, in S. Freud, *Opere II* cit., p. 201.

7 S. Freud, *Lettere a Fliess (1887-1904)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986, p. 62.

8 Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964, p. 65: «Secondo la concezione freudiana, l'equiparazione di libertà e felicità, repressa dalla coscienza, è conservata nell'inconscio. La sua verità, benché

Freud», un Freud prima della «coupure» che presagisce la regressione teorica sia del marxismo che della psicoanalisi che rappresenterà il «freudomarxismo».

Nonostante il preteso scandalo morale di questo appello al piacere sessuale, quello che nella teoria freudiana sarà veramente inassimilabile dal discorso dominante non sarà questo approccio iniziale della sessualità in termini economici, ma, al contrario, la dimostrazione dell'impossibilità di tale approccio. È nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905 che la sua posizione diventerà particolarmente chiara. L'idea direttrice del primo dei tre saggi è la continuità nel ambito della sessualità fra il normale ed il patologico o l'aberrante. La sessualità umana non è né quanto al suo oggetto né quanto al suo scopo un ambito naturale dove dei «bisogni» ricercerebbero una soddisfazione in un oggetto ed una pratica (uno scopo). Sotto quest'aspetto non ci sono differenze tra il «normale» ed il «patologico». La sessualità detta «normale» non deve meno essere oggetto di spiegazione che le forme «aberranti». Nei termini di Freud:

Alla psicoanalisi l'indipendenza della scelta oggettuale dal sesso dell'oggetto, la ugualmente libera disponibilità di oggetti femminili e maschili come la si può osservare nell'età infantile in condizioni primitive e negli antichi tempi storici, appare piuttosto come l'elemento originario dal quale si sviluppano, mediante limitazione in un senso o nell'altro, sia il tipo normale che quello invertito. Nel senso della psicoanalisi, dunque, anche l'interesse sessuale esclusivo dell'uomo per la donna è un problema che ha bisogno di essere chiarito e niente affatto una cosa ovvia da attribuire a un'attrazione fondamentalmente chimica⁹.

Non si può dunque più concepire la sessualità come uno spazio di incontro tra l'offerta e la domanda poiché questi due termini sono perfettamente indefiniti. Non esiste nell'ambito sessuale un valore d'uso che servirebbe da base per gli scambi. Nessuna utopia, dunque, di un ritorno al paradiso perduto della soddisfazione piena ed immediata, un'utopia di un valore d'uso del sesso.

Questa non naturalità della sessualità umana entrerà in conflitto coi *due principi* che disciplinano il corso degli eventi psichici per spiegare fatti che non possono in alcun modo interpretarsi secondo il binomio bisogno-soddisfazione. Il *principio di piacere* è il principio che regola il processo primario con il quale lo psichismo si sbarazza delle sovraccariche d'energia tramite un movimento di rifiuto o di evitamento della sorgente d'eccitazione. Il *principio di realtà* esige da parte sua il riconoscimento cosciente di una realtà esterna non subordinata al principio di piacere. Questo riconoscimento permette di modificare questa realtà in un senso favorevole all'individuo tramite un'azione di trasformazione del suo ambiente. Ora questa azione, dovrà subire dal proprio ambiente delle costrizioni e dei fastidi, anche se il dispiacere accettato ha lo scopo di ottenere un piacere ulteriore. Ciò che è da notare a questo livello è che il principio di realtà, lungi dall'opporci radicalmente al principio di piacere, ne è piuttosto uno strumento. In questa posizione principalmente economica, gli scopi sono sempre definiti dal principio di piacere e lo sono in termini d'equilibrio, omeostasi. L'opera ulteriore di Freud ci mostrerà come questa logica binaria e strumentale dovrà essere superata introducendo oltre al principio di piacere una pulsione che non sarebbe più traducibile nei suoi termini: la pulsione di morte (*Todestrieb*). L'impossibilità di applicare ai sogni a contenuto traumatico come quelli delle vittime di nevrosi

riflutata da quest'ultimo, continua a preoccupare la psiche; quest'ultima conserva il ricordo di fasi passate della vita individuale, nella quale era stata realizzata una soddisfazione integrale. E il passato continua a far valere le proprie esigenze verso il futuro: e fa nascere il desiderio di un paradiso ri-creato in base alle conquiste della civiltà».

9 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere IV*, Torino, Bollati Boringhieri, 1970, p. 460 nota 1 (aggiunta nel 1914).

di guerra la norma economica che disciplina l'interpretazione dei sogni, cioè, l'idea del sogno come realizzazione allucinatoria di un desiderio, o il problema «economico» del masochismo costringeranno Freud a sollecitare accanto alle pulsioni di vita ed in una relazione d'intreccio complesso con queste, l'azione di un *Todestrieb*, una pulsione di morte.

3. Dalla pulsione di morte ai quattro discorsi

La pulsione di morte sarà strettamente collegata al destino sessuale e sessuato dell'animale parlante, essa esprimerà la separazione definitiva dell'umano rispetto a qualsiasi forma di istinto, nella misura in cui l'istinto è un certo sapere al servizio della vita e della soddisfazione dei bisogni che vi riguardano. Come affermato da Lacan:

Nell'uso popolare, l'idea di istinto è proprio l'idea di un sapere, di un sapere di cui non si è in grado di dire ciò che vuol dire, ma che è supposto avere come risultato, e non senza ragione, il fatto che la vita sussista. Se invece diamo un senso a ciò che Freud enuncia del principio di piacere come essenziale al funzionamento della vita, e cioè che è quello in cui la tensione si mantiene più bassa, non è forse dire già ciò che il seguito del suo discorso dimostra come essergli imposto? Vale a dire la pulsione di morte¹⁰.

Istinto, principio di piacere e pulsione di morte si trovano così, per quanto riguarda l'*animal loquens*, annodati intorno alla pulsione di morte e sotto la sua egemonia. In questo senso, ogni pulsione sarà per Lacan una manifestazione della pulsione di morte. Ma questa egemonia della pulsione di morte esprime soprattutto la perdita primordiale che strappa l'uomo all'ambito di ciò che è semplicemente vivo, separandolo definitivamente dall'ordine dell'istinto e limita l'effetto distruttivo di una pulsione di morte che cerca il libero godimento.

Questa perdita è legata al fatto che l'ingresso nell'ordine della lingua si fa al prezzo della castrazione. Solo infatti la perdita della soddisfazione originaria legata alla madre imporrà e permetterà allo stesso tempo la sostituzione dell'ordine naturale del bisogno che può soddisfarsi tramite il principio di piacere, da quello propriamente umano della domanda e del desiderio. Quello che veniva dato immediatamente nel rapporto con la madre, oramai solo si otterrà – in parte – tramite una domanda, cioè un atto interno all'ordine linguistico che, per Lacan è precipuamente l'ordine del significante. Nell'ordine del significante, cioè nella materialità dell'ordine linguistico, la domanda che si rivolge all'altro raggiungerà – in modo solo parziale e comunque equivoco – il suo scopo soltanto al prezzo della perdita – ogni volta rinnovata – dell'oggetto di soddisfazione immediata. A questo oggetto l'essere parlante deve definitivamente rinunciare per entrare nel campo del significante, nel campo del linguaggio e dell'umanità.

È, infatti, la risoluzione dell'Edipo quello che consentirà ed imporrà simultaneamente attraverso la castrazione – che è la rinuncia alla soddisfazione immediata supposta nella relazione alla madre – l'ingresso dell'individuo umano nell'ambito del linguaggio. Ora quest'individuo, come soggetto, avrà perso entrando nel campo del linguaggio la propria immaginaria integrità: sarà oramai un soggetto diviso, ciò che Lacan noterà nel suo matema con il carattere S barrato: \$, nel quale è la barra del significante a dividere il soggetto.

Contemporaneamente questa castrazione avrà anche una conseguenza positiva poiché libererà il soggetto dal pericolo mortale che rappresenta per lui il desiderio della madre:

10 J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII* cit., p. 9.

il desiderio della madre non è qualcosa che si possa sopportare così, qualcosa che vi sia indifferente. Provoca sempre dei danni. Un grosso coccodrillo nella cui bocca vi trovate – questo è la madre. Non si sa cosa potrebbe all'improvviso venirla in mente, ad esempio di chiudere le fauci. Ecco cos'è il desiderio della madre¹¹.

Non c'è uscita fuori il desiderio della madre che non sia fondata sulla metafora paterna, cioè sulla sostituzione del nome del padre come significante al reale del godimento materno. È il fallo, ciò che alla madre manca e che il padre è supposto avere quello che impedirà al piccolo umano di essere divorato: «C'è un mattarello, in pietra, certamente, che è là in potenza al livello della trappola, e questo la ritiene, l'incasta. È ciò che si chiama il fallo. È il mattarello che vi mette al riparo se, di colpo, la trappola si richiude». Così, la scoperta della mancanza del fallo della madre e la sua contemporanea riconoscenza nel padre instaureranno l'ordine significante, determinando l'ingresso del piccolo umano nel linguaggio.

Il soggetto, al riparo dal godimento immediato è dunque in grado di desiderare e di esprimere una domanda. Questa domanda si iscriverà nella catena significante, passerà necessariamente attraverso il linguaggio diventando desiderio. Il significante sarà a sua volta in questo contesto «quello che rappresenta un soggetto presso un altro significante». Il soggetto lacaniano esisterà dunque soltanto come insufficientemente rappresentato da un significante che ne tiene il posto, mostrandosi solo in modo evanescente, come soggetto dell'inconscio nell'intervallo fra due significanti. Il soggetto esiste dunque fra la sua rappresentanza nella catena dei significanti e un eccesso, proprio quella mancanza risultante della castrazione che è contemporaneamente irrinunciabile e irrappresentabile.

4. I quattro discorsi

Ora, questa (fallita) rappresentanza si iscrive sempre in forme determinate che mostrano sia la forma che l'insufficienza della rappresentanza:

Vi sono strutture – non le sapremo designare diversamente – adatte a caratterizzare ciò che è ricavabile da quell'*in forma di*, sul quale l'anno scorso mi sono permesso di sottolineare un impiego particolare, ovvero ciò che avviene in conseguenza della relazione fondamentale, quella che definisco da un significante a un altro significante. Da cui risulta l'emergenza di ciò che chiamiamo soggetto – a partire del significante che, all'occorrenza, funziona come ciò che rappresenta questo soggetto presso un altro significante¹².

Queste strutture direttamente correlate al desiderio Lacan le chiamerà dei «discorsi». Lacan ne riconosce quattro: il discorso del padrone, il discorso dell'isterica, il discorso dell'analista ed il discorso dell'università. Questi quattro discorsi saranno centrali nell'esposizione e la critica che farà Lacan della teoria marxista del plusvalore.

Indichiamo brevemente quali sono.

Questi discorsi sono delle vere e proprie macchine. Bisogna indicare come funzionano. Hanno quattro posizioni (quattro piedi) e quattro elementi. Vediamo prima le posizioni del tetrapodo. Ci sono quattro posti, due sopra e due sotto divisi da una linea, la linea del significante. Sopra, sul primo livello incontreremo il desiderio a sinistra, e l'Altro (a destra). Come dice La-

11 J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII* cit., pp. 136-137.

12 J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII* cit., p. 5.

can, si tratta qua sempre di desiderio e di desiderio visto come desiderio dell'Altro, cioè sempre espresso all'interno dell'ordine significante. Sotto troveremo, a sinistra la verità e a destra la perdita. Possiamo dunque scrivere la struttura di un discorso così:

Desiderio	Altro
Verità	Perdita

Il tetrapodo è inoltre una machinetta rotatoria che funziona come un sistema a *feedback*: il desiderio si rivolge all'Altro (al tesoro dei significanti) ricercando l'oggetto mancante e in risposta ottiene solo un significante che non corrisponde all'oggetto. Questo risultato ci ricolloca nella verità, cioè nel luogo della mancanza che muove il desiderio.

Questi quattro luoghi astratti saranno occupati da quattro elementi mobili:

S1 (il significante padrone)	S2 (l'Altro o il tesoro dei significanti)
\$ (il soggetto diviso)	a (l'oggetto piccolo a, <i>petit a</i> , l'eccedenza nei confronti del significante che è vista come prodotto o come perdita).

Abbiamo così, quando c'è una corrispondenza biunivoca fra i quattro luoghi e i quattro elementi menzionati, il discorso del padrone, *le discours du maître*. Il discorso del padrone è un discorso dello sfruttamento, nel quale il significante padrone S1 si rivolge a S2 (gli altri significanti) per fargli produrre quello che a lui, il padrone, manca, ma che non conosce: il padrone non sa che cosa vuole, lui si limita a ordinare ai lavoratori di fare i loro compiti, e a consumarne il prodotto. Il sapere degli altri (lavoratori) genererà un prodotto, un eccedente, qualcosa che non è presente nella catena significante S1 S2. Il risultato del processo è che il padrone rimane insoddisfatto. Lui cercava il desiderio dell'Altro e ne può soltanto ottenere un prodotto. Il desiderio dell'Altro rimarrà irraggiungibile per il padrone, che può solo rivolgersi all'Altro come schiavo, come cosa. La verità del padrone sarà quella di un soggetto diviso fra i significanti e una mancanza che gli suggerisce. Dunque, non giungendo a uno scopo, il processo si rimette in moto indefinitamente.

Ma l'unico movimento del tetrapodo non è solo l'eterno ritorno di quello che non è nemmeno lo stesso. Ce n'è un altro nel quale i quattro elementi cambiano posizione e, girando sui quattro posti inizialmente definiti, producono:

girando di un posto verso destra, il discorso dell'isterica:

\$	S1
a	S2

girando nuovamente di un posto verso destra, il discorso dell'analista:

a	\$
S2	S1

e tramite un ultimo giro a destra, il discorso dell'università:

S2	a
S1	\$

Tenteremo solo di fare un abbozzo di questo movimento degli elementi sulle quattro posizioni. Si può riconoscere che il discorso dell'isterica è una reazione a quello del padrone. Qui il soggetto diviso si mette in posizione di padronanza nei confronti del significante padrone che occupa la posizione dell'Altro. L'isterica richiede al padrone di riconoscere quello che lei vuole. Il padrone produrrà dei significanti (S2), ma questi falliranno sempre a determinare cosa vuole la donna (*que veut la femme*). Il godimento femminile rimane così inafferrabile dal linguaggio: perciò la verità dell'isterica sarà l'oggetto a, l'oggetto irrimediabilmente perduto.

Il discorso dell'analista corrisponde storicamente alla posizione dell'analista nei confronti del soggetto isterico diviso da un oscuro godimento. L'analista che si pone come eccedente, come fuori catena significante apre all'analizzante (\$), tramite il suo silenzio, lo spazio nel quale può produrre il significante padrone, nella fattispecie, il nome del padre che indica l'ingresso nell'ordine del significante. La verità dell'analista, risultante di questo processo è un sapere, un tesoro di significanti che non appare mai in un modo esplicito nel suo rapporto all'analizzante ma che l'analizzante contribuisce a produrre. Se questo sapere venisse a farsi palese, avremmo il discorso dell'università, nel quale il sapere occupa il posto del potere, del padrone e, rivolgendosi a degli individui senza qualità (gli studenti o gli amministrati) ne produce la divisione. Questo sapere comunque nasconde un potere, poiché la sua verità sarà il significante padrone. Per Lacan, il discorso dell'università non corrisponde solo all'istituzione che ha questo nome, ma anche a forme di potere che hanno la pretesa di fondarsi sul sapere come il socialismo sovietico o in un modo più generale, le società burocratiche chiamate dalla scuola di Francoforte, «società amministrate». Infatti un nuovo giro a destra del discorso dell'università riproduce... il discorso del padrone.

Non possiamo qui giocare con tutte le possibilità dei discorsi lacaniani, ci basterà indicare che nella conferenza di Milano del 1972 Lacan proporrà un quinto discorso che rappresenta proprio una torsione del discorso del padrone: si tratta del discorso del capitalista la cui struttura sarà:

\$	S2
S1	a

Dove il soggetto diviso promosso al posto di comando – come nel discorso dell'isterica – chiede alla scienza – tesoro dei significanti – di produrre quello che può essere in grado di colmare la sua divisione, ma questa produzione sarà sempre insoddisfacente, non essendo rappresentabile nel ordine del significante. Quello che, invece, non va dimenticato è che la verità di questo soggetto diviso non è altro che il significante padrone, cioè che sotto il mercato e il potere del capitalismo di consumo c'è sempre il potere sovrano che ne riproduce le condizioni. Chi rifiutando il padrone classico cerca rifugio nel discorso liberale e/o libertario del desiderio libero e del mercato libero destinato a soddisfarlo, si ritrova il padrone come verità della propria posizione.

4. Marx inventa il sintomo, poi lo dimentica

Ma ritorniamo al discorso del padrone. A proposito del discorso del padrone Lacan riconoscerà in Marx simultaneamente l'inventore del sintomo ed il fondatore del capitalismo. Il discorso del padrone è il discorso originario. Rappresenta in certo modo una formalizzazione della dialettica hegeliana del signore e del servo. I posti rispettivi del padrone e dello schiavo vi sono tenuti da due significanti S1 e S2. S1 è il significante padrone, quello che rappresenta un

soggetto per un altro significante. S2 è il tesoro dei significanti, l'insieme dei significanti che costituisce il grande Altro cui si rivolge la domanda. Ora questa domanda che si esprime come comando, come comando del padrone rivolto allo schiavo e al suo sapere sbocca da Hegel, attraverso il lavoro dello schiavo nello sviluppo della cultura e nel sapere assoluto. L'astuzia della storia trasforma dunque il padrone nel «magnifico cornuto» (*cocu magnifique*) che avrà creato le condizioni del proprio scioglimento nell'universalità dello Stato e nel sapere assoluto. Lacan riconosce in Marx il primo che osa sfidare questa economia hegeliana, questa astuzia della ragione, questa mano invisibile dell'economia che farà in modo che la sovranità del padrone si dissipi nei propri effetti. Marx ha scoperto che la domanda del padrone genera non un equivalente di ciò che il padrone avrebbe chiesto, ma un'eccedente, un più di godere, un plusvalore.

Questo si scriverà:

S1	S2
\$	a

Il padrone aveva rinunciato alla vita concedendone il godimento al lavoratore. Il lavoratore, invece a questo godimento non aveva rinunciato e possiede perciò un sapere sulla vita che gli consente di gestire, di limitare il godimento. questo sapere che il padrone non ha permette la vita al di qua della pulsione di morte. Ora questo sapere genera una produzione: ciò che il padrone non chiede, quello che deve necessariamente cadere della sua domanda come un'eccedente impossibile di godimento: ciò che gli mancherà sempre come padrone ma che si accumulerà come capitale. L'oggetto a (*petit a*) è tanto una produzione quanto un resto. In termini marxiani questo va secondo noi interpretato nei termini del *Capitale* come il fatto che *il plusvalore viene prodotto all'interno della circolazione e fuori di essa*:

Dunque è impossibile che dalla circolazione scaturisca capitale; ed è altrettanto impossibile che esso non scaturisca dalla circolazione. Deve necessariamente scaturire in essa, ed insieme non in essa [*muss in der Zirkulationssphäre und muss nicht in der Zirkulationssphäre vorgehn*]¹³.

Marx sarebbe in questa misura, per Lacan, l'inventore del sintomo come eccezione: «responsabile della nozione di sintomo è Marx»¹⁴. Marx scopre che «la dimensione del sintomo è che *parla*. *Parla* anche a chi non sa intendere. Non *dice* tutto, nemmeno a intendere sa»¹⁵. Il sintomo è questa verità che si dice sempre a metà, che non si esprime mai tutta, perchè implica sempre una perdita, un vuoto nell'ordine del significante. Questo buco nero è quello che Marx aveva individuato nell'economia politica con la sua teoria dello sfruttamento e che Freud ritroverà nella sua teoria del sintomo. Questo aspetto di cui l'idea hegeliana della produzione del sapere assoluto non tiene conto configura il plusvalore come eccezione: ciò che è contemporaneamente dentro e fuori della circolazione, dentro e fuori l'ordine del significante. Non un semplice essere al di là, ma una vera e propria inclusione esclusiva.

Ora il fatto che il discorso del padrone nei suoi due piani configuri la topologia dello spazio d'eccezione nel quale si produce il plusvalore ha per effetto che la verità del padrone sia l'S sbarrato (\$), il soggetto diviso, diviso per la mancanza che si produce e si riproduce nella reiterazione di questo discorso. Il segreto di qualsiasi pretesa di fondare il legame sociale come

13 K. Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 198.

14 J. Lacan *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* (1971), Torino, Einaudi, 2010, p. 154.

15 Ivi, p. 18.

un'economia si trova in questo discorso del padrone che mostra nel suo piano inferiore ciò che Marx ha descritto dello sfruttamento. Uno sfruttamento che espropria il lavoratore del surplus di godimento mentre lo fa contemporaneamente lavorare attorno al godimento usando e sviluppando il proprio sapere. Questo surplus di godimento non può soddisfare il padrone che, lui, continua a non sapere ciò che vuole mentre si appropria del plusgodere e l'accumula come capitale. La possibilità di una economia o anche di una teodicea che giustifichi lo sfruttamento con la costituzione progressiva della cultura e del sapere assoluto è resa vana da Marx. Un'economia/teodicea storica è possibile quando si rimane in una dialettica del significante. Quando entrano in gioco il sintomo e l'eccezione, cioè lo sfruttamento e la sua radicale irrazionalità, non esiste più la possibilità di ritrovare una totalità pacificata e razionale.

Ma esiste in Marx una tendenza alla ricaduta nell'economia tramite una contabilizzazione del plusvalore, di una trasformazione del più di godere in una conoscenza formalizzata, economica:

Marx, il plusvalore che la sua forbice, staccandolo, restituisce al discorso del capitale, è il prezzo necessario per negare come me che un discorso possa pacificarsi in un metalinguaggio (il formalismo hegeliano appunto), ma questo prezzo l'ha pagato riducendosi a seguire il discorso ingenuo del capitalista in ascendente, e con la vita d'inferno che se n'è data¹⁶.

Marx avrebbe scoperto il sintomo, ma l'avrebbe subito nascosto attraverso il metalinguaggio dell'economia:

Se per il suo accanimento nel castrarsi non avesse contabilizzato questo più-di-godere, se non ne avesse fatto plusvalore, in altri termini se non avesse fondato il capitalismo, Marx si sarebbe accorto che il plusvalore è il più-di-godere¹⁷.

È proprio la contabilizzazione del plusvalore in denaro ciò che la restituisce nell'ordine significativo e ripropone il mito illuministico della cultura e del sapere assoluto frutti del lavoro e anche di una economia – capitalista o socialista – che funziona nell'interesse di tutti.

Esistono dunque per Lacan due Marx: un Marx che critica l'economia politica in modo radicale e decisivo rilevando l'eccezione che costituisce lo sfruttamento nell'ordine del valore e della sua circolazione e esibendo il ruolo del padrone in questa operazione ed un altro Marx fondatore del capitalismo, di un capitalismo, che sul modello del socialismo si scrive in termini economici come un discorso dell'università – discorso in questo caso dell'economia politica – da cui il padrone si sarebbe ritirato in favore di un sapere:

S2	a
S1	\$

In questo modello è il partito come intellettuale collettivo che si trova al posto di comando in nome della scienza, dell'economia o del socialismo scientifico. L'interlocutore di questo sapere/potere è l'individuo senza qualità, il lavoratore privo del proprio sapere che in questo dispositivo produce la propria divisione come soggetto.

Girando il discorso del padrone in un altro modo, invertendo gli elementi della prima colonna ci troviamo dinanzi al discorso del capitalista.

¹⁶ J. Lacan, *Radiofonia. Televisione*, Torino, Einaudi, 1982, p. 39.

¹⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII* cit., p. 130.

\$
S1

S2
a

Di tutto ciò Lacan dirà, nella sua conferenza all'università di Milano del 1972: «una piccolissima inversione fra l'S1 e l'\$.... che è il soggetto... ciò basta perché funzioni senza difficoltà, non può funzionare meglio, ma giustamente è troppo veloce, si consuma, si consuma tanto bene da logorarsi [*ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume*]». Dietro il consumo c'è dunque una pericolosa manifestazione della pulsione di morte, questa volta liberata di ogni limite di civiltà, poiché il soggetto diviso, il soggetto della mancanza si rivolge direttamente alla tecnoscienza nello scopo impossibile di ritrovare la propria integrità, il pieno godimento. Ma per fare questo, deve ignorare la mediazione paterna, il nome del padre (S1).

Questo discorso è doppiamente pertinente in sede psicoanalitica come critica delle psicologie dell'ego che invitano al consumo e a la propria soddisfazione offrendo delle «soluzioni» alla divisione del soggetto, ma serve anche in sede di critica dell'economia politica come dimostrazione che il fatto di nascondere il padrone sotto la dinamica del mercato (spinta dalla mancanza intrinseca al soggetto diviso) non elimina il padrone, anzi può renderne il potere più efficace. Si tratta del dispotismo fondato sulla libertà che Foucault riconosce nel dispositivo di governo liberale.

Il discorso del capitalista rappresenta un appello diretto al godimento senza limiti che mette al primo piano la pulsione di morte, la volontà di trovare una piena soddisfazione in una forma definitiva di omeostasi. Questo discorso trasformerà il padrone nella verità che si esprime nella domanda. Si tratta di un padrone di un nuovo genere, senza limiti, che Lacan identificherà nell'imperialismo e che oggi possiamo identificare nel capitale globalizzato e nel suo Impero. Il discorso del capitalista sarebbe forse il matema lacaniano della kojeviana fine della storia nell'omeostasi economica. Ma non dobbiamo dimenticare che questo matema ne rileva anche l'impossibilità.

L'ARTICOLAZIONE DELL'IDEOLOGICO E DELL'INCONSCIO IN ALTHUSSER

DI VITTORIO MORFINO

1. «L'ideologia è eterna come l'inconscio»

In *Ideologia ed apparati ideologici di Stato* Althusser propone una teoria dell'ideologia costruita esplicitamente con dei materiali esterni alla tradizione marxista e provenienti in particolare da Spinoza e da Freud. Tuttavia, se il riferimento a Spinoza ed al suo «materialismo dell'immaginario» risulta estremamente chiaro sia in se stesso, sia nella contrapposizione con il concetto di ideologia marxiano, il riferimento a Freud rimane invece più vago ed ambiguo: «l'ideologia è eterna come l'inconscio» è probabilmente una delle affermazioni althusseriane che più colpiscono del saggio e certo tra le più citate, affermazione che sembra tuttavia più alludere ad una relazione teorica tra ideologia e inconscio che concettualizzarla.

Ma facciamo un passo indietro e ricostruiamo in modo sintetico la proposta teorica althusseriana. Il concetto marxiano che Althusser pone alla base della propria teoria dell'ideologia è il concetto di riproduzione:

Come diceva Marx – scrive Althusser – anche un bambino sa che una formazione sociale che non riproduca le condizioni della produzione nello stesso tempo in cui produce non sopravviverà neanche un anno. La condizione ultima della produzione è la riproduzione delle condizioni della produzione, che può essere «semplice» (riproducendo solo le condizioni della produzione anteriore) o «allargata» (estendendole)¹.

Dunque il processo di produzione in una determinata formazione sociale deve essere pensato dal punto di vista della riproduzione, riproduzione allo stesso tempo delle forze produttive e dei rapporti di produzione, cioè delle condizioni della sua produzione. Ora, per quanto riguarda la riproduzione delle condizioni materiali della produzione, cioè la riproduzione dei mezzi di produzione, Althusser non fa che rinviare al Marx del secondo libro del *Capitale*, cioè alla teoria «dei rapporti di circolazione del capitale tra il Settore I (produzione dei mezzi di produzione) e il Settore II (produzione dei mezzi di consumo)»².

L'apporto specifico althusseriano riguarda la riproduzione della forza-lavoro: se Marx ha mostrato come il salario costituisca, nello scambio capitalistico, il minimo necessario alla riproduzione della forza lavoro, cioè «il necessario per vivere in un alloggio, vestirsi, nutrirsi, in breve per essere in grado di ripresentarsi l'indomani – ogni domani che Dio manda – allo sportello dell'impresa», determinato non «dai soli bisogni di un minimo vitale 'biologico', ma dai bisogni di un minimo storico (Marx notava: *ci vuole la birra per gli operai inglesi e il*

1 L. Althusser, «Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», in *Penser Althusser*, Paris, Les Temps des Cerises, 2006, p. 93, tr. it. in *Freud e Lacan*, tr. it. a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 65 (dove mi è parso necessario, ho leggermente modificato la traduzione).

2 Ivi, p. 95, tr. it. cit., p. 68.

vino per i proletari francesi)»³, Althusser sottolinea come «non sia sufficiente [...] assicurare alla forza-lavoro le condizioni materiali della sua riproduzione perché essa sia riprodotta come forza-lavoro»:

Lo sviluppo delle forze produttive e il tipo di unità storicamente costitutivo delle forze produttive ad un dato momento producono questo risultato: che la forza-lavoro deve essere differenziate qualificata e quindi riprodotta come tale. Differentemente: secondo le esigenze della divisione sociale-tecnica del lavoro, nei suoi «posti» e «impieghi» diversi. Orbene, come viene assicurata, in regime capitalista, questa riproduzione della qualificazione (differenziata) della forza-lavoro? A differenza di quanto avviene nelle formazioni sociali basate sulla schiavitù e sulla servitù, questa riproduzione della qualificazione della forza lavoro tende [...] ad essere assicurata non più «sul posto» (apprendistato nella produzione stessa), ma sempre più al di fuori della produzione: con il sistema scolastico capitalista e con altre istanze ed istituzioni⁴.

Dunque la forza lavoro deve essere riprodotta nella sua qualificazione. Ma non basta, e qui comincia il contributo althusseriano al concetto marxiano di riproduzione:

[...] la riproduzione della forza-lavoro richiede non soltanto una riproduzione della sua qualificazione, ma allo stesso tempo una riproduzione della sua sottomissione alle regole dell'ordine costituito, cioè una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante da parte degli operai e una riproduzione della capacità di maneggiare bene l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione al fine di assicurare anche 'per mezzo della parola' il predominio della classe dominante⁵.

Nell'individuazione del momento ideologico della riproduzione consiste il contributo fondamentale di Althusser al materialismo storico. Contributo che tuttavia non è semplice aggiunta, ma costringe ad un ripensamento della metafora dell'edificio, dell'articolazione della società in struttura e sovrastruttura (questa a sua volta articolata in differenti livelli). Scrive Althusser:

Ognuno può convincersi facilmente che questa rappresentazione della struttura di ogni società come di un edificio che comporta una base (struttura [*infrastructure*]), sulla quale sorgono i due «piani» della sovrastruttura, è una metafora, una metafora spaziale, più precisamente: quella di una topica. Come ogni metafora, questa metafora suggerisce, fa vedere qualcosa. Che cosa? Ebbene proprio questo: che i piani superiori non potrebbero «stare» (per aria) da soli, se non poggiassero appunto sulla loro base⁶.

Questa rappresentazione, che pure ha l'importante ruolo di indicare la determinazione in ultima istanza dell'economico sugli altri livelli, rimane tuttavia su un piano descrittivo:

Ci sembra auspicabile e possibile rappresentare le cose altrimenti. Intendiamoci bene: non ricusiamo affatto la metafora classica, perché è essa stessa che ci obbliga a superarla. E non la superiamo per respingerla come caduca. Vorremmo semplicemente tentare di pensare quello che ci dà nella forma di descrizione. Riteniamo che *a partire dalla riproduzione* è possibile e necessario pensare ciò che caratterizza l'essenziale dell'esistenza e la natura della sovrastruttura⁷.

3 Ivi, p. 96, tr. it. cit., pp. 68-69.

4 Ivi, p. 97, tr. it. cit., pp. 69-70.

5 Ivi, p. 98, tr. it. cit., p. 71.

6 Ivi, p. 100, tr. it. cit., pp. 72-73.

7 Ivi, p. 101, tr. it. cit., p. 74.

Proprio il punto di vista della riproduzione obbliga dunque a ripensare la metafora dell'edificio. È precisamente da questo punto di vista che Althusser aggiunge alla distinzione classica nella tradizione marxista tra potere di Stato e apparato di Stato, la distinzione tra apparato repressivo ed apparato ideologico:

[...] nessuna classe può detenere il potere di Stato in modo duraturo senza esercitare allo stesso tempo la sua egemonia sugli e negli apparati ideologici di Stato⁸.

Dal punto di vista della riproduzione, il secondo livello (il primo livello della sovrastruttura) entra nella riproduzione del primo (la base o struttura) attraverso il terzo (il secondo livello della sovrastruttura).

Tuttavia per pensare in questi termini, cioè dal punto di vista della riproduzione, è necessario forgiare un concetto di ideologia differente rispetto a quello marxiano, cioè all'ideologia intesa come pura illusione, «come costruzione immaginaria il cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno degli autori precedenti a Freud»:

Per questi autori, il sogno era il risultato puramente immaginario, cioè nullo, di «resti diurni», presentati secondo una composizione e un ordine arbitrario, talvolta anche «invertiti», in breve «in uno stato di disordine». Per loro, il sogno era il vuoto e il nulla immaginario [*l'imaginaire vide et nul*], messo insieme arbitrariamente [*bricolé*], ad occhi chiusi, con resti della sola realtà piena e positiva, quella del giorno. Questo è precisamente lo statuto della filosofia e dell'ideologia (perché la filosofia è l'ideologia per eccellenza) nella *Ideologia tedesca*. L'ideologia è allora per Marx una costruzione immaginaria [*un bricolage imaginaire*], un puro sogno, vuoto e vano, costituito dai «resti diurni» della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la propria esistenza⁹.

Per riassumere schematicamente la posizione marxiana, Althusser la sintetizza in due tesi: «1) l'ideologia non è nulla in quanto puro sogno [...]; l'ideologia non ha storia [nel senso] che non ha una *sua* storia»¹⁰. Ad esse oppone la sua propria concezione:

Credo [...] di poter sostenere, da una parte, che le ideologie hanno una propria storia [...]; e, dall'altra, credo di poter sostenere allo stesso tempo che l'ideologia in generale non ha storia, non in senso negativo (la sua storia è fuori di essa), ma in senso assolutamente positivo¹¹.

Affermare che l'ideologia non abbia storia in senso positivo significa affermare che essa è dotata di una struttura e di un funzionamento la cui realtà è «non-storica», «onnistorica», «immutabile». E qui di nuovo il parallelo con il sogno, questa volta in senso freudiano:

Per fornire qui un punto di riferimento teorico, riprendendo il nostro esempio del sogno, questa volta nell'accezione freudiana, dirò che la nostra tesi, l'ideologia non ha storia, può e deve [...] essere messa in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui l'*inconscio* è *eterno*, cioè non ha storia. Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna* proprio come l'*inconscio*. E aggiungerò che questo

8 Ivi, p. 110, tr. it. cit., p. 84.

9 Ivi, p. 121, tr. it. cit., p. 97.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, pp. 121-122, tr. it. cit., p. 98.

accostamento mi pare teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio ha rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale¹².

L'affermazione è celebre: l'ideologia è eterna come l'inconscio. Quel «come» istituisce un parallelo tra la struttura intemporale dell'ideologia e dell'inconscio, e questo permette ad Althusser di costruire una teoria dell'ideologia in generale così come Freud costruisce una teoria dell'inconscio in generale: questa teoria ruota, come è noto, intorno alle due tesi fondamentali secondo cui 1) nell'ideologia è rappresentato il rapporto immaginario degli individui con il sistema dei rapporti reali che governano la loro esistenza e 2) l'ideologia ha un'esistenza materiale nel senso che esiste sempre dentro un apparato, cioè dentro le pratiche e i riti che esso codifica. All'incrocio tra le due tesi, tesi del misconoscimento immaginario e tesi della materialità, detto in sintesi, Althusser pensa la struttura dell'ideologia in generale: l'interpellazione degli individui in quanto soggetti. Scrive Althusser:

L'ideologia interpella [...] gli individui in quanto soggetti. Dato che l'ideologia è eterna, dobbiamo [...] sopprimere la forma della temporalità, nella quale abbiamo rappresentato il funzionamento dell'ideologia, e dire: l'ideologia ha sempre-già interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti, e ci conduce necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre già-soggetti*. Gli individui sono dunque «astratti» riguardo ai soggetti che sono sempre-già¹³.

Come è noto, il funzionamento di questo meccanismo di interpellazione è garantito dalla struttura centrata e speculare, doppiamente speculare, dell'ideologia:

Constatiamo che la struttura di ogni ideologia, interpellando gli individui in quanto soggetti in nome di un Soggetto unico ed assoluto, è speculare, cioè fa avere loro una funzione di specchi, e *doppiamente* speculare: questo raddoppiamento speculare costituisce l'ideologia e assicura il suo funzionamento. Il che significa che ogni ideologia è *centrata*, che il Signore assoluto occupa il posto unico del Centro, e interpella intorno a sé l'infinità di individui in quanto soggetti, in un duplice rapporto speculare tale da *assoggettare* i soggetti al Soggetto, dando loro, nel Soggetto dove ogni soggetto può contemplare la propria immagine (presente e futura), la garanzia che è proprio di loro e di Lui che si tratta e che, visto che tutto avviene in Famiglia [...], «Dio vi *ricoscerà* i suoi», cioè coloro che avranno riconosciuto Dio e si saranno riconosciuti in lui, proprio costoro saranno salvati¹⁴.

Dunque, ponendosi dal punto di vista della riproduzione, Althusser abbandona la topica classica del materialismo storico: l'ideologia non è il piano alto dell'edificio nella forma rarefatta di idee, contrapposta alla realtà materiale dell'economico, ma ciò di cui è permeato l'economico stesso, o meglio ancora, ciò di cui esso è fatto, nella misura in cui garantisce, attraverso la sua struttura di misconoscimento/riconoscimento, il situarsi delle pratiche individuali dentro determinati rapporti di produzione, o, detto in modo più rigoroso, il costituire questi rapporti di produzione attraverso la «ritualizzazione» di queste pratiche stesse.

12 Ivi, p. 122, tr. it. cit., p. 98.

13 Ivi, p. 135, tr. it. cit., pp. 113-114.

14 Ivi, p. 139, tr. it. cit., p. 117.

2. Il parallelismo tra psicoanalisi e marxismo

Torniamo ora alla questione del rapporto tra ideologia e inconscio. Althusser sembra porre il rapporto nella forma di un parallelismo: «l'ideologia è eterna come l'inconscio». Entrambe sono strutture intemporalmente, di entrambe è dunque possibile costruire una teoria universale. Del resto, già in *Freud e Lacan* Althusser aveva stabilito un parallelismo tra la scoperta marxiana e la scoperta freudiana nello splendido passaggio che conclude l'articolo:

Dopo Copernico sappiamo che la terra non è il «centro» dell'universo. Dopo Marx sappiamo che il soggetto umano, l'io economico, politico o filosofico non è il «centro» della storia, e sappiamo anche, contro i filosofi illuministi e contro Hegel, che la storia non ha alcun «centro», ma possiede una struttura senza necessità di un «centro» se non nel misconoscimento ideologico [*méconnaissance ideologique*]. Freud a sua volta ci rivela che il soggetto reale, l'individuo nella sua specifica essenza, non ha l'aspetto di un ego centrato sull'«io», la «coscienza» o l'«esistenza» – sia essa l'esistenza del per-sé, del corpo-proprio, o del «comportamento» – che il soggetto umano è decentrato, costituito, da una struttura avente essa stessa un «centro» soltanto nel misconoscimento immaginario [*méconnaissance imaginaire*] dell'«io», cioè nelle formazioni ideologiche in cui si riconosce¹⁵.

E ancora, in un passaggio dell'«Oggetto del *Capitale*», in cui Althusser si propone di costruire una teoria marxista del tempo storico, troviamo un parallelo con la teoria freudiana: così come il tempo della produzione economica nel *Capitale* non può essere letto nella continuità del tempo della vita o degli orologi, poiché si tratta di un tempo complesso e non lineare, un tempo di tempi che deve essere costruito a partire dalle strutture proprie della produzione, dai diversi ritmi che scandiscono la produzione, la distribuzione e la circolazione, di un tempo essenzialmente invisibile e illeggibile, opaco, intreccio complesso di differenti tempi, di differenti ritmi, rotazioni, che può essere esibito solo attraverso il concetto e che dunque deve essere costruito, allo stesso modo

sappiamo, dopo Freud, che il tempo dell'inconscio non si confonde con il tempo della biografia e che, bisogna, al contrario, *costruire il concetto di tempo dell'inconscio* per arrivare alla comprensione di alcuni tratti biografici¹⁶.

Infine in un passaggio di un testo molto più tardo, *Marx e Freud*, il parallelismo è proposto riguardo al concetto di «scienza scismatica», riferito a psicoanalisi e marxismo:

[...] né Freud né Marx hanno inventato alcunché: essi non hanno fatto altro che *scoprire ciò che era coperto*. *Coperto*: questa è la parola fondamentale per poterli capire. Quello che hanno fatto ha sconvolto tutti i protocolli classici della ricerca teorica e della filosofia della Verità che li giustificava e l'hanno fatto in un modo così singolare e così profondamente simile che, quando fu possibile un confronto tra le loro opere, si impose l'idea che tra di loro vi fosse qualcosa di quella «strana familiarità» di cui parla Freud. Da dove può scaturire questa sorprendente impressione? [...] L'essenziale riguarda

15 Cfr. *Freud et Lacan*, in Id., *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock/Imec, 1993, p. 47, tr. it. in *Freud e Lacan* cit., p. 30. Nell'articolo rimane sottinteso un altro parallelismo, quello tra il ritorno a Freud di Lacan e il suo proprio ritorno a Marx, di cui invece fa cenno apertamente in una lettera a Lacan: «C'est ce que j'ai voulu faire sentir, par avance, d'un mot, en parlant de la révolution de Marx (rejet de l'*homo economicus*, rejet de tout 'sujet' philosophique) et de la révolution de Freud que vous nous avez rendue, sinon donnée (rejet de tout *homo psychologicus*)» (Althusser a Lacan, 26.XI.63, in *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* cit., p. 274).

16 L. Althusser, *L'objet du Capital*, in L. Althusser et alii, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996², p. 288, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 189.

la natura particolare dell'«oggetto» di Freud e di Marx e il modo di appropriarsene che ne deriva: molto precisamente il carattere conflittuale della teoria marxista e della teoria freudiana¹⁷.

Tanto Marx quanto Freud producono una teoria del conflitto situandosi nel conflitto stesso: in essa, dunque, la verità non può essere affermata una volta per tutte, ma deve essere continuamente riaffermata (in questo senso si tratta di «scienze scismatiche»). Anche qui tuttavia ci si arresta al parallelismo, ed un parallelismo non è l'istituzione di un rapporto, il tentativo di costruire un'articolazione, ma piuttosto il rilevamento di somiglianze all'interno di un non-rapporto.

Se riprendiamo due passaggi di «Ideologia e apparati ideologici di Stato» è tuttavia possibile intravedere qualcosa di più di una semplice somiglianza di struttura tra i due ambiti.

Il primo passaggio si trova laddove Althusser, per differenziare la propria tesi, secondo cui l'ideologia non ha storia, da quella marxiana si appoggia alla tesi freudiana secondo cui l'inconscio è eterno. Althusser afferma che la sua propria tesi deve essere posta in relazione con la tesi freudiana dell'eternità dell'inconscio e apre la seguente parentesi:

e in un modo che non ha nulla di arbitrario, ma che è proprio al contrario teoricamente necessario, perché esiste un nesso organico tra le due tesi¹⁸.

Dunque, esiste «un nesso organico» tra l'eternità dell'ideologia e l'eternità dell'inconscio e non un semplice parallelismo.

Il secondo passaggio si trova laddove Althusser afferma l'essere sempre-già soggetti degli individui:

Freud l'ha dimostrato rilevando semplicemente di quale rituale ideologico era circondata l'attesa di una nascita, questo «felice evento». [...] Prima di nascere [...] il bambino è dunque sempre-già soggetto, assegnato all'essere nella e dalla configurazione ideologica familiare specifica nella quale è «atteso» dopo essere stato concepito. Inutile dire che questa configurazione ideologica familiare è, nella sua unicità, fortemente strutturata, e che è in questa struttura ferrea più o meno «patologica»(supponendo che questo termine abbia un senso assegnabile) che quello che era un soggetto-futuro deve «trovare» il suo posto, vale a dire deve «divenire» il soggetto sessuale (maschio o femmina) che egli era già prima. Si comprende che questa costrizione e questa preassegnazione ideologiche e tutti i rituali della formazione iniziale e successivamente dell'educazione familiare hanno qualche rapporto con quello che Freud ha studiato nelle forme delle «fasi» pre-genitali e genitali della sessualità, quindi nella «presa» di ciò che Freud ha scoperto nei suoi effetti: l'inconscio. Ma trascuriamo anche questo punto¹⁹.

Qui Althusser afferma che vi è «qualche rapporto» tra l'interpellazione dell'individuo in quanto soggetto, la configurazione ideologica familiare e la teoria freudiana dell'inconscio e delle fasi della sessualità infantile. Ma preferisce non approfondire il discorso. Non è quello il luogo per arrischiare tesi su una relazione di estrema complessità. Negli scritti successivi non riprenderà più la questione ed in una lettera ad un'amica, probabilmente del 1977, sulla questione dei rapporti tra ideologia e inconscio, scrive:

17 L. Althusser, «Sur Marx et Freud», in Id, *Freud et Lacan* cit., pp. 223-225, tr. it. di F. Fenghi in L. Althusser, *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano, Garzanti, 1978, pp. 129-131.

18 L. Althusser, «Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)» cit., p. 122, tr. it. cit., p. 98.

19 Ivi, pp. 135-136, tr. it. cit., pp. 113-114.

La sola cosa che posso dirti con qualche certezza (dato che intrattengo rapporti assai lontani con ciò che ho potuto scrivere) è che mi sono fermato «di netto» [...] di fronte alla questione che ti interessa dei «rapporti» tra ideologia (o le formazioni ideologiche concrete) e l'inconscio. Ho detto che doveva esserci un qualche rapporto, ma allo stesso tempo mi sono vietato di inventarlo, – considerando che era per me un problema provvisoriamente senza soluzione, per me o forse non solamente per me – comunque per me. E naturalmente rifiutandomi di spingermi oltre, rifiutavo di seguire quelli che, ben noti, avevano tentato di spingersi oltre, come Reich o altri. Il luogo in cui mi sono spinto più lontano deve essere nelle note finali dell'articolo «Freud e Lacan», ma anche lì come nell'articolo sugli AIS, vi è un limite non oltrepassato. Allora [Aussi] quando mi poni la «domanda»: «come vedi una elaborazione concettuale tra inconscio e ideologia?», non posso che risponderti: non la vedo. Se Freud vivesse (e pensasse oggi ciò che pensava quando viveva [*de son vivant*]), e se tu potessi domandargli: «come vede l'elaborazione del rapporto tra biologia e inconscio», ti direbbe più o meno quello che ha scritto, cioè che vi è certamente un rapporto, ma che non vede come elaborarlo concettualmente. Non tutte le domande implicano per forza [*forcément*] una risposta²⁰.

3. «L'inconscio funziona a ideologia»

Nelle righe finali di *Freud e Lacan* a cui rinvia nella lettera citata Althusser aveva semplicemente accennato ad una possibile via della ricerca. Dopo aver parlato della scoperta freudiana del decentramento del soggetto umano, cioè dell'essere costituito «da una struttura avente essa stessa un 'centro' soltanto nel misconoscimento immaginario [*méconnaissance imaginaire*] dell' 'io', cioè nelle formazioni ideologiche in cui si riconosce»²¹, aveva aggiunto, chiudendo il saggio:

Ci si apre così, forse, come avrete notato, una delle strade attraverso le quali un giorno arriveremo magari ad una migliore comprensione di tale struttura del misconoscimento [*méconnaissance*], che rappresenta un interesse primario per qualsiasi studio dell'ideologia²².

Un breve accenno e null'altro. Tuttavia esiste uno scritto in cui Althusser si è spinto ben al di là dei limiti che egli stesso sembra indicare più tardi come invalicabili. Si tratta di uno scritto del 1966, le *Trois notes sur la théorie des discours*, pubblicato negli *Ecrits sur la psychanalyse* nel 1993, dopo la sua morte. Si tratta di uno scritto con uno statuto del tutto particolare, non solo di un inedito che l'autore scelse di non pubblicare, ma di una nota scritta in vista di un lavoro collettivo pensato con Badiou, Balibar, Duroux e Macherey²³, uno scritto dunque in cui il rischio preso è, in modo programmatico, in vista della immediata rettifica teorica del gruppo. Inviando il dattiloscritto, Althusser lo presenta in questi termini agli altri membri:

Vi allego, come contributo personale in vista dei nostri scambi [*au titre de nos échanges*], 3 Note, che si riferiscono alla teoria dei discorsi, la cui occasione è fornita da una riflessione sullo statuto del discorso inconscio e la sua articolazione sul discorso ideologico²⁴.

20 Apud O. Corpet, F. Matheron, «Présentation» a L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* cit., p. 12.

21 L. Althusser, *Freud e Lacan* cit., p. 47, tr. it. cit., p. 30.

22 Ivi, pp. 47-48, tr. it. it., p. 30.

23 Per una descrizione dettagliata del progetto del gruppo, rinvio alla presentazione di Matheron in L. Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse* cit., pp. 111-116.

24 Althusser a Badiou, Balibar, Duroux, Macherey, 28.X.1966, in Id., *Ecrits sur la psychanalyse* cit., p. 117.

Dunque l'oggetto delle *Trois notes* è precisamente l'articolazione dell'ideologia e dell'inconscio. In questa prospettiva, Althusser propone una classificazione dei differenti discorsi e del modo in cui essi si rapportano o, meglio, producono la categoria di soggetto, l'effetto-soggettività. Althusser prende in esame il discorso ideologico, l'estetico, lo scientifico e l'inconscio:

Se compariamo tra di loro i diversi effetti-soggetto prodotti attraverso le differenti forme di discorso, constatiamo 1) che il rapporto di questi soggetti ai discorsi considerati non è lo stesso, 2) detto altrimenti che la posizione del soggetto «prodotto» o indotto dal discorso rispetto al discorso stesso cambia. È così che il soggetto ideologico fa parte *in persona*, è *presente in persona* nel discorso ideologico, poiché è lui stesso un significante determinato di questo discorso. Constatiamo che il soggetto del discorso scientifico è invece [*en revanche*] *assente in persona* dal discorso scientifico, non essendo designato da alcun significante (soggetto evanescente, che si iscrive in un significante solo a condizione di sparire dalla catena nell'istante in cui appare in esso – sennò la scienza passa nell'ideologia). Il soggetto del discorso estetico per interposte persone (sempre al plurale). Il soggetto del discorso inconscio occupa una posizione differente da tutti i precedenti: è «rappresentato» nella catena dei significanti da un significante che ne «tiene il luogo», è dunque assente dal discorso dell'inconscio per «luogo-tenenza»²⁵.

Ciascuno di questi discorsi ha 1) una sua struttura specifica, 2) significanti e materie differenti, 3) funzione e 4) articolazione differente rispetto agli altri discorsi²⁶. Quanto al primo punto, il discorso ideologico possiede una struttura di «centramento speculare», il discorso scientifico una struttura di «decentramento», il discorso artistico una struttura equivoca di rinvii, infine il discorso dell'inconscio «una falsa struttura di centramento, sottesa da una struttura di fuga o di beanza [*une fausse structure de centration, sous-tendue par une structure de fuite ou de béance*]»²⁷. Quanto al secondo, Althusser indica come significanti del discorso ideologico di nuovo i significanti più diversi e come materia, a seconda dei livelli più o meno astratti, rappresentazioni, concetti, parole sentimenti, gesti, condotte, interdizioni o permessi²⁸, del discorso scientifico i concetti e come materia le parole, del discorso estetico i più diversi significanti e come materia le parole, i suoni, i colori, infine del discorso inconscio i fantasmi e come materia l'immaginario. Quanto al terzo punto, pur avanzando delle riserve sull'uso del concetto, definisce come «funzione» del discorso scientifico la conoscenza, del discorso ideologico il riconoscimento-misconoscimento, del discorso artistico il riconoscimento-percezione, accompagnando quest'ultima definizione con un punto di domanda a segnalare la propria incertezza, del discorso dell'inconscio la *libido*. Infine le articolazioni dei discorsi l'uno sull'altro, tra cui Althusser, come anticipato nella lettera di invio del dattiloscritto, approfondirà quella del discorso dell'ideologico e dell'inconscio.

Ma prima di venire alla questione chiave dell'articolazione di ideologico e inconscio una piccola nota terminologica: è chiaro che l'uso althusseriano del termine 'discorso' è estremamente ampio, significa, assai più che insieme di parole governate da regole, struttura, sistema, meccanismo, dispositivo, apparato. Ciò che giustifica l'uso del termine discorso è il fatto che si tratta di strutture significanti, ma non verbali o non solo verbali. Per non soffermarsi che sul discorso ideologico e quello inconscio, essi costituiscono la vera e propria struttura dell'individuo nel suo essere nel mondo, da una parte i fantasmi e la sintassi della loro combinazione (condensazione, spostamento etc.) di cui la *libido*, il desiderio, è l'effetto immanente, dall'altra

25 L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in Id., *Ecrits sur la psychanalyse* cit., p. 131.

26 Ivi, pp. 132-133.

27 Ivi, p. 132.

28 Ivi, p. 132 e p. 163.

le pratiche intessute di parole, rappresentazioni, concetti, gesti, ritualità, il cui effetto immanente è la soggettività. Il secondo ha una struttura centrata e a specchio in modo che «pensieri, parole, opere e omissioni» del soggetto, costituito dal discorso, siano posti sotto il controllo di un altro soggetto, il Dio della tradizione o chi ne fa le veci. Il primo è una struttura fatta di immaginario, falsamente centrata, in cui il soggetto è presente in scenari fantasmatici, ma sempre per interposta persona, e la cui struttura reale è di fuga o beanza (*béance*), cioè è una struttura aperta, spalancata: questa struttura è il desiderio stesso, non dunque il correlato della combinazione strutturata di fantasmi, ma la stessa loro articolazione.

La questione fondamentale è allora quella dell'articolazione dei due discorsi, delle due strutture, delle pratiche sociali permeate di ideologico e del desiderio permeato di immaginario, si potrebbe dire in prima approssimazione dell'esterno e dell'interno, benché il primo sia un esterno-interno ed il secondo un interno-esterno. Ecco come Althusser propone di pensare l'articolazione dei due discorsi:

In tutte le formazioni sociali la base richiede la funzione-supporto (*Träger*) come una funzione da assumere, come un posto da tenere nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta resta astratta: la base definisce le funzioni-*Träger* (la base economica, e la sovrastruttura politica e ideologica *in equal modo*), ma riguardo a *chi* deve assumere ed eseguire questa funzione, e come questa assunzione può aver luogo, la struttura (base o sovrastruttura) che definisce queste funzioni *se ne frega*: «non vuole saperlo» [...]. È l'ideologia che assicura la funzione di *designare* il soggetto (in generale) che deve occupare questa funzione, e per questo deve *interpellarlo* come soggetto, fornendogli le ragioni-di-soggetto di assumere questa funzione. L'ideologia interpella l'individuo costituendolo come soggetto (ideologico: dunque del suo discorso), e fornendogli le ragioni-di-soggetto (interpellato come soggetto) di assumere le funzioni-di-*Träger* attraverso la struttura. [...] Avanzerei allora l'idea seguente: che la *funzione-soggetto* che è l'effetto proprio del discorso ideologico, richiede a sua volta, prodotto o indotto ... un effetto proprio, che è l'effetto inconscio, o l'effetto *soggetto-dell'inconscio*, cioè la struttura propria che permette il discorso dell'inconscio. Quest'ultima funzione permette alla funzione soggetto d'essere assicurato nel misconoscimento²⁹.

Nella definizione del discorso ideologico troviamo le tesi fondamentali che caratterizzeranno *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, ma anche il loro emergere a partire dalla questione dell'individuo come *Träger* dei rapporti di produzione delineata in *Leggere «Il Capitale»*, in cui Althusser scriveva:

Ritroviamo qui i risultati degli altri studi di questo Libro: cioè che la struttura dei rapporti di produzione determina i *posti* e le *funzioni* che sono gli occupanti di questi posti solo nella misura in cui sono i «portatori» (*Träger*) di queste funzioni. I veri «soggetti» (nel senso di soggetti costituenti del processo) non sono dunque questi occupanti né questi funzionari, non sono dunque, contrariamente a tutte le apparenze, le «evidenze» del «dato» dell'antropologia ingenua, gli «individui concreti», gli «uomini reali», ma la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni. I veri «soggetti» sono dunque questi definitori e questi distributori: i rapporti di produzione³⁰.

Dunque gli individui non sono soggetti, ma portatori di rapporti di produzione. Per portare questi rapporti essi vengono tuttavia già-da-sempre interpellati come soggetti. Ora, proprio nell'analisi di questo «già-da-sempre», che fa degli individui stessi delle astrazioni rispetto al soggetto che essi sono, Althusser nelle *Trois notes* è più radicale che in «Ideologia e apparati ideologici di Stato», cioè oltrepassa con decisione quel limite che retrospettivamente, negli anni

29 Ivi, pp. 134-135.

30 L. Althusser, «L'objet du Capital» cit., p. 393, tr. it. cit., p. 251.

Settanta, definirà come *non franchi*: l'interpellazione come soggetti degli individui umani produce in loro un effetto specifico, l'effetto inconscio, che permette agli individui di assumere la funzione di soggetti ideologici, cioè di riconoscersi all'interno della struttura centrata dell'ideologia e allo stesso tempo di misconoscere i rapporti reali di cui essi sono i *Träger*.

Althusser insiste sul fatto che non si deve pensare in termini di genesi, di filiazione, dell'inconscio dall'ideologico, ma in termini di articolazione differenziale. Nelle lettere a Diaktine che precedono di qualche mese le *Trois notes* insiste a più riprese sulla critica alla categoria di genesi, proponendo una logica alternativa fondata sulle categorie di incontro e di presa:

[...] *niente* – scrive a Diaktine – preesiste all'inconscio che assomiglia all'inconscio, si ha sempre la tendenza a riconoscerlo, in germe, promessa, schizzo, elemento, prefigurazione, etc. prima della sua nascita, proprio perché viene concepito il suo *sorgere* [*surgissement*] sotto forma di una *nascita* [*naissance*]³¹.

In altre parole, l'emergere del «bambino umano», del «soggetto», dalla «larva di mammifero»³², non è pensabile nei termini di una genesi, ma deve essere ricondotto alla presa di un incontro in una nuova struttura, la struttura dell'inconscio.

Si tratta, dunque, secondo Althusser, 1) di constatare l'esistenza di un effetto inconscio che costituisce una struttura autonoma, 2) di pensare l'articolazione di questa struttura sulla struttura ideologica, evitando sia sociologismo che psicologismo, i quali ricercano appunto la genesi. Scrive Althusser:

Diremo quindi che si constata l'esistenza di una istanza specifica, quella dell'inconscio; che l'inconscio è strutturato «come un linguaggio», dunque costituisce un discorso reso possibile dall'esistenza di un certo numero di significanti propri (che in generale non sono delle *parole*), discorso che è sottoposto alle leggi generali del discorso e che, come ogni discorso, produce, induce un *effetto-soggetto*. Diremo che il discorso dell'inconscio produce un «soggetto» che, «respinto [*rejeté*]» dal discorso di cui è il soggetto, figura in esso per luogo-tenenza (dato che un significante lo *rappresenta* in esso, in senso lacaniano) Diremo che l'esistenza di questo discorso dell'inconscio, e del soggetto specifico che lo induce, è indispensabile perché funzioni il sistema attraverso cui l'individuo assume il suo «ruolo» di soggetto ideologico, interpellato in quanto soggetto ideologico dall'ideologia³³.

Dunque la struttura dei fantasmi del discorso dell'inconscio è il contraccolpo dell'interpellazione dell'individuo come soggetto, dunque dell'instaurazione del soggetto. Non è possibile pensare l'uno senza l'altro: desiderio e soggettività sono entrambi prodotti storico-sociali, non si dà alcuna naturalità del desiderio³⁴. Il desiderio non è ciò che è represso, come in Marcuse, il principio di piacere di contro al principio di realtà, il corpo di contro allo spirito, ma l'effetto stesso dell'instaurazione del soggetto, la specifica articolazione di fantasmi che ne costituisce l'individualità e allo stesso tempo produce nel soggetto il misconoscimento dei rapporti reali nei quali si trova «gettato».

Althusser ribadisce che l'articolazione dell'inconscio sull'ideologia è fondamentale poiché «l'inconscio è un meccanismo che 'funziona' massicciamente *a ideologico*»³⁵:

31 Althusser a Diaktine, 22.8.1966, in *Ecrits sur la psychanalyse* cit., p. 87.

32 L'espressione è usata da Althusser in «Freud et Lacan» cit., p. 36, tr. it. cit., p. 17.

33 Ivi, pp. 139-140.

34 Su questo punto molto perspicace il commento di F. Toto, «L'individuo concreto, il soggetto», *Consecutio-temporum* 2 (2012).

35 L. Althusser, «Freud et Lacan» cit., p. 141.

Che cosa significa questa espressione? Designa il fatto della ripetizione degli effetti dell'inconscio in 'situazioni' in cui l'inconscio produce i suoi effetti, cioè esiste in formazioni tipiche (sintomi ecc.). Queste formazioni sono osservabili e definibili. La caratteristica propria di queste «situazioni» è quella di fare corpo con le formazioni dell'inconscio che sono realizzate in esse. Detto altrimenti constatiamo che l'inconscio esiste nel «vissuto» oggettivo-soggettivo (utilizzo provvisoriamente questi termini), e vi realizza alcune di queste formazioni. [...] Ora, cos'è una «situazione»? È una formazione dell'ideologico, formazione singolare, in cui il «vissuto» è informato dalla struttura (e le modalità specifiche) dell'ideologico, è questa struttura stessa nella forma dell'interpellazione ricevuta³⁶.

Dunque l'affermazione secondo cui l'inconscio funziona a ideologia significa secondo Althusser che l'inconscio produce le sue formazioni, formazioni di compromesso, formazioni reattive, formazioni sostitutive, nelle formazioni del discorso ideologico, mostrandoci la sua articolazione specifica con l'ideologico: in altre parole se, come abbiamo detto, l'ideologico permea interamente di sé le pratiche degli individui, l'inconscio utilizza queste pratiche, siano esse parole, rappresentazioni, immagini, gesti o condotte, come sintomi del proprio discorso. Tuttavia Althusser ritiene che la tesi dell'articolazione di ideologico e di inconscio non vada pensata in termini generali, come se il discorso dell'ideologico fosse, nella sua interezza, un sintomo del discorso dell'inconscio, bensì in termini differenziali. Scrive Althusser:

Notiamo effettivamente nell'esperienza clinica, che non ogni formazione ideologica conviene alla «presa» dell'inconscio, ma che è operata una selezione tra le «situazioni», o che le situazioni sono incurvate [*infléchies*] e perfino provocate perché questa presa abbia luogo [...]. Detto in altro modo l'inconscio (un inconscio determinato) non funziona a qualsiasi formazione ideologica, ma ad alcune tra di esse, che presentano una configurazione tale per cui il meccanismo dell'inconscio vi possa «giocare», tale per cui le formazioni dell'inconscio possano farvi 'presa'³⁷.

Dunque l'articolazione di inconscio e ideologia non è mai generale, ma sempre selettivo-costitutiva. In altre parole il discorso dell'inconscio si produce in e attraverso il discorso ideologico, attraverso lo specifico frammento del discorso ideologico su cui fa presa il discorso dell'inconscio, essendo assente da quel discorso, cosicché «il discorso dell'ideologico serve da sintomo al discorso dell'inconscio in questione»³⁸.

A partire dalla definizione di questa specifica articolazione di inconscio e ideologia, di una struttura su un'altra, potrebbe, secondo Althusser, essere di nuovo posta la questione dello statuto delle categorie della seconda topica freudiana (l'Io, il Super Io e l'Es):

L'io che dice «io» è evidentemente molto vicino al «soggetto» del discorso ideologico: il «super io» è molto vicino al Soggetto che interPELLA sotto forma di soggetto ogni soggetto ideologico. [...] il grande Altro che parla nel discorso dell'inconscio, sarebbe allora non il *soggetto* del discorso dell'ideologico, Dio, il Soggetto ecc., ma il *discorso* dell'ideologico stesso instaurato come *soggetto* del discorso dell'inconscio, cioè come *effetto* di questo discorso, presente nel significante di questo discorso come assente per rappresentazione in un significante (presente-assente per «luogo-tenenza»)³⁹.

36 Ivi, pp. 141-142.

37 Ivi, p. 143.

38 Ivi, p. 144.

39 Ivi, pp. 144-145.

Il «grande Altro» lacaniano, l'ordine simbolico, è qui restituito alla materialità della riproduzione sociale in cui si trova inserito e da cui Lacan «fa astrazione»⁴⁰: ecco perché, secondo Althusser, parla così poco dei testi di Freud dedicati alla storia della civiltà e «di certe categorie (come il Super io)»⁴¹.

Naturalmente Althusser sottolinea che non si tratta di identificare le categorie di una struttura con quelle di un'altra, ma piuttosto di mostrare con precisione come «alcuni elementi strutturali [...] appartengano allo stesso tempo alla struttura del discorso dell'ideologico e dell'inconscio, e che alcune relazioni strutturali (es. il centramento) appartengono allo stesso tempo alla struttura del discorso dell'ideologico e del discorso dell'inconscio – ma ogni volta in posizioni differenti assegnate dalla struttura che queste categorie e queste relazioni strutturali invadono»⁴².

La definizione di questa articolazione permetterebbe infine, secondo Althusser, di affrontare la questione dell'instaurazione dell'inconscio nel bambino, sostituendo la problematica della genesi, con quella della «congiunzione di elementi differenti che fanno presa sotto la forma dell'inconscio nel bambino»⁴³:

Credo che non si possa porre questo problema sotto forma di un problema, ma solamente *disporre gli elementi in presenza* che «presiedono» alla congiunzione che «fa presa» sotto forma di inconscio; si deve però utilizzare il termine «presiedono» nel senso della funzione di presidenza, che si esercita per definizione sempre a distanza. [...] Ora, questi elementi in presenza esistono nei personaggi della scena familiare, della situazione familiare: «situazione» ideologica in cui si producono, come costitutivi di questa «situazione», gli effetti d'articolazione degli inconsci della madre e del padre sopra e nella struttura di questa situazione ideologica. Inconsci articolati sull'ideologico, degli inconsci articolati gli uni sugli altri attraverso l'intermediario (nella) loro articolazione sull'ideologico, ecco ciò che compone la «situazione» che presiede all'instaurazione dell'inconscio del bambino⁴⁴.

Questo meccanismo di instaurazione non è universale, ma si può presentare in forme tanto differenti quanto sono differenti le situazioni familiari e le articolazioni degli inconsci sull'ideologico e di uno sull'altro a partire da cui fa presa. Come scrive in un passaggio di una lettera alla moglie di due anni prima, in cui tenta di estrarre dall'autoanalisi degli elementi teorici:

Il tema essenziale è evidentemente quello che riguarda ciò che il bambino trova nascendo, e che spesso la sua nascita contribuisce a legare [*nouer*]: il nodo [*noeud*] dei desideri dei genitori. O, per dare un senso ancora più preciso ai termini: il patto stretto tra i desideri dei genitori, il trattato (di pace) (di guerra) stretto tra i desideri dei genitori. Talléyrand: i Trattati sono sempre stretti tra *arrière-pensées*. Allo stesso modo, il patto che unisce marito e moglie è stretto tra le loro *arrière-pensées*, cioè tra i loro *desideri*: patto incosciente, ben inteso, come i *desideri*. E come i trattati di Talleyrand, il cui testo contiene le *arrière-pensée* sotto le apparenze dei pensieri manifesti [*de devant*] (i motivi confessabili delle due parti), allo stesso modo va con il patto latente, spesso tacito tra i due desideri dei genitori: vi è ciò che dicono e ciò che tacciono perché non possono dirlo, che il loro inconscio dice a voce così alta che è impossibile renderlo pubblico [*le publier*]⁴⁵.

E aggiunge più oltre:

40 Ivi, p. 152.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, p. 146.

43 *Ibidem*.

44 Ivi, p. 147.

45 Althusser a Hélène, 30.7.1964, in *Lettres à Hélène*, Paris, Grasset/IMEC, 2011, p. 447.

[...] Non è possibile «vedere» di primo acchito il «nodo», il punto in cui i desideri si «incontrano». Spesso d'altronde non si incontrano, facendo della constatazione del loro non-incontro il contenuto dell'accordo⁴⁶.

Queste variazioni aprono sulle realtà individuali delle differenti *libido*, a patto, come detto, di pensare il concetto di *libido* non nei termini di un *hypokeimenon*, come una sorta di realtà naturale, ma come l'effetto del discorso dell'inconscio:

L'effetto libido non è più esterno al discorso/inconscio di quanto la *libido* (come causa) gli sia esteriore o anteriore. L'effetto non è null'altro che il discorso stesso⁴⁷.

4. Conclusioni

Il limite era dunque stato oltrepassato. Nelle *Trois notes* troviamo un'indagine proprio su quell'articolazione di inconscio e ideologia che in «Ideologia e apparati ideologici di Stato» Althusser tralascia di approfondire e che negli anni Settanta dichiarerà non aver effettuato. Si tratta di un'articolazione di estrema complessità che rifiuta esplicitamente la «fusione» o «confusione» francofortese di psicoanalisi e marxismo in una filosofia della storia in cui la rivoluzione metterà fine tanto alla repressione degli impulsi istintuali quanto alla società di classe e in cui la dimensione sociale e quella individuale, ontogenesi e filogenesi, non sono che le due facce della stessa medaglia, dello stesso soggetto della storia, in cui, come scrive Marcuse, «il ritorno del represso costituisce la storia ostracizzata della civiltà» e «l'indagine di questa storia non rivela soltanto il segreto dell'individuo, ma anche quello della civiltà»⁴⁸. L'articolazione proposta da Althusser vieta alla psicoanalisi di farsi teoria generale della società, ma allo stesso tempo ne afferma con forza l'importanza nel suo ambito specifico: certo, essa trova il suo oggetto, l'inconscio, come contraccolpo della riproduzione di una formazione sociale, come prodotto di quell'interpellazione che fornisce all'individuo la forma di soggetto assoggettandolo ad un ordine costituito. È tuttavia questo contraccolpo non è pensato nei termini di una repressione di un'istanza universale, di una naturalità che deve essere liberata, ma come il far presa di una struttura su un'altra (mai in modo generale, ma sempre selettivo costitutivo), che istituisce il desiderio e che dunque in quanto prodotto sociale, storico, individuale, è l'oggetto della teoria psicoanalitica. Il *Träger* dei rapporti di produzione, si rivela non essere per nulla un supporto nel senso greco di *hypokeimenon*, ma piuttosto, spinozianamente, una *connexio singularis*: certo, è il risultato di una riproduzione biologica, e tuttavia il corpo vivente, la larva di mammifero, si trova già-da-sempre investito, attraversato, da un discorso ideologico (nel senso in cui abbiamo detto si debba intendere 'discorso') che produce la sua soggettivazione producendo per contraccolpo il suo inconscio, il suo desiderio, secondo forme ogni volta differenti in base alle variazioni delle determinate situazioni storiche, sociali, familiari, individuali.

Non è forse esagerato dire che l'articolazione dei discorsi di ideologia e inconscio proposto da Althusser permette di pensare il sistema dello spirito soggettivo/oggettivo hegeliano in termini materialisti, pensando l'individuo non come *pars totalis*, come semplice espressione della società o di una classe sociale, ma piuttosto come trama di relazioni e di incontri in cui si costituiscono, ad un tempo e secondo un preciso legame strutturale, ma ogni volta in modo differente, *libido* e soggettività, normalità e malattia.

46 Ivi, p. 448.

47 L. Althusser, «Trois notes sur la théorie des discours» cit. , p.158.

48 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Torino, Einaudi, 1968, p. 63.

ŽIŽEK E ALTHUSSER. VITA E MORTE DELLA LETTURA SINTOMALE

DI MARIANA DE GAINZA

1. *Introduzione*

Il mio proposito in questo lavoro è quello di cercare di problematizzare alcune affermazioni che Slavoj Žižek mette in campo analizzando le possibilità di una rivitalizzazione della teoria della ideologia. Partendo dalla diagnosi secondo cui se il pensiero critico vuole essere all'altezza delle sfide in cui lo collocano le forme di soggezione ideologica delle società contemporanee deve necessariamente riconsiderare le modalità classiche di critica della ideologia, Žižek sostiene che:

We can no longer subject the ideological text to «symptomatic reading», confronting it with its blank spots, with what it must repress to organize itself, to preserve its consistency - cynical reason takes this distance into account in advance¹.

Nonostante la diagnosi sia certa, e in generale, le linee fondamentali dell'indagine zizekiana siano molto evocative, vorrei comunque mettere in questione questa affermazione secondo cui la lettura sintomale come modalità effettiva della critica sarebbe decaduta, poiché l'attitudine cinica – segno fondamentale della soggettivazione nel contesto del tardo capitalismo – la renderebbe impotente.

Sebbene questo postulato sia comprensibile nel contesto dell'argomentazione di Žižek, mi sembra che questo decreto di caducità, usando un'espressione retorica zizekiana «proceda troppo rapido», cioè, che la lettura sintomale sia abbandonata prima che le sue possibilità siano effettivamente considerate ed esaurite. In ogni caso sarebbe produttivo confrontare la presentazione della lettura sintomale data da Žižek, con la lettura sintomale così come è stata intesa da Althusser, per poi tornare a formulare la domanda sul suo esaurimento. Questa comparazione è legittima nello stesso contesto di enunciazione zizekiano, poiché Althusser è espressamente una delle sue influenze teoriche fondamentali; per di più, è colui che ha aperto le possibilità dell'impiego filosofico di una strategia di lettura dei sintomi di origine psicoanalitica.

2. *Dalla falsa coscienza alla fantasia ideologica*

Vediamo anzitutto quale sia il contesto della trattazione che Žižek mette in atto della lettura sintomale. La classica concezione dell'ideologia, ci ricorda il filosofo sloveno, gira attorno alla

1 «Non possiamo più sottomettere il testo ideologico alla lettura sintomale, confrontarlo con le sue pagine bianche, con quanto deve reprimere per organizzarsi, per preservare la sua consistenza – la ragione cinica tiene conto da subito di questa distanza» (S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 2008, pp. 26-27).

sua definizione come una «falsa coscienza» la cui formula sintetica sarebbe quella del «non lo sanno, ma lo fanno» di Marx. La coscienza che gli individui possono avere delle condizioni della propria attività è necessariamente erronea, inadeguata, con effetti di distorsione, poiché la stessa riproduzione del complesso sociale esige questa ignoranza. Il modello di questa associazione necessaria tra effettività sociale e non coscienza è, certamente, l'analisi marxista del funzionamento della società mercantile: i produttori individuali delle merci, formalmente indipendenti, ignorano che i loro lavori siano materialmente messi in relazione dalla divisione sociale del lavoro in un'unità economica totale; l'*illusione* di indipendenza occulta la *realtà* della sua interdipendenza reciproca e, ciononostante, questo non sapere è necessario per la effettività stessa del processo globale di produzione e circolazione delle merci. Con le parole di Žižek:

the social effectivity of the exchange process is a kind of reality which is possible only on condition that the individuals partaking in it are not aware of its proper logic; that is, a kind of reality whose very ontological consistency implies a certain non-knowledge of its participants - if we come to 'know too much', to pierce the true functioning of social reality, this reality would dissolve itself².

Quindi, per comprendere l'affermazione di Lacan secondo cui fu Marx ad inventare il sintomo bisogna prendere in considerazione ciò che emerge da questo processo di scambio al quale ci riferiamo, ciò che emerge che è anche la sua condizione: il feticismo della merce. Se il carattere sociale del lavoro non è evidente per gli individui che lo realizzano, ciononostante senza dubbio si pone manifestamente nel momento che i prodotti sono scambiati nel mercato; nella sua relazione di equivalenza, nella sua eguaglianza al valore di scambio, tutti questi esprimono la sua «sostanza» comune dell'essere prodotti del lavoro umano sociale e astratto. Il valore, quindi, costituisce la forma sociale che i prodotti del lavoro acquistano come vincolo, come mediatori delle relazioni sociali tra produttori di merci isolati. Le relazioni sociali si presentano, in questo modo, come se fossero relazioni tra le cose (quindi sono queste quelle che mediano effettivamente le relazioni tra gli uomini), e allo stesso tempo, le cose si presentano come se si relazionassero socialmente tra loro, in virtù dei loro attributi, in virtù del «valore essenziale» di ognuna di esse.

A questa logica di mistificazione generica che occulta agli uomini la verità delle loro proprie attività, si deve aggiungere l'elemento fondamentale che appare con la espansione delle relazioni mercantili e la costituzione della società capitalista. Un nuovo tipo di merce, la forza lavoro, comincia ad essere venduta liberamente nel mercato. Solo che questa mercanzia pone una qualità che la differenzia da tutte le altre: essa è l'unica capace di produrre valore. La forza lavoro, remunerata nel mercato, produce un lavoro addizionale che è appropriato da colui che trae frutti da tale merce paradossale. Così, nel libero scambio si incontra la stessa base del nuovo tipo di schiavitù moderna, e nell'eguaglianza formale dei liberi concorrenti, il fondamento della diseguaglianza sociale.

Se la considerazione dell'ideologia come falsa coscienza necessaria suggerisce una certa dimensione del sintomo (esso è, «una formazione la cui consistenza implica un certo misconoscimento da parte del soggetto»), l'analisi marxista del plusvalore determina con maggiore precisione la nozione di sintoma. Come indica Žižek:

2 «L'effettualità sociale del processo di inerscambio è un tipo di realtà che è possibile solo a condizione che gli individui che partecipano ad esso non siano coscienti della sua logica; cioè un tipo di realtà la cui stessa consistenza ontologica implica una certa non conoscenza dei suoi partecipanti; se arrivassimo a 'sapere troppo', a penetrare il vero funzionamento della realtà sociale, questa realtà si dissolverebbe» (ivi, p. 15).

Marx «invented the symptom» (Lacan) by means of detecting a certain fissure, an asymmetry, a certain «pathological» imbalance which belies the universalism of the bourgeois «rights and duties»³.

Questo elemento particolare che sovverte l'universalità di una certa logica è necessario per la stessa esistenza ed effettività di questa logica e, in questo senso, è strettamente costitutivo e interno ad essa. In questo modo, è la falla, il punto di rottura, quello che spiega la possibilità della chiusura ideologica di una totalità. E, egualmente, è il luogo al quale la critica deve indirizzarsi per dimostrare l'interesse particolare che sta dietro a questa universalità astratta e formale; questa denuncia renderà coscienti i presupposti impliciti e sistematicamente misconosciuti della pratica sociale, e con ciò incrinerà la coerenza della mistificazione ideologica dominante.

Tuttavia, ci dice Žižek, il funzionamento cinico della ideologia contemporanea fa che questa strategia di svelamento della verità di alcune articolazioni di relazioni divenga inefficace. Così il cinico *sa molto bene quello che fa, e tuttavia così lo fa*. In questo caso, non ci sarebbe nessuna verità occulta della sua attività con la quale confrontarlo. Il distanziamento ironico del cinico rispetto al suo stesso posizionamento pratico contempla anticipatamente la particolarità degli interessi che orientano i comportamenti, e la falsità delle costruzioni universaliste che pretendono di legittimare tali comportamenti occultando i suoi reali presupposti. Questa vuol dire che quando si rende effettivo il dominio di una razionalità cinica, le «regole del gioco» sono diventate evidenti per tutti; semplicemente si recitano le parti, senza pretendere che nessuna verità essenziale li giustifichi, e senza che nessuna illusione socialmente determinata o autoinganno pretenda di dissimulare ciò che di fronte alle autorità di una morale universalista apparirebbe come una distorsione aberrante.

Žižek risponde alla ben nota opinione post-moderna secondo cui questa chiarificazione collettiva starebbe dimostrando la fine delle ideologie, mutando l'asse di articolazione della problematica ideologica. La ragione cinica, in verità, lascia intatto il livello fondamentale della ideologia: questo è il livello *della fantasia ideologica*, che operando nella stessa realtà sociale, e non nel «sapere» su di essa, esplica la possibilità di concepire la propria esistenza fattiva come ideologica. L'illusione, dice Žižek, non deve essere trovata nel *sapere*, ma piuttosto nel *fare*; per questo, sebbene *essi sappiano* quello che fanno, ignorano che questo *fare* è orientato e supportato da una illusione. Intanto la fantasia ideologica struttura la stessa realtà sociale, il supposto sapere cinico sopra i fondamenti della sua attività può essere in verità compreso come un doppio misconoscimento: quello che vive come un sapere è in realtà un non-sapere su di un altro non-sapere fondamentale che organizza la stessa relazione del soggetto con la realtà. Nella sua pratica «illuminata», il cinico non fa che obbedire ciecamente ad una legge, che incontra il suo sostegno nella stessa economia incosciente dell'individuo: nella canalizzazione funzionale dei «fantasmi» e nel godimento risultante da tale spiegamento. Quindi, la soggezione ignorata dal cinico non è quella della disposizione di una particolarità di fronte ad una universalità astratta che si sia rivelata fittizia, quanto la soggezione incosciente, attraverso il suo stesso godimento, ad una totalità impossibile che cancella le tracce della propria impossibilità esattamente attraverso questo ricorso alla fantasia sociale e al godimento soggettivo che la supporta.

La risposta che abbozza Žižek in relazione alle condizioni con cui, di fronte a tale situazione, realizzare una seria critica dell'ideologia effettiva, è la seguente: la critica deve *attraversare la fantasia* sociale, così è, deve arrivare al nucleo duro del godimento che sostiene la sua consistenza. A differenza del sintomo che reclama un'interpretazione, cioè, un'integrazione

3 «Marx 'inventò il sintomo' (Lacan) trovando un'incrinatura, un'asimmetria, un certo squilibrio 'patologico' che smentisce l'universalismo dei 'diritti e dei doveri' borghesi» (ivi, p. 16).

simbolica, la fantasia deve semplicemente essere attraversata, poiché dietro di essa non c'è niente: il niente del puro godimento, e la pura scissione, l'antagonismo radicale introno a cui si articola tutta la società: il complesso delle relazioni sociali si organizza intorno al Reale di una non-relazione fondamentale. Confrontarsi a questa impossibilità nucleare, arrivare ad una negoziazione con essa, è quindi il gesto essenziale di una attitudine critica capace di sfuggire alle reti della fantasia ideologica.

3. La lettura sintomale come pratica

Passiamo adesso ad Althusser per considerare le possibilità di una rivisitazione della lettura sintomale. Althusser considera che le chiavi per l'esercizio di questa lettura, ossia la lettura che trova negli spazi vuoti di un enunciato la presenza di una mancanza, una carenza prodotta dallo stesso «pieno» discorsivo, si trovano nella pratica teorica marxiana⁴. Nel *fare* di Marx, nella sua pratica di lettore di testi classici, si realizza una critica effettiva dell'ideologia che articola questi testi. Così Marx inventò la lettura sintomale.

In seguito ad una prima sensazione secondo cui questa comprensione della lettura sintomale sarebbe identica a quella presentata da Žižek, vale la pena accentuare alcune sfumature. Originariamente la lettura è collocata senza ambiguità sul terreno del «fare»: la lettura non è la visione di una coscienza, quanto piuttosto una pratica che si confronta con un'altra pratica – l'«attività della scrittura» che è abordata come oggetto di critica. Questo ci collocherà già in un altro terreno che eluderebbe l'ostacolo principale che, secondo Žižek, la posizione cinica frapporterebbe alla lettura sintomale. Se la mistificazione del cinico si localizza nel suo *fare* e non nel suo *sapere*, è chiaro che la semplice reiterazione di ciò che il cinico già sa risulterebbe innocua. In cambio, una sola pratica può essere confrontata con effettività con un'altra pratica; la pratica del cinico deve quindi essere confrontata con la pratica critica, senza garanzia a priori del suo successo, però con una nozione già più chiara a riguardo della complessità della sfida e delle sue possibilità di incidenza.

In relazione a ciò è forse necessario precisare quale io intendo sia l'origine del malinteso. Žižek localizza lo spazio proprio alla lettura sintomale nell'«in-sé» dell'ideologia. Spieghiamolo meglio. Intendendo presentare la tematica dell'ideologia in modo da incorporare i diversi livelli in ciò che si articola, Žižek propone di trattarli secondo la triade hegeliana «in sé», «per sé» e «in sé-per sé». In questo modo, l'*in sé* ideologico sarebbe costituito dalla ideologia come complesso di idee (teorie, convinzioni, opinioni, procedimenti argomentativi); il *per sé*, come l'ideologia nella esistenza esterna (ovvero, la materialità della ideologia, e più concretamente, gli apparati ideologici di Stato così come li concettualizzò Althusser); e l'*in sé-per sé* come il terreno ideologico più elusivo, l'ideologia spontanea che opera nel centro della stessa realtà sociale. Dunque, nel presentare l'«in sé» dell'ideologia, Žižek afferma quanto segue:

The mode of the critique of ideology that corresponds to this notion is that of *symptomal reading*: the aim of the critique is to discern the unavowed bias of the official text via its ruptures, blanks and slips⁵.

4 L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 22 e sgg.

5 «La modalità della critica dell'ideologia che corrisponde a questa nozione è quella di *lettura sintomale*: l'obiettivo della critica è scoprire la tendenza inconfessata del testo ufficiale attraverso le sue rotture, i suoi spazi bianchi e le sue scivolate» (S. Žižek, *The spectre of ideology*, in *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994, p. 10).

La nozione di lettura sintomale di Althusser, quindi, tiene già in considerazione il complesso della problematica ideologica, o secondo i termini di Žižek, tiene in considerazione tanto il suo *in sé*, quanto il *per sé*, e il suo *in sé-per sé*. La dimensione pratica fondamentale della lettura che evidenziavamo giustamente allude alla sua pertinenza ad un complesso teorico che include e sviluppa le molteplici dimensioni ideologiche commentate da Žižek: le forme della sua articolazione discorsiva; la sua esistenza materiale come complesso degli apparati ideologici; la sua effettività in quanto articolazione di pratiche sostenute da credenze strettamente esteriori al soggetto che le attua; la sua spontaneità, in quanto la ideologia è immediatamente vissuta, cioè, in quanto costituisce la stessa *relazione immaginaria* che gli uomini mantengono con le proprie condizioni di esistenza; la necessità della sua relazione con l'economia inconscia degli individui, attraverso il meccanismo concreto della interpellazione, che già considera l'essere desiderante del soggetto e, in modo più generale, attraverso le relazioni tra «il discorso inconscio» e le differenti modalità della discorsività sociale. La «lettura sintomale» che pratica una lettura della realtà sociale secondo questa molteplicità di dimensioni, non può quindi essere scartata tanto velocemente.

4. Lettura e strutturazione sociale

Per comprovare che l'orizzonte della lettura sintomale althusseriana (ed anche marxista) non è il campo discorsivo inteso in senso stretto, possiamo vedere il modo in cui Althusser comincia a pensarla nella prefazione a *Leggere il Capitale*. Le grandi scoperte associate al sorgere del pensiero critico occidentale si relazionano, segnala Althusser, con la ricerca del significato dei più piccoli gesti dell'esistenza: vedere, sentire, parlare, leggere... Dietro all'apparente innocenza dell'immediatamente detto, ascoltato, scritto, letto o attuato, si è dovuta quindi riconoscere la presenza del detto senza essere detto, si poté esercitare l'ascolto dei bianchi discorsivi, fu possibile cominciare a rintracciare le tracce silenziose di altri testi dietro ai testi, dello sconosciuto nell'attuato. Tra i grandi scopritori dei piccoli fatti, Althusser nomina Marx, Nietzsche e Freud. Marx, più precisamente, indagò il senso delle pratiche del leggere e dello scrivere, però – e questo è fondamentale – riuscì a rendere effettiva un nuovo tipo di lettura grazie ad una prospettiva ottenuta da una teoria della storia che, secondo Althusser, trova le sue radici in Spinoza e che si sostiene sopra a una filosofia della «opacità dell'immediato».

Se per indagare il «mistero» superficiale delle più innocenti forme di condotta sociale, mancava una teoria della lettura in connessione fondamentale con una teoria della storia, possiamo comprendere l'impiego relativamente metaforico che fa Althusser dei termini della teoria del discorso: la storia, le pratiche sociali si leggono in un senso non rigorosamente identificabile con la forma con cui si legge un testo, cioè, procurando i processi della enunciazione che operano in esso. Contro un certo «imperialismo» della teoria dei discorsi, si potrebbe rivendicare un tale riferimento ineludibile alla totalità sociale ed alla storia. La lettura delle pratiche sociali, quindi, ancor più della considerazione delle sue istanze discorsive costitutive, richiede il riferimento storico alla strutturazione di quelli che sono effetti necessari. D'altra parte, dice Althusser, la concezione immanente della totalità spinoziana permette di considerare l'istanza immaginaria della costituzione della realtà e la necessaria opacità delle relazioni più spontanee e immediate con essa.

A partire da questo potremmo dire che il *sapere immediato* del cinico in relazione con le sue pratiche dovrebbe considerarsi dall'inizio come un *non-sapere* immaginario; e il mistero della costituzione di questo immediato non-sapere immaginariamente articolato, presentandosi con

relativa consistenza come un mero sapere, dovrebbe essere rinviato alle connessioni strutturali che lo esplicano. In questo modo, quindi, dovrà talvolta stabilirsi una connessione tra le difficoltà che presenta per l'analisi la ragione cinica contemporanea, e la questione fondamentale circa il fatto che non esiste una teoria della totalità sociale concreta, dell'attuale strutturazione capitalistica e dei modi specifici della sua effettività che sia all'altezza di quella che fu la lettura di Marx per il suo momento storico.

Ciononostante, una certa complessità della strutturazione sociale è per Althusser tematizzata, in un modo che potrebbe essere ripensato, attraverso la sua nozione di totalità sovradeterminata. Althusser elabora tale nozione a partire dalla idea di causalità immanente di Spinoza, e pretende con essa di realizzare una critica alla idea di contraddizione semplice hegeliana. A partire da questa differenza, si potranno pensare alcune implicazioni per la questione che trattiamo.

5. Sovradeterminazione vs. contraddizione semplice

Vediamo anzitutto qual è l'idea di totalità sociale presente nella filosofia della storia hegeliana. Ogni società storica risulta, secondo Hegel, costituita da un'infinità di determinazioni concrete; nessuna di tale determinazioni è, nella sua essenza, esterna alle altre, perché nel suo complesso costituiscono una totalità organica originale, che si riflette in un unico principio interno, la verità di tutte le determinazioni concrete. Davanti a questa nozione di una totalità organizzata intorno ad un principio interno unico, una contraddizione semplice che si sviluppa lungo la vita storica di una società, Althusser segnala che, al contrario, la totalità sociale marxista è una totalità la cui unità è costituita da un certo tipo di complessità. La sua «verità» deve essere ottenuta a partire dalla connessione complessa che è la sua stessa strutturazione, l'unità dei diversi livelli che la conformano, esterni gli uni agli altri, e relativamente autonomi tra loro, ognuno articolando attività e relazioni secondo logiche differenziali e modi specifici di determinazione. Se quindi la specificità dell'articolazione complessa deve rimettersi in ultima istanza alla trama materiale delle relazioni di produzione, tali relazioni tantomeno rispondono ad un principio di sviluppo semplice che possa risultare nella linearità dello sviluppo. Anche la produzione è irriducibilmente complessa e la sua effettività è quella di una molteplicità di sfere di attività, con tempi e ritmi propri e differenziali. Il postulato di un'identità di principio che costituisce una «essenza comune» sarebbe una semplice mistificazione dato che, con le parole di Althusser, «il presente di un livello è, per così dire, l'assenza di un altro e questa coesistenza di una 'presenza' e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato»⁶.

È quindi con tale nozione di totalità sociale storica che deve connettersi la teoria della lettura sintomale althusseriana. Una lettura che trova nelle presenze e assenze del «testo», in una relazione specifica e necessaria tra visibilità e invisibilità, la logica complessa della sua articolazione.

6. Althusser contro Žižek

A partire da quanto detto, potremmo cercare i contorni di quello che potrebbe essere un ritorno critico di Althusser su Žižek. Fondamentalmente sarebbe possibile confrontare i rispettivi concetti ontologici organizzatori e, riferendoli ai modelli filosofici che li ispirano, esplorare le loro implicazioni. Se, da un lato, localizziamo la «pietra angolare» dell'ontologia zizekiana

6 L. Althusser, *Abbozzo del concetto di tempo storico* in L. Althusser et alii, *Leggere Il Capitale* cit., p. 190.

nella nozione di *nucleo traumatico reale*, d'altro lato, identifichiamo la *sovradeterminazione strutturale* come il concetto centrale dell'ontologia althusseriana. Per lo più, se dobbiamo considerare la sua «iscrizione» teorica, l'idea di Žižek di un *antagonismo radicale*, unica e veritiera consistenza della verità sociale, nucleo Reale non simbolizzabile che esplica il necessario insuccesso di qualsiasi intento di totalizzazione effettiva, incontra la sua base nella nozione hegeliana di contraddizione, nel suo aspetto «negativista», cioè, la contraddizione come principio dissolutorio di tutta o qualsiasi consistenza. Al contrario, l'idea di Althusser di una *sovradeterminazione strutturale*, prende a modello la concezione della casualità immanente di Spinoza, ovvero, *Deus sive Natura* come causa assente che solo esiste nei suoi effetti.

La maniera in cui Žižek riprende Lacan ci ricorda, quindi, la presenza di quel «principio semplice» hegeliano criticato da Althusser. Nella sua introduzione al *Sublime oggetto dell'ideologia*, per esempio, nel difendere la radicalità del «antiessenzialismo lacaniano», Žižek afferma che tale radicalità si deve al fatto che Lacan riesce a fare un passo decisivo tanto di fronte al marxismo tradizionale, quanto di fronte all'antiessenzialismo post-marxista. Se il marxismo, nel suo modello di analisi delle società, riteneva che un certo antagonismo fondamentale aveva una priorità ontologica, e fondava la possibilità obiettiva di una società trasparente nella dissoluzione di questo antagonismo; e se il postmarxismo passò a considerare una pluralità di antagonismi sociali, e la possibilità che qualsiasi antagonismo «secondario» occuperà in modo congiunturale e contingente il luogo principale; la prospettiva lacaniana, in cambio, permette di prendere in considerazione «l'irriducibile pluralità delle lotte particolari come risposta allo stesso nucleo impossibile reale»⁷. Ciononostante, si potrebbe dire che in questa lettura hegeliana di Lacan, quelle che risultano desostanzializzate sono giustamente le «lotte nella loro pluralità», mentre si produce una essenzializzazione di questo «nucleo identico», lo stesso principio reale traumatico che esplica la pluralità inessenziale, compresa come la pluralità delle sue espressioni.

In quanto l'idea althusseriana della «sovradeterminazione» è tradotta da Žižek come «sovradeterminazione simbolica», dobbiamo identificare lì un altro punto fondamentale dell'incomprensione che ci impegna. Dunque lo statuto della sovradeterminazione è, in Althusser, strettamente reale: è lo statuto della causalità effettiva, immanente. Il reale non è quindi un nucleo localizzato (per quanto negativamente lo si concepisca), quanto una causalità complessa che esiste soltanto nella molteplicità dei suoi effetti. Forse questa differenza può essere riferita al contrasto tra idealismo hegeliano e materialismo spinoziano. La conosciuta critica di Hegel a Spinoza, secondo la quale la sostanza spinoziana non permetterebbe di pensare l'esistenza effettiva della molteplicità reale, può essere in verità vista come un falso riconoscimento della sua stessa impossibilità di pensarla. Forse anche una critica troppo rapida della lettura sintomale, denuncia la persistenza non riconosciuta di un «intento classico» per accedere al *nucleo occulto*, vera realtà di tutte le realtà.

7. Il mito religioso della lettura

Però se siamo riusciti a discernere le linee generali della possibile opposizione tra una prospettiva zizekiano-hegeliana ed un'altra prospettiva althusseriano-spinoziana, potremmo specificare un poco di più tale confronto nell'ambito della lettura che Althusser sviluppa.

Per addentrarci in tale campo, possiamo nuovamente usare come scusa un altro malinteso tra Žižek e Althusser. Ritorniamo a *Il sublime oggetto dell'ideologia*. Lì, in uno dei momenti in cui

⁷ S. Žižek, *The spectre of ideology* cit., p. 27.

riprende le analisi del feticismo della merce, per mostrare la sua rilevanza per la comprensione del tipo specifico di effettività relativo al fenomeno della ideologia, Žižek fa suo il trattamento della questione effettuato da Alfred Sohn-Rethel. Nella forma merce si incontra la chiave per intendere la costituzione del pensiero razionale astratto, le categorie del pensiero razionale kantiano come segno configurativo della oggettività scientifica. Poiché tali categorie starebbero già funzionando nell'effettività dello scambio mercantile, cioè, nella stessa «realtà», prima di essere elaborate come astrazioni del pensiero (da qui la pertinenza di considerarle come «astrazioni reali»). «Realtà» di tali astrazioni che non si relaziona, naturalmente, con proprietà tangibili, concrete, bensì con la caratteristica di essere socialmente effettiva: il suo statuto sarebbe quello di un *postulato implicito* delle pratiche sociali (degli atti di scambio mercantile), un *come se* la cui forma di essere reale o la cui materialità si incontra precisamente in queste pratiche. Di modo che, senza concernere all'ordine della realtà visibile e palpabile, tantomeno può essere associata al soggetto che pensa, alla coscienza soggettiva, in relazione alla quale è irriducibilmente esteriore. Si tratterebbe quindi, di un *terzo ordine* di fatti che porrebbe in questione il dualismo oggettività/soggettività, esteriorità/interiorità.

A partire da queste analisi, Žižek quindi segnala:

The «real abstraction» is unthinkable in the frame of the fundamental Althusserian epistemological distinction between the 'real object' and the 'object of knowledge' in so far as it introduces a third element which subverts the very field of this distinction: the form of the thought previous and external to the thought - in short: the symbolic order

E ciononostante, come già abbiamo segnalato, è innegabile che Althusser fu un investigatore tenace di questo tipo di realtà alla quale la «astrazione reale» si riferisce. Ma al di là di certe rigidità terminologiche «tipicamente althusseriane» (come il catalogare come una confusione epistemologicamente infondata la pretesa a riunire in un solo concetto «astrazione» e «reale») è molto difficile affermare che non seppe cogliere lo statuto paradossale di una realtà che non è né puramente «oggettiva» né puramente «soggettiva»⁸.

Quando Althusser mette in relazione le possibilità dello sviluppo di una lettura critica con l'adozione di una prospettiva filosofica che consideri l'*opacità dell'immediato*, indica, precisamente, che tra l'immediatezza dell'obbiettivo e la sua lettura soggettiva diretta deve essere riconosciuto un oscuro territorio di mediazioni verso il quale deve dirigersi uno sguardo addestrato per intraprendere la ricostruzione di quel «terzo ordine» a cui si riferisce Žižek. Lo statuto di tale terzo ordine sarebbe, con le parole di Althusser, quello di «una distanza, di uno scarto interno al reale, iscritti nella sua *struttura*, tali che rendono i loro effetti essi stessi illeggibili, e fanno dell'illusione della loro lettura immediata il vertice ultimo dei loro effetti: *il feticismo*»⁹.

Seguiamo rapidamente l'argomentazione di Althusser, solo per situare con un po' più di precisione il nostro problema. Da questa illusione di una lettura immediata (il «mito religioso della lettura») sarebbe stato preso il giovane Marx, il cui pensiero era tributore di una concezione hegeliana del tutto come totalità espressiva. Se il modo nel quale si concepisce la relazione parte-tutto è fondamentale per comprendere il funzionamento dei meccanismi dell'ideologia, l'approccio filosofico dominante nella Germania del secolo XIX rafforzava una determinata

8 Žižek si permise di non tener conto di Althusser quando chiamò la sua posizione etica «eroismo dell'alienazione soggettiva», anche se questo avrebbe definito ideologico il concetto di «alienazione». Varrebbe in questo caso la stessa strategia: non fargli caso quando scarta dai termini la nozione di astrazione reale, e trovarla egualmente nelle sue opere lavorata con altri termini.

9 L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit., p. 20.

comprensione della relazione tra il particolare e l'universale; l'idea hegeliana di una totalità che sia espressa in forma immediata in ognuna delle sue parti delimitava, così, l'orizzonte teorico della comunità intellettuale entro alla quale Marx cominciò a sviluppare il proprio pensiero. L'illusione che coinvolge una lettura che resta dentro ai termini che questa relazione parte/tutto fonda fa di essa una lettura religiosa, quindi il suo esercizio si orienta per la pretesa di incontrare l'espressione diretta della essenza nell'esistenza, la verità ultima dell'essere in ogni manifestazione fenomenica, in ogni ente o avvenimento, quindi ogni parzialità è «piena» della presenza della Totalità che la abita (come «Dio sta in tutte le cose»).

Tale presenza del tutto in ogni parte può comprendersi come la voce trascendente di un Soggetto la cui identità compatta è discernibile nelle forme distinte del suo discorso, e tale omologazione è utile per analizzare il funzionamento delle modalità dominanti del conoscere. Quando si appropria la realtà come se questa si organizzasse intorno ad un unico principio espressivo, si opera un'identificazione diretta tra il discorso della *conoscenza del mondo* e il *mondo* nel suo proprio essere: se la «verità» (obiettiva) dell'essenza risiede in ogni istanza dell'esistenza, lo sguardo (soggettivo) che focalizza correttamente, lo sguardo che «bene osserva», può vedere il mondo «così com'è», la verità del mondo nella trasparenza delle sue manifestazioni.

La presa di distanza di Marx rispetto all'*Ideologia tedesca* si produce, secondo Althusser, a partire dal cambio di prospettiva che già abbiamo menzionato:

È a partire dalla storia pensata, dalla sola teoria della storia, che si poteva spiegare la religione storica della lettura: nello scoprire che la storia degli uomini, che si trova nei libri, non è tuttavia un testo scritto sulle pagine di un libro, scoprendo che la verità della storia non si legge nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos), ma l'inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture¹⁰.

Possiamo nuovamente esplicitare i termini di tale confronto di punti di vista. Contro le evidenze e la trasparenza di una storia compresa come la relazione di un Soggetto, le necessaria opacità di una realtà il cui «testo» non si costituisce se non come l'*inascoltabile* e l'*illeggibile* intramato dagli effetti di una *causa assente*. Davanti alla sostanzialità piena e autoreferenziale dell'Essenza hegeliana, anteriore e superiore alla esistenza che la esprime, l'inessenzialità di una *struttura di strutture* che solo esiste nei suoi effetti; o la sostanza spinoziana, che solamente è nell'infinità dei modi in cui *esistono* un'infinità di cose, cioè, causa immanente del complesso infinito e sempre aperto dell'esistente, molteplicità di singolarità che incontra la sua unità nell'universale determinazione, ovvero, il derivarsi dalla necessità della Sostanza o naturalità dell'esistere e produrre effetti. E di fronte alle illusioni relative alla possibilità di una lettura diretta della verità dell'essere, la necessaria distanza tra il *logos* e l'*essere*, tra il reale (oggetto reale, il processo del reale) e il discorso della sua conoscenza (il processo del pensiero, l'oggetto della conoscenza).

Tale distanza, strettamente interna al reale, può, senza dubbio, essere associata tanto con la separazione lacaniana tra il reale e la sua simbolizzazione, come con la spinoziana differenziazione qualitativa tra gli attributi «estensione» e «pensiero» della Sostanza, degli ordini essenziali che non possono essere né confusi né sovrapposti, e dei quali partecipa anche *distintamente* l'infinità dell'esistenza che deriva da ognuno di essi. La concezione simultanea tanto della unità come della differenza di tali istanze della realtà è quella che rende possibile la comprensione della relazione/separazione degli ordini sulla quale insiste Althusser quando

10 *Ibidem*.

differenzia l'oggetto reale dall'oggetto della conoscenza¹¹. Vediamo quindi come tale differenziazione althusseriana non è incompatibile con la comprensione dello statuto paradossale di quella realtà che non è strettamente né oggettiva né soggettiva alla quale si riferisce Žižek, e che è fondamentale per la comprensione dei diversi fenomeni dell'ideologia. Per accentuare ancora di più la prossimità della prospettive, forse potremmo arrivare a dire che tale separazione althusseriano/spinoziana, giustamente, contempla lo spazio Reale lacaniano non già inteso come *nucleo traumatico*, se non come distanza interna dell'esistente rispetto a sé.

8. La fede empirista

Situamo quindi con esattezza la critica di Althusser all'astrazione reale. Quello che Althusser intende per *astrazione reale* si inquadra in quello che chiama la traduzione profana della epistemologia implicita nella lettura religiosa di cui abbiamo parlato: la concezione empirista della conoscenza. Tale concezione intende il processo di conoscenza come una certa relazione che si dà tra il soggetto e un oggetto precostituiti, dati come enti oggettivi prima che il processo conoscitivo abbia luogo. In modo che il movimento o l'operazione messa in movimento dalla motivazione del soggetto di apprendere l'oggettività con la quale si confronta, sarebbe un processo di astrazione dell'essenza reale dell'oggetto, nascosto dietro all'inessenziale che lo ricopre; ovvero che il soggetto realizza, come dice Althusser, un'operazione di pulizia: separa il nucleo profondo, la ricca pienezza essenziale dell'oggetto depurandolo del suo aspetto esteriore e superficiale. Mediante questa offesa dell'essenziale rispetto all'inessenziale, il soggetto può quindi accedere alla conoscenza oggettiva; e ciò che giustamente rende possibile tale concezione della conoscenza come l'*accesso* ad una verità occulta è l'implicita accettazione dell'esistenza *a priori* tanto dell'oggetto che deve essere conosciuto, come dello spazio esatto della sua conoscenza. È in questo senso che l'astrazione operata è «reale», poiché pretende essere la riproduzione della realtà dell'oggetto nei suoi aspetti essenziali: si assume così che la conoscenza risultante da questa astrazione è semplicemente una parte dell'oggetto reale (il suo nucleo astratto).

Tale concezione empirista della conoscenza è, d'altro lato, quella che Althusser incontra nell'*Ideologia tedesca* di Marx, nella quale si sviluppa una concezione negativa dell'ideologia: l'ideologia come *riflesso* delle condizioni reali dell'esistenza, illusione negatrice – il cui statuto teorico, dice Althusser, sarebbe quello del sogno prima di Freud –, o falsa coscienza dalla quale ci si deve disfare per cogliere la realtà piena e oggettiva, la materialità delle relazioni sociali di produzione; poiché queste sole possono essere focalizzate a condizione di rinunciare alle «lenti» distorgenti dell'ideologia. Però dentro alla stessa teoria marxista si realizza una critica di tale concezione dell'ideologia come falsa coscienza. L'analisi del feticismo della merce, precisamente, assume la materialità effettiva dei meccanismi ideologici. È a partire da questa matrice teorica che si costituisce, nel campo dell'analisi sociale, un consistente modo di indagine delle forme sociali e dei «sostanziali» meccanismi strutturali che operano in piena superficie. Non si tratta più di rintracciare la verità nei contenuti occulti, quanto di indagare, di contro, il *segreto* delle forme, considerando le apparenze, nell'immediato nella loro necessaria opacità.

11 Quando Žižek distingue quella che sarebbe una etica althusseriana da una etica lacaniana, le caratterizza rispettivamente come una «etica dell'alienazione» ed una «etica della separazione» (sostenuta nel non cancellamento della distanza tra il Reale e la sua simbolizzazione). In ragione di quello che stiamo vedendo, potremmo di contro dire che tanto Lacan quanto Althusser coinciderebbero in una etica che simultaneamente affermerebbe alienazione e separazione.

Risulta chiaro, quindi, che Althusser e Sohn-Rethel non si riferiscono alla stessa «astrazione reale». E, nonostante ciò, le loro teorizzazioni sono chiaramente convergenti, poiché a partire dalla stessa valorizzazione teorica del fenomeno del feticismo, rendono effettivo un riconoscimento della modulazione interna al reale, una critica delle pretese oggettiviste della razionalità dominante e una simultanea critica della concezione dell'ideologia come falsa coscienza.

9. Conclusione: quale distanza, quale lettura?

Se come abbiamo segnalato, esiste una fondamentale differenza tra le prospettive ontologiche di Althusser e di Žižek, lì abbiamo anche incontrato la spiegazione delle loro divergenti visioni della lettura sintomale, perciò non potranno considerarsi assunti tra loro indifferenti l'assunzione di una determinata concezione del reale e la comprensione delle strategie della sua appropriazione conoscitiva. Non si potrebbe dire che, associata al presupposto secondo cui esiste un «nucleo antagonistico» fondamentale che esplica qualsiasi costituzione di una realtà, possiamo incontrare un'attitudine epistemologica che ritiene possibile identificare tale «essenza del reale»? Perché in fondo la posizione ontologica di Žižek è così lontana dall'«empirismo religioso» che critica Althusser?

Se c'è quindi un tipo di lettura sintomale che potrà corrispondere allo sforzo di coprire un contenuto veramente occulto dietro ad un'apparenza la cui falsità dovrebbe denunciare, c'è un altro tipo di lettura che riesce ad eludere i problemi che tale sforzo necessariamente comporta. Se quello che la lettura sintomale tradizionale considerava era la distanza tra una particolarità concreta e una universalità astratta, o tra una vera essenza (la realtà dell'antagonismo) e un'apparenza falsa (l'organizzazione armonica del tutto sociale), la lettura sintomale che Althusser teorizzò non autorizza questo tipo di distinzioni, poiché risitua la nozione di *distanza* con la quale la critica lavora. La torsione fondamentale non si incontra più dividendo il campo del vero in sé (sebbene questa verità postuli solo la «impossibilità di ogni consistenza») dal campo dell'integralmente falso (sebbene questa falsità sia quella di ogni realtà identificabile come tale); la torsione, la distanza è quella del complesso dell'*esistente rispetto a se stesso*: non vi è più una gerarchia di realtà – alcune più reali delle altre –, se non che la realtà è scoperta nella sua fondamentale differenziazione interna; e giustamente, poiché le differenze tra i suoi diversi aspetti sono reali ed effettive, è impossibile la cancellazione di tale irriducibile distanza in un'unità di principio. Quindi, se la posizione cinica, nelle parole di Žižek, trasformerebbe la lettura sintomale in una strategia critica inefficace, nel considerare anticipatamente la distanza esistente tra il particolare e l'universale, risulta ciononostante chiaro che non può in nessun modo prendere in considerazione quest'altra distanza alla quale ci riferiamo. La critica può, al contrario, «identificarsi» con questa distanza, situare giustamente la sua prospettiva nei luoghi di disordine tra le diverse istanze della realtà sociale (il quale in certo modo implicherebbe un certo riconoscimento della struttura di tale realtà nella sua complessità). Come dice Žižek in *Mapping Ideology*,

although no clear line of demarcation separates ideology from reality, although ideology is already at work in everything we experience as «reality», we must none the less maintain the tension that keeps the critique of ideology alive. (...) Ideology is not all; it is possible to assume a place that enables us to maintain a distance from it¹².

12 «Sebbene nessuna chiara linea di demarcazione separi l'ideologia dalla realtà, sebbene l'ideologia sia sempre al lavoro in tutto ciò che sperimentiamo come 'reale', dobbiamo nondimeno mantenere quella

La lettura sintomale di Althusser, così come la comprendiamo, può essere resa compatibile con questa raccomandazione.

(tr. it. di Nicola Marcucci)

tensione che tiene viva la critica dell'ideologia [...]. Non tutto è ideologia; è possibile assumere un punto di vista che ci permetta di mantenere una distanza da essa» (S. Žižek, *The spectre of ideology* cit., p. 17).

FREUD E KELSEN L'INVENZIONE DEL SUPER-IO¹

DI ETIENNE BALIBAR

Per il 150 anniversario della nascita di Freud, parlando nell'anfiteatro che porta il nome del teorico dell'isteria di cui egli aveva seguito l'insegnamento, vorrei presentare in modo sintetico e, quindi, inevitabilmente sommario, i primi risultati di una ricerca condotta per molti anni nel quadro dei seminari organizzati da Bertrand Ogilvie all'Università Parigi X-Nanterre e degli insegnamenti che ho tenuto negli Stati Uniti (Irvine, Columbia). Questi mi hanno spinto a riesaminare quello che credevo di sapere dell'evoluzione dei concetti teorici di Freud, in particolare circa la costituzione della «seconda topica» e il rapporto che essa intrattiene con la congiuntura storica oltre che con il dibattito contemporaneo della filosofia politica e giuridica. Dico «i risultati» quando dovrei piuttosto parlare di ipotesi, dato che non c'è ancora nulla di definitivo, tutt'altro, e l'effetto immediato è soprattutto di rilanciare l'interrogazione in una serie di direzioni.

Queste ipotesi poggiano su quella che si potrebbe chiamare l'invenzione del Super-io (termine adottato con o senza maiuscole per tradurre l'*Über-Ich* freudiano, a sua volta scritto con due parole legate assieme da un trattino), e nello stesso tempo sull'intima connessione del discorso psicoanalitico con il problema politico, non nel senso di un'applicazione, di un'analogia filosofica o di una semplice dipendenza comune rispetto ad un'antropologia o ad una teoria della «cultura», ma nel senso di un'autentica reciprocità di prospettive, manifestata in un punto preciso dalla duplice appartenenza di una stessa questione all'uno e all'altro campo. Questa dipendenza reciproca si manifesta secondo me in modo constatabile nell'introduzione da parte di Freud, del concetto di «Super-io», che in questo senso è il rappresentante del politico nell'ambito della teoria dell'inconscio, così come è, o può essere, il rappresentante dello psichismo inconscio nell'ambito della teoria politica. Ritengo di poterlo esplicitare cronologicamente e allo stesso tempo interpretarne il significato accordando un'importanza cruciale all'incontro, nel senso forte del termine, prodottosi nel 1922 tra Freud e Kelsen (un altro gigante della teoria del XX secolo); un incontro che non ha mancato di suscitare occasionalmente l'interesse degli storici e dei filosofi, ma che, a quanto ne so, non è mai stato considerato un evento determinante, eccezion fatta, forse, per le recenti ricerche dell'amico Enrique Mari².

-
- 1 Esposizione presentata il 20 maggio 2006 al Colloquio «La psychanalyse à venir» organizzato dal Séminaire Inter-Universitaire Européen d'Enseignement et de Recherche en Psychopathologie et Psychanalyse, CHU La Pitié-Salpêtrière. Questa versione corretta e sviluppata ha beneficiato di diverse ulteriori osservazioni di cui ringrazio gli autori, in particolare Olivia Custer.
 - 2 Sull'incontro di Freud et Kelsen, cfr. C. M. Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Parigi, Kimé, 1997, pp. 253-260, che rimanda a sua volta alla biografia di Kelsen scritta da R. A. Métall: *Hans Kelsen, Leben und Werk*, Wien, 1969. Enrique Mari, *El Banquete de Platon. El Eros, el vino, los discursos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2001 (Sezione II: *La lectura psicoanalitica de El Banquete: Freud y Platon; Hans Kelsen y el Symposium*, pp. 201-288). Tra gli altri riferimenti importanti, è possibile segnalare: M. G. Losano, *I rapporti fra Kelsen e Freud*, «Sociologia del diritto» I (1977), p. 142 e sgg. (traduzione spagnola *Kelsen y Freud*, in : *El otro Kelsen*, a cura di Oscar Correas, Mexico, UNAM,

1. *Un incontro*

Qui saranno necessarie alcune precauzioni. In primo luogo, non pretendiamo affatto di far spuntare come un coniglio dal cappello «la» ragione, fino ad ora ignorata, che ha condotto Freud ad introdurre per la prima volta, nel celebre saggio *Das Ich und das Es*, pubblicato nell'aprile 1923 e redatto nel corso dell'anno precedente, la parola *Über-Ich*, fino ad allora assente dalla sua scrittura³, senza tener conto di una evoluzione interna al pensiero freudiano che è indissociabilmente teorica e clinica. L'invenzione del Super-io, concettuale e verbale allo stesso tempo, viene a cristallizzare la riformulazione delle rappresentazioni dell'apparato psichico – la dissociazione delle funzioni della coscienza (*Bewusstsein*) e dell'io (*Ich*) e la sua definizione come istanza essenzialmente inconscia della personalità divisa tra le esigenze contraddittorie della libido, della colpevolezza e del principio di realtà – che era in corso da molti anni e che, si potrebbe sostenere, era in germe dall'articolazione dei «destini delle pulsioni» e della loro specifica ambivalenza rispetto allo scenario edipico. Ma si tratta di precisare il senso di questa evoluzione restituendole un «anello mancante» che è tanto più decisivo in quanto si regge sull'insorgenza di un nome per il concetto e in quanto, come del resto si sa, in ogni teoria l'efficacia di una riformulazione e i nuovi problemi che questa apre dipendono da questa *dominazione del concetto* – evento al tempo stesso cognitivo e performativo.

Da qui una seconda precisazione. L'incontro tra Freud e Kelsen, che si colloca nel 1921⁴, si traduce in modo manifesto nella pubblicazione di una lunga relazione di Kelsen (originariamente pronunciata nella sede della Società psicoanalitica di Vienna il 30 novembre 1921) su *Imago* nel 1922, dal titolo *Il concetto di Stato e la psicologia sociale a partire dalla discussione della teoria freudiana della massa* (*Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*), nel quale, in 40 pagine serrate, egli commentava il saggio di Freud pubblicato l'anno precedente (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*). La mia ipotesi – forse semplificatrice, ma che mira a mettere in luce un elemento generalmente sottovalutato – è che quell'incontro ha dovuto determinare in Freud un'inflessione, ossia una svolta teorica⁵. Non è tuttavia questo lato ad essere stato privilegiato dai (rari) commentatori dell'evento, che si sono piuttosto interrogati su quello che Kelsen sarebbe andato a cercare dalle parti della psicoanalisi nella fase preparatoria della sua «teoria pura del diritto» – salvo tentare poi, per la via traversa di una teoria dell'immaginario, delle «finzioni», o dell'ordine simbolico, di far beneficiare la psicoanalisi applicata degli apporti di una filosofia

Biblioteca jurídica virtual p. 99-110; contiene anche la traduzione spagnola dell'articolo del 1922); A. A. Martino, *Freud, Kelsen et l'unité de l'Etat*, «Revue Interdisciplinaire d'études juridiques» 14 (1985), p. 119-146 (devo questi riferimenti a Soraya Dib Nour, che svolge attualmente un lavoro di ricerca su Kelsen e che ringrazio per l'aiuto).

- 3 La nostra lettura concorda su questo punto con le indicazioni dei Dizionari e dei Vocabolari di psicoanalisi (Laplanche e Pontalis, Rudinresco e Plon), confermate dall'indice dei *Gesammelte Werke*.
- 4 La biografia di Rudolf Métall indica che Kelsen era stato introdotto al seminario privato di Freud, già durante gli anni della guerra, da Hanns Sachs, un anziano avvocato divenuto psicoanalista e corettore assieme a Rank della rivista *Imago*. Egli segnala delle «vacanze comuni» di Freud e Kelsen a Seefeld durante l'estate del 1921 (quindi all'epoca della stesura di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*), correggendo su questo punto le indicazioni meno precise fornite da Jones nella sua biografia di Freud (cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud. L'ultima fase (1919-1939)*, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 104).
- 5 L'articolo di Kelsen è apparso nel n. VIII, fascicolo 2 (1922) di «IMAGO. Zeitschrift für Anwendung der Psycho-Analyse auf die Geisteswissenschaften»; è stato tradotto in inglese e pubblicato nel gennaio 1924 nel vol. V, Parte 1, di «The International Journal of Psycho-Analysis», con il titolo *The Conception of the State and Social Psychology, with Special Reference to Freud's Group Theory*.

giuridica d'ispirazione kelseniana⁶. Per parte mia, prendendo alla lettera l'interpellazione di Kelsen, cercherò di ricostruire le implicazioni della sua relazione e immaginarne la risonanza nel pensiero di Freud, i cui effetti credo siano immediatamente osservabili. Non penso quindi solo a una reazione momentanea di Freud all'argomentazione di Kelsen – che, avendo creduto di scoprire in lui il tentativo di costruire il concetto di Stato con gli strumenti della psicoanalisi estesi dall'individuo alle relazioni sociali, si era proposto di stabilirne a un tempo la funzione critica e i limiti di validità – ma piuttosto ad uno sforzo di elaborazione proprio nel campo della psicoanalisi⁷. Questo sforzo di cui mostrerò più in là che si fonda precisamente sull'inconscia connessione della colpevolezza all'obbedienza e alla coercitività, o su ciò che espone il soggetto del diritto alla «servitù volontaria»⁸, questione posta da Kelsen ma che Freud ha voluto riformulare e restituire al luogo che le è proprio, non costituisce quindi solamente un modo di ritorcere contro Kelsen un argomento di filosofia politica, ma fa giocare per la prima volta ad una questione politica in quanto tale un ruolo costitutivo nella teorizzazione dello psichismo⁹. Se si adotta un'ipotesi del genere, l'incontro tra Freud e Kelsen, che offre il suo linguaggio al primo «momento politico» (ce ne saranno altri) nella storia della psicoanalisi, non appare come un'occasione o una sollecitazione, ma contribuisce direttamente alla posizione di un problema, all'invenzione di una terminologia e alla determinazione di un contenuto concettuale.

2. Uno o due concetti?

Ma una tale connessione della teoria politica e della psicoanalisi attraverso la mediazione del dibattito con Kelsen conduce anche a rappresentarci altrimenti la sequenza delle «ricerche» intraprese da Freud nel periodo cruciale che si estende dal 1920 al 1925¹⁰. Se il saggio di Kelsen, che risponde direttamente a *Massenpsychologie und Ich-Analyse* e ne propone un'estrapolazione

-
- 6 Si veda in particolare J. Clavreul, *L'ordre médical*, Paris, Seuil, 1978. Le pagine di Carlos Herrera nel suo libro citato sopra costituiscono un'eccezione: egli si interroga sull'influenza che la critica kelseniana del marxismo ha potuto esercitare sui giudizi di Freud a proposito del comunismo nelle sue opere degli anni '20-'30.
- 7 La sola reazione pubblica di Freud alla relazione di Kelsen, che io sappia, consiste in una nota aggiunta alla fine del III capitolo di *Massenpsychologie und Ich-Analyse* nella riedizione del 1923, in cui Freud rigetta l'idea che l'attribuzione di un' «organizzazione» alla «psiche collettiva» (*Massenseele*) porti a «ipostatizzarla», ossia ad autonomizzarla rispetto ai «processi psichici» (*seelischen Vorgängen*), come gli rimprovera Kelsen, autore di una critica alla sua opera peraltro intelligente e acuta (*verständnisvollen und scharfsinnigen*). La lettura del passaggio corrispondente di *Massenpsychologie*, fondata su una «traduzione» della tesi di McDougall relativa all'individualizzazione della massa nei termini di composizione di organismi superiori, mostra che la questione non ha, per lo meno, nulla di evidente.
- 8 La questione della servitù volontaria è messa a punto da Michel Plon nel saggio *De la politique dans le Malaise au malaise de la politique*, in Jacques Le Rider, Michel Plon, Gérard Rault, Henri Rey-Flaud, *Autour du Malaise dans la culture de Freud*, Paris, PUF, 1998, p. 125-126. Essa era al centro del seminario «Psicoanalisi e politica» che Bertrand Ogilvie ed io abbiamo condotto nel 2004-2005 all'Università di Paris X-Nanterre (Dipartimento di filosofia).
- 9 Si obietterà che con l'introduzione dell'idea di *censura* al cuore della teoria della rimozione elaborata nella *Traumdeutung* del 1900, questa interferenza si era già verificata. Ma si tratta ancora di una metafora, il cui statuto potrà essere ripensato solo retrospettivamente sulla base fornita per l'appunto dall'incontro degli anni '20.
- 10 O anche, eventualmente, a monte e a valle, a partire dalla teorizzazione del «narcisismo» (1914) dove sorge per la prima volta la nozione di *ideale dell'io*, fino a quella del «disagio della civiltà» (1930) in cui la funzione del *Super-io* è intrecciata allo sfondo di angoscia trasmesso di generazione in generazione che costituisce il prezzo da pagare per le repressione delle tendenze antisociali della libido.

ne ma anche una critica, forma l'anello decisivo immediatamente precedente all'invenzione del Super-io, allora è nella concatenazione dei testi del 1921 e del 1923 – *Massenpsychologie* e *Das Ich und das Es*, entrambi orientati verso la concettualizzazione dell'«Io» ma attraverso percorsi completamente differenti – e nel loro scarto che va cercato il nodo del problema di cui il nome Super-io designa la formulazione. Ora, sotto questo aspetto le cose sono, come noto, imbarazzanti. L'introduzione di *Das Ich und das Es* non fa riferimento a *Massen*, ma al saggio precedente *Al di là del principio del piacere (Jenseits vom Lust-prinzips)* del 1920, di cui dichiara di prolungare l'intento teorico ricollocandolo nel campo dell'esperienza analitica. Di fatto l'opera si conclude con delle impressionanti considerazioni sulla «coltura pura della pulsione di morte» (*eine Reinkultur des Todestriebes*) che predomina nel Super-io. Ma d'altra parte il capitolo III, nel quale entra in scena il Super-io, stabilisce già nel titolo e dai primi capoversi l'equivalenza tra questo concetto e quello dell'ideale dell'io (*Das Ich und das Über-Ich – Ich-Ideal*) e sembra corroborare l'idea, da allora largamente condivisa, secondo cui la concezione dell'*identificazione*, che trova la sua più completa elaborazione nel capitolo VII di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, dovesse essere in qualche modo «fatta rimpatriare» dalla psicologia sociale, o dalla psicoanalisi applicata ai fenomeni sociali, nel nucleo della metapsicologia propriamente detta e legarsi alla definizione del Super-io fornendo la chiave della sua genesi. Come è possibile, allora, che già dalle note a piè di pagina delle successive edizioni Freud moltiplichi le rettifiche e le palinodie su questo punto, seguito dai suoi curatori e commentatori?¹¹ Non solo lo stesso Freud ma a sua volta nessuna delle diverse scuole della tradizione psicoanalitica (ed è questo uno dei fattori scatenanti della loro divergenza) sembrano essere state capaci di fissare la sua posizione quanto all'identità o alla differenza delle nozioni denotate dai due termini *Ich-Ideal* e *Über-Ich*, oscillando da un estremo all'altro: identità, equivalenza parziale o inclusione dell'uno nell'altro, opposizione, eterogeneità¹².

11 Questo imbarazzo si estende alla questione della concatenazione dei testi che contribuiscono alla presentazione della «seconda topica», riuniti in francese da Angelo Hesnard nel volume *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (I edizione 1927, contenente 5 saggi più tardi ridotti a 4): si veda, nei *Gesammelte Werke* l'avvertenza a *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, che decreta che tra quest'opera e *Jenseits des Lust-prinzips* apparso qualche mese prima «non c'è praticamente alcuna diretta relazione».

12 Su questo punto, ci si rifarà, in prima analisi, ai due articoli corrispondenti del *Vocabulaire de psychanalyse* di Laplanche et Pontalis, Paris, PUF, 1967; tr. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1993. Si veda anche: Janine Chasseguet-Smirgel, *La maladie d'idéalité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi*, Paris, Editions Universitaires, 1990; Jean-Luc Donnet, *Surmoi I: Le concept freudien et la règle fondamentale; Surmoi II: Les développements post-freudiens*, a cura di N. Amar, G. Le Gouès, G. Pragier, Monographies de la «Revue Française de Psychanalyse», Paris, PUF 1995; D. Lagache: Rapport, in «La psychanalyse», 6 (1961), «Perspectives structurales», pp. 5-54), a cui Lacan risponde nel suo *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* (cfr. *Ecrits II*, Parigi, Seuil, 1966, tr. it. *Scritti II*, Torino, Einaudi, 1974, in particolare pp. 667-676). I testi dello stesso Lacan che fanno riferimento al «Super-io» sono numerosi ma dispersi e non comprendono, che io sappia, discussioni filologiche: a partire dalle ricerche sull'aggressività, la paranoia e la criminalità (*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932; *Fonctions de la psychanalyse en criminologie*, con M. Cénac, 1950) fino al *Seminario XX. Ancora*, dove il Super-io viene reinterpretato come imperativo del godimento, passando attraverso diversi riferimenti alla «figura oscena e feroce» del Super-io negli *Scritti (La cosa freudiana, Varianti della cura-tipo)*. J. Laplanche, in *Problématiques (I): L'angoisse*, Paris, PUF 1980, pp. 331-363, sviluppa un approfondito commento ai testi di Freud dedicati al Super-io, dal quale, come si vedrà, ricavo parecchi suggerimenti. Da parte dei filosofi non si dimentichi che la distinzione tra Io e Super-io costituisce l'oggetto del lavoro di Gilles Deleuze nel suo *Présentation de Sacher-Masoch*; Paris, Minuit, 1967 (tr. it. *Il freddo e il crudele*, Milano, ES, 1991). In *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 407 e sgg., Paul Ricoeur accredita Freud di una spiegazione «legittima nel suo ordine» del fenomeno della coscienza morale

Beninteso, questa equivocità teorica può ricevere il significato di una dialettica latente, ma per poterla dispiegare davvero, occorrerebbe poter costruire e rendere intelligibile uno spazio comune ai due testi decisivi e alla loro specifica *scrittura* teorica. Mancando questo, si perpetua all'infinito il disagio di una situazione nella quale le questioni segnalate da termini dalle connotazioni completamente differenti, ma *dichiarati* sinonimi in tutto o in parte, appaiono ad un tempo inseparabili e comunicabili. Vorrei rispondere a questa situazione riprendendo la questione della connessione dei due testi non, come si fa il più delle volte, sotto l'angolo distributivo di quanto il Super-io conserva o traduce dell'ideale dell'io (la sua «funzione critica») e di quanto l'Ideale dell'io designa che altera o relativizza ancora sempre la funzione del Super-io («l'illusione narcisistica»), ma sotto l'angolo della *trasformazione* che fa passare *da una problematica ad un'altra*: da quella dell'identificazione, sviluppata da *Massenpsychologie* a quella della colpevolezza e della punizione elaborate da *Das Ich und das Es*. La mia ipotesi sarà che questa trasformazione implica l'intervento di un elemento *venuto da fuori* per il tramite di un terzo o di un interlocutore. Il che non vuol dire un elemento estrinseco: al contrario, essa si produce perché questo elemento è riconosciuto come intrinseco, o come necessario al pensiero di quello che forma propriamente l'oggetto della psicoanalisi – come dire che a quella occasione questa è portata a riconoscere come forse mai allo stesso grado nella fase della sua costituzione, che il suo dominio non è racchiuso su una «interiorità», ma è aperto, o meglio surdeterminato da parte a parte da un «altro»: nominatamente il politico, o il politico in quanto orizzonte dell'ordine giuridico, articolazione sulla quale bisognerà ritornare.

Devo necessariamente essere ellittico per mancanza di tempo. Tenterò nondimeno di mettere in risalto i punti salienti di una possibile argomentazione, spesso agganciati all'importanza di certe *parole* che strutturano la scrittura di Freud e che è tanto più percepibile se si leggono nella lingua originale. Sarò estremamente schematico sull'argomentazione di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, che supporrò nota, ma di cui voglio mettere in risalto alcuni tratti degni di interesse. Più dettagliato, invece, sul tenore della critica di Kelsen, che è accessibile in tedesco a condizione di immergersi nel silenzio delle biblioteche, ma per fortuna anche in francese in una traduzione non perfetta ma molto soddisfacente¹³, e che, in questa cornice, rappresenta l'elemento originale su cui vorrei riferire. Cercherò di risparmiare un po' di tempo per ritornare *in fine* al testo freudiano, vale a dire a un tentativo di ricostituzione della «conseguenza» ricavata da Freud dal punto di Kelsen per la sua personale elaborazione dell'apparato psichico.

3. Critica della psicologia politica

Suppongo, dunque, che noi si abbia presente il contenuto del saggio del 1921 sulla «psicologia delle folle»¹⁴. L'opera si divide in tre parti. La prima è dedicata alla lettura critica dei teorici

come «parola degli antenati che risuona nella mia testa», con il nome di «Super-io» (tr. it., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 471-472).

13 Pubblicata nel 1988 a cura di J.L. Schlegel nel n. 2 della rivista «Hermes», *Masses et politique*, pp. 134-165.

14 O delle masse: è più corretto tradurre con «masse», altrimenti si perdono alcune fondamentali connotazioni politiche, ma non è possibile dimenticare che il saggio di Le Bon, di cui Freud comincia col dare un commentario e da cui, come hanno mostrato i curatori, non smette di prendere a prestito delle formulazioni a volte senza dirlo, si intitola in francese *Psychologie des foules*. Il termine tedesco scelto da Freud (che figura nella traduzione in tedesco del 1921 fatta da Eisler dell'opera apparsa in Francia nel 1895) gli permette di sormontare l'antitesi con il termine inglese «group», oggetto del libro di McDougall, *The Group Mind*, che egli ha letto alla sua pubblicazione (1920) e che costituisce l'altra «fonte» fondamentale

della psicologia sociale circa l'ipotesi della *suggestione* e dell'espressione deformante che essa dà alla circolazione della libido nella costruzione e nel disfacimento delle istituzioni. La seconda è dedicata all'elaborazione della categoria propriamente freudiana dell'*identificazione* – il cui «grafo» (uno dei tre che è possibile trovare nell'opera di Freud) viene disegnato nel capitolo VIII – attorno all'analogia tra la struttura dei rapporti sociali e quella dei fenomeni di «fissazione» o di «scelta oggettuale» nell'ipnosi e nell'innamoramento. Infine, la terza parte è dedicata al tentativo di una fondazione genetica dei fenomeni precedentemente descritti con riferimento alla teoria antropologica sviluppata in *Totem e tabù* del 1912, quindi nei termini della *regressione* ad un prototipo arcaico di relazioni di dipendenza ad un'autorità di tipo «paterno». Da una parte e dall'altra di questa progressione ternaria, abbiamo due svolgimenti molto importanti dal punto di vista metodologico: un capitolo d'introduzione in cui si trova posta la questione dell'oltrepasamento dell'opposizione tra psicologia individuale e psicologia collettiva; e una «retrospettività» (*Nachträge*) in cui si trova abbozzata una tipologia delle *Massenbildungen*, «formazioni di massa», che sono anche, per definizione, formazioni dell'inconscio, a seconda che mettano in relazione due soggetti (o un soggetto e un oggetto con un effetto di ritorno) – come nell'ipnosi e nell'innamoramento – oppure una molteplicità di soggetti legati tra loro e con il loro «modello» per mezzo del meccanismo dell'identificazione, oppure, infine, antitetivamente, un soggetto privo di relazioni sociali, o le cui relazioni sociali sono inibite come nella nevrosi e *a fortiori* nell'autismo. Questa retrospettività, la cui spinta teorica non può non far pensare a certe riflessioni di Simmel (un confronto ignorato da Freud, ma che verrà abbozzato da Kelsen nel suo commento), disegna un possibile prolungamento della problematica di *Massenpsychologie* molto diverso da quello che indica l'idea della regressione arcaica, ma questo è un altro problema, che qui lascio da parte.

Dovrebbe andare da sé che *Massenpsychologie* appartiene alla storia della filosofia politica, e traccia anche una delle sue svolte che va collocata nella serie che comincia con *La Repubblica* di Platone e va fino alle *Origini del totalitarismo* della Arendt, passando per *Il Principe*, il *Leviatano*, il *Contratto sociale*, la *Filosofia del diritto* di Hegel, *Il Capitale*, *Il concetto di politico* di Schmitt etc. Ciò non impedisce che si tratti di un'opera di psicoanalisi e di psicoanalisi *teorica*, termine che adotto per sbarazzarci una volta per tutte della coppia «puro» e «applicato». Ma occorre essere più specifici: *Massenpsychologie* si installa criticamente sul terreno di una disciplina preesistente che possiamo chiamare (e che d'altronde si chiama qualche volta anche oggi, segnatamente nelle università anglofone) «psicologia politica», non senza analogia con il modo in cui la teoria di Marx si installava criticamente sul terreno dell'«economia politica». Ciò in particolare significa che Freud – come Marx nei confronti di Quesnay, Smith o Ricardo – *si appropria* di una buona parte di nozioni e problematiche del discorso che egli critica, nel momento stesso in cui lo sposta e a volte lo rovescia: la sua scrittura resta per una parte essenziale una *parafrasi*.

La preistoria della psicologia politica risale a Platone e segnatamente alla feroce critica alla democrazia e al suo capovolgersi in tirannia esposta nell'VIII libro della *Repubblica*. La sua tradizione propriamente moderna – XIX secolo – è inseparabile dalle reazioni conservatrici alla Rivoluzione francese e al liberalismo (in Le Bon, Taine e anche Tarde) che vedono nei movimenti di massa a base popolare, in particolare nel socialismo, una patologia sociale: la dissoluzione dell'autorità e il ritorno della barbarie all'interno della civiltà, che ne minaccia

della sua teorizzazione, e che corregge la precedente. McDougall si preoccupa essenzialmente di spiegare la capacità di resistenza dell'esercito e del popolo inglese durante la Grande Guerra risalendo alle virtù della sua razza e delle sue istituzioni.

l'ordine politico e favorisce la prossimità tra l'anima delle folle e quella dei primitivi, delle donne, dei bambini e dei criminali nei quali l'elemento irrazionale ha la meglio su quello razionale. Per designare questa analogia e per radicarla nell'evoluzionismo biologico in cui predomina il determinismo razziale, la psicologia politica, soprattutto quella francese, si serve del termine *inconscio* e lo associa alla proiezione del linguaggio medico sulla descrizione dei fenomeni sociali. Tutto questo ci è oggi familiare grazie agli studi di Michel Foucault e di altri.

Il problema centrale della psicologia scientifica, in *Le Bon* in particolare, è quello dell'asserimento della volontà, o meglio del *desiderio di obbedienza* al capo, «guida» o «condottiero» (in inglese *leader*, in italiano *duce*, in tedesco *Führer*, in spagnolo *caudillo*) secondo una modalità critica assai ambivalente, che il fascismo si adopererà a volgere a proprio vantaggio¹⁵. In quella che io interpreto come la sua personale critica della psicologia politica, Freud procede anche lui ad un capovolgimento di prospettiva, ma di natura del tutto differente. Facendo giocare una parte della psicologia politica (McDougall) contro un'altra (*Le Bon*) e distruggendo in questo campo – come in altri – l'opposizione per essenza tra normale e patologico, egli mostra che i fenomeni di suggestione, o meglio di fissazione della libido sulla persona del condottiero, accompagnati da un senso di onnipotenza collettiva e di affrancamento dalle regole della morale ordinaria, sono paragonabili all'ipnosi in quanto comportano nello specifico un *abbandono dello spirito critico* o del «principio di realtà» a vantaggio del titolare dell'autorità. Ora, questi non riguardano solo le folle o le masse incontrollate, dette «spontanee» o «transitorie» (ossia le insurrezioni, i movimenti di massa, le rivoluzioni), ma in primo luogo e soprattutto il funzionamento delle istituzioni dell'ordine stabilito, tra le quali egli prende come esempio la Chiesa e l'esercito. Le «masse artificiali» (quelle costruite: *künstliche Massen*) sono le autentiche formazioni primarie, quelle primitive. Di conseguenza – ed è uno degli aspetti maggiormente degni di nota della sua analisi – Freud assegna ad una psicologia collettiva fondata su un concetto di inconscio non razziale, bensì sessuale, nel senso ampio che egli dà a questo termine, il compito di far comprendere ad un tempo ciò che cementa la permanenza e l'ordine delle istituzioni e ciò che accade quando queste crollano o si dissolvono, ma che le abita già da sempre e che queste tentano di volgere a loro profitto: il panico e l'angoscia di morte nel caso dell'esercito, il fanatismo e l'intolleranza nel caso della Chiesa¹⁶.

15 La migliore ricostruzione di questo grande capitolo di storia delle idee è, a mia conoscenza, la seconda parte («La colonizzazione delle coscienze») del libro di R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.

16 Nel 1919, ossia in piena tempesta rivoluzionaria nei paesi dell'Europa centrale, uno stretto discepolo di Freud, Paul Federn, aveva pubblicato sul giornale *Der Oesterreichische Volkswirt* (di cui Karl Polanyi era stato caporedattore) un saggio intitolato *Zur Psychologie der Revolution: Die Vaterlose Gesellschaft* (*Contributo alla psicologia della rivoluzione: la società senza padre*), ricavato da alcune comunicazioni presentate alla Società psicoanalitica di Vienna e innanzi alla Lega dei Monisti (cioè dei neodarwinisti discepoli di Haeckel), rieditato lo stesso anno in una brossura di 29 pagine. Appoggiandosi alla teoria freudiana di *Totem e tabù*, egli si proponeva di interpretare i fenomeni contemporanei: i movimenti dei «consigli» (*Räte*, equivalenti in Germania, Austria e Ungheria dei *soviet* russi e dei *consigli di fabbrica* italiani) e gli scioperi politici. Il principio esplicativo dei fenomeni di massa è la *disillusione* dei soggetti di fronte alla mediocrità dei padri reali confrontati con l'onnipotenza della loro immagine infantile. Essi possono reagire a questa disillusione sia attraverso un'immaginaria elaborazione sostitutiva (figure paterne dell'autorità, che culminano nella persona dell'Imperatore e nel Dio monoteista, che formano la chiave di volta delle istituzioni autoritarie – *Obrigkeit* – lo Stato e la Chiesa, l'una di rinforzo all'altro), sia attraverso un atteggiamento nichilista di opposizione e di resistenza ad ogni potere. Federn attribuisce il merito al partito socialista austriaco e i suoi capi, venuti a loro volta ad occupare il posto del padre, di aver impedito, grazie alla loro influenza sulle masse, la diffusione di uno stato di anarchia pari a quella della rivoluzione russa, quale quella che portano in germe gli scioperi in una condizione di penuria nella quale

4. L'identificazione e i suoi «modelli»

Allorché Freud passa alla sua costruzione «positiva», benché sempre fondata sul rovesciamento critico delle analisi della psicologia politica, la duplicità dei «tipi» istituzionali rappresentati dalla Chiesa e dall'Esercito (concepibili anche come due *poli* tendenziali del funzionamento di ogni istituzione) viene immediatamente riassorbita nella presentazione di un unico schema funzionale. Si tratta dell'*identificazione*, la cui definizione è completata dalla presentazione del grafo nel capitolo VIII, destinato a far «vedere» le dimensioni ed i problemi di cui un discorso lineare non può rendere totalmente conto. Tre brevi osservazioni su questo punto.

Anzitutto, ciò che il concetto di identificazione designa e che il grafo esibisce in maniera abbagliante è una struttura *transindividuale* nella quale viene radicalmente oltrepassata l'opposizione tra uno psichismo individuale e uno psichismo collettivo (allorché l'introduzione al saggio si accontentava ancora di relativizzarla, e manteneva sul piano della scrittura un'asimmetria tra i due che andava a profitto dell'individuale: una sorta di individualismo metodologico «relazionale»). Ciò che qui si chiama *Ich*, «io», è tanto il risultato o il prodotto di un meccanismo di identificazione descritto come «messa in comune» dell'oggetto d'amore, quanto il suo punto di partenza e la sua sorgente. E, inversamente, quello che è chiamato oggetto «esterno» e che viene raffigurato come un punto di convergenza contrassegnato da una croce, o una X, non è soltanto un *oggetto messo in comune* da degli io preesistenti, a loro volta esterni gli uni agli altri, ma è anche la condizione di possibilità della loro costituzione. Questo è quello che ci presenta la freccia di retroazione che per ogni linea di individualità messa in parallelo indica l'origine dello sdoppiamento di ogni personalità o soggettività in *Ich* e *Ich-Ideal*, e fa di questo sdoppiamento la condizione delle sue scelte oggettuali. Ci vorrebbe del tempo per considerare ancora ogni dettaglio del grafo disegnato da Freud e di commentarlo. L'essenziale è questa circolarità che fa sì che l'Io sia prodotto nella sua caratteristica essenziale – lo sdoppiamento interno potendo andare fino alla scissione – a partire dalla «messa in comune» che raddoppia tutti gli oggetti in una dimensione quasi-trascendentale o, come dice Freud, in una dimensione di esteriorità interna, di cui essa forma la condizione inconscia¹⁷.

A partire da lì è possibile articolare insieme i due versanti di quello che Freud, giocando meticolosamente sui significati tradizionali della parola, chiama «identificazione»: il *mimetismo* intersoggettivo o l'assimilazione reciproca degli individui (*Imitation, Gemeinsamkeit*), e la riproduzione di un *modello* superiore (*Vorbild*), che egli trova rispettivamente nella descrizione dei fenomeni della folla offerti dalla psicologia e nella sua propria analisi dei processi

viene minacciata la sussistenza della classe operaia e quella della società. Ma egli denuncia, all'inverso, l'ipocrisia dei critici borghesi alla rivoluzione sovietica, nostalgici dell'ordine paternalistico statale-ecclesiastico, (al quale egli riallaccia la difesa della proprietà e dell'eredità) e propone una soluzione (vicina alle posizioni dell'«Internazionale due e mezzo» e degli «austro-marxisti») che *costituzionalizza i consigli* per farne il contrappeso del parlamentarismo. Questa posizione politica si accompagna ad una genealogia in chiave psicoanalitica dei consigli che ne fa la realizzazione di una «istituzione fraterna» (*Bruderschaft*), repressa dall'origine di una società in cui prevale il sistema paterno. Nel momento del suo crollo, questa è in ogni caso lacerata dalla guerra e dalla rivoluzione: la fraternità si presenta così come l'alternativa che deve consentire di rifondare la società su basi egualitarie. Leggendo questo testo appassionante, di fatto il primo tentativo di rielaborazione in chiave psicoanalitica della psicologia politica, si comprende molto meglio il senso strategico dello spostamento operato da Freud due anni più tardi, e la sua scelta dell'*Esercito* e della *Chiesa* in quanto prototipi istituzionali, che «elidono» o «sottintendono» lo Stato.

17 Si veda *Zur Einführung des Narzissmus* (1914) in S. Freud, *Studienausgabe*, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, Band III, *Psychologie des Unbewussten*, pp. 37-68; tr. it. *Opere (1912-1914) VII*, Torino, Boringhieri, 1975, pp. 443-480.

d'introiezione dell'oggetto perduto. Queste due dimensioni, che potremmo chiamare orizzontale e verticale o, per meglio rispettare la disposizione del grafo, trasversale e longitudinale, sono correlative e condizione l'una dell'altra. È qui flagrante l'analogia con quegli schemi della filosofia politica classica che istituiscono il politico nella forma ideale di un contratto fondatore – «ciò che fa di un popolo un popolo» per dirla con Rousseau – e i cui paradossi costitutivi hanno, del resto, dato luogo anche ad elaborazioni grafiche e allegoriche, come nel caso di Hobbes¹⁸. Si tratta in effetti di pensare un *duplice rapporto* di tutti con ciascuno e di ciascuno con tutti (l'espressione è di Rousseau), nel quale operano nello stesso tempo l'indivisibilità del comune e la distribuzione delle molte soggettività, l'uguaglianza dei soggetti tra di loro e il loro originario rapporto con l'autorità e la legge. Questo raffronto diventa decisivo a condizione di comprendere che noi, qui, abbiamo a che fare non con una congettura storico-giuridica, ma con una struttura inconscia transindividuale. Dato che anche in Freud, allorché il rapporto col *Vorbild* «esterno» costituisce i soggetti come tali o come altrettanti «io» attaccati al loro ideale, il «luogo» del *Vorbild* non è tuttavia nient'altro che l'effetto del desiderio comune dei soggetti, che sono anche all'origine di ciò che li assoggetta (così come in Hobbes il contratto che istituisce il luogo della sovranità si conclude al di fuori di essa, tra i soggetti). Per questo Freud, a differenza dei teorici del «prestigio» dei leaders come Le Bon o del potere carismatico come Max Weber, è praticamente indifferente alle virtù e alla potenza dei capi (o dell'idea che si può sostituire ad essi: quella che chiama *führende Idee*), o piuttosto egli ne fa fundamentalmente una proiezione del desiderio dei soggetti¹⁹. Se si tirano le conseguenze quanto al tema della costituzione dell'io, egli appronta così una problematica della ronda delle identificazioni immaginarie e una ripresa da un punto di vista psicoanalitico del vecchio tema delle personalità multiple²⁰.

Da qui la mia terza osservazione. Il rapporto col *Vorbild* dell'Io sdoppiato interiormente e moltiplicato esteriormente (o «mimeticamente») obbedisce forse ad uno schema generale – che bisognerebbe avere il tempo di descrivere più a lungo, così come bisognerebbe studiare con cura i suoi rapporti con tutta una tradizione filosofica e religiosa occidentale: si pensi all'*Imitatio Jesu Christi* e a quello che Kant, nel suo *La religione nei limiti della ragione*, chiamava il «prototipo», l'*Urbild* comunitario della moralità – ma è anche segnato, come sappiamo, da una profonda ambivalenza. In effetti si pone la questione di sapere quale rapporto intrattiene il problema del legame con quello dello slegamento o della scomposizione del legame che, come ricordavo un istante fa, Freud aveva iscritto al limite dell'istituzione o della stessa *Massenpsychologie*: quale specifico rapporto si dà tra la rottura dei legami che uniscono gli io tra di loro ed al loro comune oggetto funzionante come modello, e d'altra parte il fatto che vi sono oggetti in comune di odio e di paura così come ve ne sono di amore e di desiderio? Le passioni negative, distruttive, non sono forse dei fattori di identificazione collettiva potenti almeno quanto le passioni «attraenti» e magari, all'occasione, persino più potenti? Di più: sono separabili? Su

18 Si veda il libro di H. Bredekamp sulle «stratégies visuelles» di Hobbes: *Thomas Hobbes: Visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

19 Si veda intanto, in *Zur Einführung des Narzissmus*, p. 55, il suggerimento che il presupposto dell'occupazione della posizione del «posto» di leader da parte di certi individui è la potenza del loro narcisismo, che li rende «attraenti» per quegli individui che credono di ritrovarne in essi quell'amore di sé che essi hanno perduto dall'infanzia, o che credono di riviverlo per procura, ossia per identificazione. Il rapporto possibile tra il pensiero di Freud e quello di Max Weber attende ancora non soltanto uno studio dettagliato, ma anche la formulazione delle loro questioni.

20 Esplicitamente evocato in *Das Ich und das Es*, cap. III: *Studienausgabe*, Bd. III, s. 298; tr. it., *Opere (1917-1923) IX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, pp. 491-501.

un altro registro, si pone anche il problema di sapere se lo schema è completo anche dal punto di vista della teoria freudiana della libido e in particolare in che modo esso tiene conto della differenza tra i sessi: lasciata ai margini delle descrizioni e degli esempi freudiani, questa sembra non tanto ignorata, quanto negata, in rapporto ad una problematica della scelta d'oggetto omosessuale che, all'epoca, preoccupava vivamente Freud.

Lascio da parte questi problemi anche se fondamentali, e mi limito ad evocare un'altra duplicità, la cui relazione con il nostro problema è più immediato: si tratta di quello che si potrebbe chiamare la duplicità ontologica e politica ad un tempo del *Vorbild*. La distinzione tra i due tipi istituzionali – il «tipo-Esercito» e il «tipo-Chiesa» – adesso ritorna nell'ambito della teoria dell'identificazione ma con un certo imbarazzo, o quantomeno resta in sospeso. Freud ci dice, in effetti, che l'oggetto in comune da cui procedono di rimando l'assimilazione degli «io» e il loro raddoppiamento interno può essere *sia una «persona reale» sia un'«idea»*, per non dire un'ideologia – diciamo pure un oggetto di fede, dato in un caso come vita e presenza, nell'altro caso come rappresentazione astratta ed assenza. Ed egli riunisce intimamente questa alternativa alla grande duplicità del narcisistico – all'opera nell'ipnosi – e del suo rovescio melanconico – figura del lutto impossibile – in quanto modi di costituzione dell'Io. Ma ciò che egli presenta come il tipo stesso dell'*idea* in relazione all'esempio della Chiesa, è la *persona immaginaria* di Cristo con il suo insegnamento. Da qui a supporre che l'amore verso un'idea o il fatto di rimettersi ad un'idea per valutare la realtà è sempre in qualche modo l'amore per un morto o per uno spettro e rinvia al fantasma di una parola che si enuncerebbe dal luogo stesso della morte, da cui ricaverebbe tutta la sua potenza, non c'è evidentemente che un passo, che segnala forse la dipendenza di Freud dal rapporto con un certo mito cristiano della comunità. Ma possiamo anche concluderne che l'efficacia di un *Vorbild* in generale è a sua volta legata al suo sdoppiamento, alla sua duplicità interna che gli permette di funzionare ad un tempo come personificazione e come astrazione, presenza e assenza, visibilità e invisibilità, idealizzazione della vita e della morte. Allo stesso modo, sul versante istituzionale, si dovrebbe dire che c'è qualcosa dell'esercito in ogni chiesa e qualcosa della chiesa in ogni esercito. E, conseguentemente: qualcosa della guerra in ogni conversione, qualcosa delle crociate o della *jihād* in ogni guerra nazionale...

Passiamo ora all'esame del saggio di Kelsen su *Massenpsychologie*. Il fatto che dopo averlo invitato ad esprimersi in quanto giurista, filosofo e teorico della politica davanti alla Società psicoanalitica di Vienna, Freud abbia mostrato una tale premura di pubblicare nello stesso anno (1922) sul giornale che dirigeva – *IMAGO. Zeitschrift für Anwendung der Psycho-analyse auf die Geisteswissenschaften* – una versione (forse ampliata) del suo intervento, poi lo abbia fatto tradurre per pubblicarlo nel 1924 su *The International Journal of Psycho-Analysis* diretto da Jones, la dice lunga sull'importanza che gli accordava e che andava molto al di là del desiderio di un dialogo con i suoi «pari» o di quello di un riconoscimento da parte delle regie discipline dell'Università. È sufficiente leggere nella sua totalità questo saggio mirabilmente pensato ed argomentato per accorgersi che ricontestualizza bruscamente l'abbozzo freudiano di una concezione dei fenomeni sociali e politici intesi come organizzazione o economia transindividuale del desiderio inconscio in un contesto politico la cui posta in gioco è incandescente e sarà gravida di conseguenze per tutta quanta la storia del pensiero del XX secolo. Questo contesto è quello della rimessa in causa delle tradizionali concezioni della sovranità imperiale e nazionale negli strascichi della Grande Guerra, vissuta dappertutto in Europa come un trauma collettivo e come una crisi della civiltà, nonché del crollo dei modelli di Stato autoritario, militare e clericale, che apre la strada da un lato ai tentativi rivoluzionari e poi controrivoluzionari di rovesciamento del parlamentarismo, dall'altro ai tentativi di ridefinizione del costituzionalismo democratico, di cui lo stesso Kelsen è protagonista di primo piano, non solo per l'Austria, ma per tutto

lo spazio della *Mitteleuropa*. Durante questo periodo Kelsen, principale redattore della nuova Costituzione, nominato ancora giovane professore all'Università di Vienna e membro della Corte costituzionale creata dalla Repubblica (da cui si ritirerà qualche anno più tardi a causa del cambiamento delle regole di designazione, ma anche per conflitti ideologici provocati dalle sue decisioni sul divorzio)²¹, lavora all'elaborazione di quella che nel 1934 diventerà l'opera fondamentale del positivismo giuridico: la *Reine Rechtslehre*, la «teoria pura del diritto»²². Questa si snoda attraverso un confronto serrato con tutte le correnti della filosofia e della sociologia politica e giuridica del tempo, compreso il marxismo, oltre che attraverso l'impiego estensivo di certe idee di Freud, come si vede nell'opera principale del periodo, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff – Il concetto sociologico e giuridico di Stato* – datata anch'essa 1922, e in una serie di articoli complementari²³. Se si avvicinano tutti questi elementi e si confronta il loro contenuto, è difficile sfuggire all'impressione di un momento di cristallizzazione e di confronto di straordinaria intensità sullo sfondo di eventi e di interrogativi drammatici, di cui il saggio di Freud fa organicamente parte. Ma è impossibile anche non vedere in quale senso il confronto doveva destabilizzare radicalmente la filosofia dell'autore di *Totem e tabù*. L'immagine che gli rinvia il suo amico di allora, il giurista viennese, sarà stata uno degli strumenti di quella destabilizzazione.

5. L'errore di Freud secondo Kelsen

Il saggio di Kelsen comprende tre parti di lunghezza equivalente. È solo nella seconda che Freud viene nominato e discusso, ma si vede bene che questa entrata in scena sapientemente ritardata domina tutto l'insieme della costruzione.

La prima parte è una critica delle teorie psicosociologiche dello Stato, misurate in base alla capacità di rendere conto geneticamente e formalmente di quello che agli occhi di Kelsen (su questo punto molto rousseauviano) costituisce l'essenza dello Stato come modalità sovraindividuale o sovrapersonale (*über-individuell, über-persönlich*) del legame sociale: la riduzione immanente della molteplicità all'unità (molteplicità delle persone, ma anche delle azioni, in quanto lo Stato è un *attore* unificato, più che una «persona» unica). Anticipando il suo riferimento a Freud, Kelsen sottolinea l'importanza delle teorie sociologiche del *conflitto* costitutivo della società (in particolare la teoria interazionista di Simmel) ma anche la loro incapacità di rendere conto di quello che rende la conflittualità compatibile con l'unificazione della società nella forma dello Stato e nello stesso tempo gli offre la sua risorsa essenziale, ossia *l'oblio del conflitto*, la sua rimozione fuori dalla coscienza degli attori sociali. Viene esplicitamente posta la questione di come il conflitto di classe possa «sparire dalla coscienza nella comunità

21 Si veda la biografia di Métall cit., pp. 47-57.

22 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1934.

23 In particolare *Gott und Staat*, sempre del 1922-1923. Il libro di Kelsen *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* è stato pubblicato nel 1922 (Tübingen, Mohr) e riedito nel 1928 (l'edizione consultata da noi). Da parte sua, in un paragrafo del libro *Freud et les sciences sociales: psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, A. Colin, 1993, Paul-Laurent Assoun ha suggerito che l'impiego da parte di Kelsen del termine *Urnorm* («norma originaria»), al quale sostituirà poi quello di *Grundnorm* («norma fondamentale»), avrebbe potuto essere influenzato dalla tematica freudiana dell'*Urvater*. Questo merita un esame, ma sarei piuttosto tentato di suggerire il contrario: se Kelsen ha percepito una tale analogia verbale, egli ha dovuto farla deviare dalla sua prima formulazione.

statale» (§5) e, di conseguenza, in che senso non possa esservi Stato politico senza una struttura di inconsapevolezza e quindi di inconscio. La questione fa tutt'uno con quella dell'unità sovraindividuale e della sua «interiorizzazione» da parte degli individui che entrano in un'associazione politica e in tal modo superano – relativamente – il proprio «individualismo». Sarebbe appassionante esaminare più in dettaglio la maniera in cui Kelsen, in questo testo e in altri contemporanei, combina questa problematica con una riflessione sulla questione delle *finzioni* e quella dell'*ideologia*.

Ed ecco che, nella seconda parte, Freud farà il suo ingresso sulla scena. Appare subito agli occhi di Kelsen che la sua teoria delle *Massenbildungen* possiede un'intrinseca superiorità su tutte le altre teorie dell'unità sovraindividuale: dissolvere l'astrattezza della nozione di potere, ossia sostituire l'elemento di esteriorità che essa racchiude in sé con un principio di assoggettamento interno (Kelsen interpreta quindi correttamente la nozione freudiana di «oggetto esteriore=X» come qualcosa che rinvia ad una esteriorità interna, o ad una esteriorizzazione immaginaria riprodotta dall'interno). Essa sola permette, parlando correttamente, di pensare delle «relazioni» o dei «legami» (*Verbindungen, Bindungen*). Ma questa superiorità ha la sua contropartita immediata in quello che Kelsen non esita a chiamare «lo scivolamento (o slittamento) concettuale di Freud»: *eine Verschiebung in der Begriffsbildung* (§16). In effetti, ci dice, è come se, nel rettificare l'astrazione dei sociologi i cui concetti sono «troppo deboli» (ossia troppo esteriori, troppo meccanici, come ad esempio la nozione di *Wechselwirkung*, azione reciproca) per pensare l'unificazione statale, tirasse troppo la corda, sussumendola sotto un concetto, quello di *identificazione*, a sua volta «troppo forte» (nel senso che implica un eccessivo indice di interiorità e organicità). Ciò che è strano, anche se, come vedremo, niente affatto arbitrario, è che Kelsen proponga nello stesso tempo le domande e le risposte. È lui che attribuisce a Freud l'ambizione di avere costruito una teoria dello Stato, che formerebbe in qualche modo l'orizzonte o la visuale metonimica delle sue analisi delle istituzioni del tipo «Esercito» e del tipo «Chiesa» nonché della loro complementarità in quanto strutture di idealizzazione e di finzione. Ed è lui a dichiarare, di conseguenza, il fallimento del tentativo freudiano, quanto meno all'altezza dei suoi obiettivi, per il fatto che l'essenza dello Stato risiede anzitutto nella messa in vigore di una *norma giuridica*, il cui concetto e il cui modo di efficacia sono completamente irriducibili alle modalità della «credenza» o dell'«amore» rispetto ad una persona o ad un'idea personificata, e a *fortiori* ai meccanismi di *fusione* affettiva e di *regressione* mentale che, per Freud, il quale fa giocare insieme la lezione della sua critica della psicologia politica con l'ipotesi antropologica di *Totem e tabù*, ne costituirebbero la più profonda causa inconscia. Insomma, alla teoria dello Stato come «ordine giuridico» che è nello stesso tempo un «ordine di coercizione» (*Rechtsordnung ist Zwangsordnung*, tesi assolutamente simmetrica che si può leggere in entrambe le direzioni dell'equazione posta, al centro dell'opera contemporanea, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, fondata infine nella *Reine Rechtslehre* su una filosofia trascendentale della norma in generale e delle due facce della sua realtà: obbligazione e sanzione) occorre certamente un risvolto inconscio, ma non è detto che essa debba coincidere con una teoria dell'inconscio in quanto tale²⁴.

24 Si veda in particolare in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, i capp. 3 (*Staat und Recht*) e 4 (*Wirksamkeit der Staatsideologie und Geltung der Staatsordnung*), in cui l'autore costruisce a lungo la reciprocità delle due nozioni contro la rappresentazione unilaterale dei sostenitori dello «Stato-potenza» e dei teorici dello «Stato di diritto» – il che per contraccolpo determina quello che bisogna intendere concettualmente con «ordine». «*Der 'mächtige' Staat und das 'positive' Recht sind so sehr identisch, das man ebensogut von einem positiven Staat und einem mächtigen Recht sprechen könnte*» (p. 93). La

In mancanza di ciò, seguono delle conseguenze disastrose sia dal punto di vista epistemologico che da quello politico, e Kelsen vi insiste. Anzitutto, una tale rappresentazione dello Stato come «massa» nel senso in cui la intende Freud rende impossibile la differenziazione tra la sua unità (quindi la sua autorità) e l'unità o autorità dei «gruppi» particolari, subordinati, permanenti o transitori, che costituiscono la società e le conferiscono la sua peculiare molteplicità (quello che Hobbes chiamava i *sistemi-soggetto*, e che tutta una parte della sociologia contemporanea oggi chiama *comunità*). Se i secondi devono certo recare in sé un principio relazionale concreto, affettivo e personale fino alla loro dimensione immaginaria, la prima non si può fondare che sull'efficacia di un'astrazione – un'«astrazione» in qualche modo «reale» – e sulla sua specifica universalità e impersonalità. Non dimentichiamoci che Kelsen è un repubblicano: è anche l'autore della prima costituzione repubblicana del suo paese. Ma la difficoltà, ai suoi occhi, va ancora più in là: semplicemente, è l'annientamento dell'idea di cittadinanza nella rappresentazione dell'assoggettamento degli individui all'ordine giuridico-politico. Tale, in effetti, è il senso attribuito da Kelsen alla descrizione freudiana della «sete di obbedienza» che lega i soggetti della massa al loro modello²⁵. Agli occhi di Kelsen, Freud su questo punto più che criticare Le Bon lo inasprisce, perché generalizza la sua descrizione delle folle rivoluzionarie e la traspone all'istituzione in generale, rendendo lo Stato indistinguibile da una dittatura o da un dominio totalitario²⁶.

6. L'ingiustizia dello Stato come fantasma giuridico

Ma l'errore concettuale di Freud (o quello che, abbiamo visto, Kelsen gli attribuisce sollecitando le sue intenzioni) si capovolge subito nuovamente in forza potenziale nell'idea d'un impiego pratico della psicoanalisi al servizio dello Stato di diritto indispensabile alla sua conservazione. È la terza parte del saggio di Kelsen, che in certa misura costituisce un'offerta di reciproco servizio indirizzato a Freud: se riconoscete che l'ordine giuridico si colloca ancora oltre alla sfera delle identità collettive e delle identificazioni soggettive, io vi mostrerò ciò di cui la democrazia costituzionale ha bisogno dalla psicoanalisi o da una psicoanalisi applicata e che, al limite, non può esistere senza di essa. La maggior parte di questa nuova elaborazione è dedicata a una critica delle teorie della società e della religione in Durkheim (a cui Kelsen contrappone il Freud di *Totem e tabù*). Questa critica ha lo scopo ad un tempo di rifiutare una concezione *sociologica* della norma, che vede in essa l'immanenza della società e degli imperativi morali alle azioni e ai sentimenti degli individui, dei quali lo Stato sarebbe in cer-

potenza dello Stato e la positività del diritto sono a tal punto identiche che si potrebbe benissimo parlare di positività dello Stato e di potenza del diritto.

25 *Durst nach Unterwerfung*, traduzione di Freud che si potrebbe rendere con «sete di soggezione», o di «abiezione», quindi in modo ancora più forte che nell'originale di Le Bon che egli riprende senza dirlo, e che Kelsen commenta nel § 13 della II parte del saggio.

26 Sempre ammesso che Freud abbia parlato «metonimicamente» dello Stato attraverso l'analisi comparata dell'Esercito e della Chiesa. È evidente che, se si rifiuta questa lettura, la situazione cambia: la descrizione di Freud diviene adattabile sia all'analisi di ciò che *minaccia* dall'interno lo Stato come ordine giuridico, sia all'analisi di un *tipo di Stato* «patologico» che si costruirebbe come sintesi di militarismo e di religione che distrugge o neutralizza lo «Stato di diritto». Mi sembra interessante che il testo di Freud non si lasci racchiudere in questa alternativa; egli tratta proprio dell'*istituzione* e dell'*appartenenza* in quanto tali, ma la critica di Kelsen gli farà scoprire che la loro reciproca articolazione manca ancora di un elemento essenziale. La forma-Stato intesa come reciprocità di coercizione e diritto e autonomizzazione di questo rapporto non è il significato latente delle istituzioni comunitarie, ma il loro punto di fuga.

ta misura l'organo, e di spiegare a quale bisogno psicologico essa corrisponde, descritto da Kelsen in termini molto vicini a quelli che si trovano nella tradizione kantiana e che vengono dalla «dialettica trascendentale»: trasformazione delle funzioni in sostanze, personificazione o meglio divinizzazione dell'autorità dello Stato (che è possibile descrivere in termini filosofici come onto-teologizzazione dello Stato, che è all'origine di tutte le rappresentazioni della sovranità come un assoluto)²⁷. La psicoanalisi è quindi invitata a riempire qui, nel campo pratico, la funzione esercitata dalla critica kantiana sul campo speculativo: essa è suscettibile di indicare la genesi delle illusioni sostanziali che affettano la rappresentazione dell'autorità dello Stato, mostrando che queste rappresentano il ritorno o la riattivazione incessante di una mentalità arcaica rimossa, che vede nella società una «sostanza» comune ai soggetti sociali, «ripartita» tra di essi così come lo era il corpo del padre onnipotente nel mito dell'«orda primitiva» e della sua violenta dissoluzione, ripreso da Freud nel 1912 e da lui associato ai fantasmi d'incorporazione e divoramento. Tale critica non abolirà di certo queste illusioni sostanzialiste che sono indissociabili da quello che, dal punto di vista di Kelsen, bisognerebbe chiamare il fantasma della sovranità o dell'onnipotenza dello Stato; ma permetterà di combattere la loro espressione teorica che non è affatto inoffensiva: una certa teologia o mitologia politica. Il pericolo contenuto nel punto di vista freudiano – fare dello Stato l'espressione di un processo di *regressione* – si trova così ribaltato nel suo contrario, o meglio ribaltato in positivo, perché la psicoanalisi diventa, al servizio dello Stato moderno, lo strumento «terapeutico» privilegiato della sua difesa contro l'arcaismo regressivo la cui minaccia non cessa di affettarlo internamente. Oggi molti psicoanalisti o filosofi formati o meno alla psicoanalisi non sarebbero forse in disaccordo con una prospettiva di questo genere, la cui urgenza sembra essere stata reiterata dalle esperienze del fascismo e del totalitarismo, anche a costo di recepire con più scetticismo la proposizione kelsensiana (alla quale lui stesso sembra d'altra parte aver completamente rinunciato dopo l'arrivo al potere di Hitler, per ricercare piuttosto l'istanza della limitazione della sovranità e dei suoi eccessi «populisti» o «nazionalisti» dalla parte delle istituzioni del diritto internazionale).

Ma perché la regressione arcaica, o l'ipostasi della potenza dello Stato, è una minaccia così ineluttabile? Kelsen ne offre due ragioni strettamente legate alla sua teoria dell'unità giuridica dello Stato e della sua identità con un ordine coercitivo, così come sarà generalizzata e rifondata nella *Reine Rechtslehre*; sono convinto che almeno la seconda, formulata negli ultimi capoversi del saggio del 1922 e sviluppata nell'opera esattamente contemporanea *Der juristische und der soziologische Staatsbegriff*, non ha potuto mancare di sollecitare molto profondamente la riflessione di Freud.

La prima ragione – formale – è semplicemente che lo Stato deve essere esso stesso rappresentato come soggetto di diritto²⁸ o come *persona giuridica*, ossia come un collettivo dotato

27 Kelsen ha letto e apprezzato i lavori dell'epoca di Cassirer sull'opposizione tra «concetti funzionali» e «concetti sostanziali» (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910, a cui fa riferimento in *Der juristische und der soziologische Staatsbegriff*). Egli anticipa anche l'estensione che, più tardi, lo stesso Cassirer ne farà alla questione dello Stato e della sua «patologia» immaginaria (*The Myth of the State*, pubblicato nel 1946 dopo la sua morte).

28 Che, direbbe Althusser, interpella circolarmente gli individui come soggetti. Il tema della «personalità dello Stato» – centrale nella tradizione del positivismo giuridico, dalle sue origini nella *Historische Rechtsschule* – è il privilegiato punto di applicazione dell'idea di «finzione», alla quale Kelsen applicherà il punto di vista «criticista» neokantiano ispirato dall'opera di Hans Vaihinger *Die Philosophie des «Als Ob»* – *System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* [sic]. *Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (I edizione 1911, seguita da innumerevoli riedizioni). La dipendenza di Kelsen da queste elaborazioni, almeno nella prima fase della

per finzione istituzionale di «personalità» giuridica. Forse quella di personalità giuridica non è che una nozione funzionale che permette di *imputare allo Stato* delle proprietà, delle azioni, delle decisioni, delle deleghe di potere, ma essa comporta nei soggetti che gli stanno davanti – e gli sono subordinati – la tendenza a credere stabilmente che sotto la persona fittizia risieda un'intenzione, quindi un essere personale, una sostanza morale, sociale, storica ecc., in breve: una *identità reale*, quindi a proiettare retroattivamente sull'ordine giuridico delle rappresentazioni metafisiche, «antropomorfe» o «soggettiviste», «volontaristiche» ecc.

A questo primo meccanismo, che segue da vicino lo schema descritto da Kant a proposito dell'ipostasi del soggetto o della persona morale nei «Paralogismi della ragion pura», Kelsen ne aggiunge tuttavia un altro molto più inquietante ed anche sovversivo. È l'idea che – poiché l'ordine giuridico in quanto ordine coercitivo presuppone una *sanzione* (soprattutto la minaccia – o la promessa – di una sanzione contro le infrazioni alla legge) che nella pratica passa per il tribunale, e fa del potere giudiziario l'organo stesso dell'*effettività* del diritto – gli individui assoggettati alla legge, anche se collettivamente ne sono gli autori, si trovano a confronto con un potere che non spetta a loro discutere, col quale non possono negoziare, e che di fatto ai loro occhi incarna l'onnipotenza. Da qui un fantasma specifico che inerisce al rapporto tra i soggetti e lo Stato: mentre l'idea stessa di una *ingiustizia dello Stato*, distinta da un semplice errore dei suoi funzionari nell'applicazione della legge, è una contraddizione in termini (Kelsen riprende qui una fondamentale idea di Hobbes)²⁹, i soggetti non possono evitare che l'onnipotenza dello Stato e singolarmente la sua onnipotenza nel sanzionare appaia loro come potenzialmente arbitraria. *Essi non possono non domandarsi se lo Stato non sia ingiusto nei loro confronti*, se la sua dichiarata benevolenza non nasconda una profonda crudeltà, o non rischi di volgersi in crudeltà³⁰. E, più in profondità, è questa supposizione fantasmatica, giuridicamente irrazionale ma psicologicamente incoercibile, che forma il rovescio dell'idea che lo Stato ci costringe all'autonomia giuridica o, come diceva Rousseau, ci «costringe ad essere liberi», e che spiega perché noi non resistiamo alla tendenza illusoria di farne una «persona», se non un Dio. O un demone – lo si chiami Leviatano o Béhémoth.

Adesso vorrei, a mio rischio e pericolo, ma cercando tutti gli appoggi possibili nei testi, tentare di ricostituire quella che è dovuta essere stata la reazione di Freud alla lettura della critica di Kelsen che egli stesso aveva sollecitato, e dell'offerta di reciproci servizi di cui essa si alimentava. In effetti credo – anche senza entrare in tutti i dettagli – che non abbia potuto che

sua opera, è stata oggetto di notevoli commentari di Enrique Mari: si veda la raccolta postuma dei suoi saggi *La teoría de las ficciones*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002. Da parte sua, alla fine del paragrafo V dell'*Avvenire di un'illusione – Die Zukunft einer Illusion*, 1927, in *Studien-Ausgabe*, Bd. IX, p. 162-163; tr. it. *Opere (1924-1929) X*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, p. 459 – Freud ne ha proposto una critica, in quanto trasposizione filosofica «moderna» e «sottile» del *credo quia absurdum* che permetteva di rendere conto della potenza delle convinzioni religiose.

29 È un tema ricorrente nella sua opera a partire dall'articolo del 1913 *Über Staatsrecht. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Deliktfähigkeit juristischer Personen und zur Lehre vom fehlerhaften Staatsakt* (riedito in *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Ausgewählte Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkl und Alfred Verdross*, Wien, 1968, Band I, pp. 957-1058).

30 Kelsen, art. cit., III parte §§13-14. Kelsen evoca un «antidoto» a questa paura: l'idea dell'*autolimitazione (Selbst-beschränkung)* della potenza dello Stato, sul modello dell'*«autolimitazione della potenza di Dio»* che costituisce l'oggetto della teodicea (Dio limita al Bene l'esercizio della sua onnipotenza o, quanto meno, evita il Male che non è strettamente necessario alla realizzazione del Bene). È questo il genere di rappresentazioni fittizie proprie dei teorici della sovranità, che la psicoanalisi – ai suoi occhi – dovrebbe consentire di combattere. Sulla critica di Kelsen alla teoria dello «Stato di diritto» come effetto di una autolimitazione cfr., di Philippe Raynaud, la voce *Etat de droit, Vocabulaire Européen des Philosophies*, a cura di B. Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004.

prenderla molto sul serio, anche se sembrava poggiare su un quiproquo, dietro cui, tuttavia, si nascondeva una verità.

7. Scelta alienante: l'inconscio o la politica?

È certo che Freud non aveva la pretesa di proporre una teoria dell'istituzione statale, anche se questa idea fa alloggiare l'associazione della Chiesa con l'Esercito all'interno di una stessa teoria dell'istituzione – in particolare in un contesto imperiale o post-imperiale. In *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Freud si era occupato, per così dire solo di *alcuni* «apparati» dello Stato. Rovesciando la teoria di Le Bon, egli aveva fatto dell'identificazione (personale, ideologica) non solo la molla della *disorganizzazione* anarchica delle masse, ma soprattutto quella della loro *organizzazione* in «comunità» e «sistemi» di appartenenza. A beneficio della loro analogia con l'innamoramento e l'ipnosi, egli si era spinto fino ad introdurre questi processi di identificazione nella topica della personalità psichica come condizione quasi-trascendentale tanto del riconoscimento di sé degli individui (l'«io») quanto del reciproco riconoscimento delle soggettività (che potremmo chiamare il «noi»). Ma non si era domandato né come tali sistemi di identificazione divengano compatibili tra di loro né, correlativamente, a quali nuovi investimenti di oggetti ideali – positivi o negativi – si debba ricorrere per unificarli in una politica e in un'economia dell'inconscio³¹. Ciò che sembra stare al posto di questa sintesi, di questa unità magari anche conflittuale e problematica di raggruppamenti, è una volta di più la *regressione*, ossia la radice comune delle identificazioni e della loro caratteristica ambivalenza in un'*arché* giunta dal profondo delle generazioni (quelle dell'*Urvater der Urhorde*: il Padre originario dell'Orda primitiva)³². Ora, quel modello arcaico che in *Totem e tabù* permetteva a Freud di pensare insieme l'origine della violenza sociale (*Gewalt*) e quella della legge (*Gesetz*) è, in realtà, *antipolitico*, perché dissolve la specificità di tutte le istituzioni in una generica «preistoria» dell'umanità (una preistoria senza storia, a cui noi ci rapportiamo mediante la ripetizione) e, nello stesso tempo, perché identifica – anche nella forma di un mito o di una congettura – l'essenza dell'autorità alla persistenza di uno sfondo «immortale» di tirannia, schiavitù e spirito di vendetta come tale necessariamente misconosciuto e sul quale, per definizione, non è possibile nessuna *azione deliberata* individuale o collettiva³³. Accettando la teoria freudiana della costituzione affettiva del legame sociale

31 Problema che, si vede bene, non ha ragion d'essere se, come Le Bon (e prima di lui Platone), non si lega la «sete di obbedienza» che a fenomeni di patologia sociale (la tirannia) e a «movimenti» rivoluzionari, ma a cui Freud non può pretendere di sottrarsi dato che, per lui, è, al contrario, proprio la permanenza delle istituzioni (ancorché sospesa alla possibilità del loro crollo) a diventare oggetto della «psicologia sociale».

32 Si sa che lo schema di cui Freud opera qui la trasposizione «culturale» ha costituito una delle grandi ideologie scientifiche del XIX secolo costruite attorno all'enunciato di quella che Haeckel aveva chiamato la «legge biogenetica fondamentale» della ripetizione della filogenesi nell'ontogenesi. La storia epistemologica di questa dottrina è stata scritta da G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIX^{ème} siècle*, Paris, PUF, 1985², tr. it. *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, Milano, Mimesis, 2006. Freud ne ha tratto degli argomenti per conferire fondamento e portata biologica all'addomesticamento sociale delle pulsioni e per proporre una teoria del modo in cui la storia degli «antenati» dell'umanità può continuare a determinare inconsciamente i comportamenti degli individui «storici». Una discussione su queste concezioni di Freud (più «lamarkiane» che «darwiniste») si può trovare in Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge University Press, 1998.

33 In un importante commento alle analogie e alle simmetrie esistenti tra la fondazione hobbesiana del politico e la sua «ripetizione» da parte di Freud nella forma di un mito antropologico, Giacomo Marramao insi-

e del sentimento di appartenenza a istituzioni collettive (*Bände, Bindungen, Verbindungen, Verbände*), pur affermando contro di lui che le unità politiche e storiche di tipo statale, fondate sulla cogenza «normativa» del diritto e sul «monopolio della violenza legittima»³⁴, quale che sia l'intensità degli affetti che generano (in particolare il nazionalismo) o delle pulsioni che scatenano, restano irriducibili a una tale economia libidinale e anzi la precedono – se così non fosse diventerebbe impossibile preferire un regime politico ad un altro e farne l'oggetto di una «costituzione» – Kelsen proponeva a Freud una vera e propria sfida, che questi non poteva ignorare senza abbandonare immediatamente il territorio che aveva cominciato ad occupare con *Massenpsychologie und Ichanalyse* e la nuova articolazione dell'inconscio e della «cultura» – in realtà della politica – che vi si formulava.

Per superare la sfida, egli doveva rendere conto di una identificazione paradossale, o di un limite dell'identificazione che non è, propriamente parlando, «positivo» né «negativo» ma, piuttosto, «vuoto», in quanto non comporta alcuna rappresentazione *immaginaria* di un oggetto di amore o di odio che gli individui (o il loro «io») possano «mettere in comune», ma solamente un puro principio di *obbedienza*. O, allora, egli avrebbe dovuto ammettere che i «soggetti» dell'istituzione politica in quanto tale (i «cittadini», se vogliamo riprendere la terminologia della tradizione repubblicana) non *sono dei soggetti nel senso della psicoanalisi*, vale a dire: non sono degli individui i cui pensieri e comportamenti dipendano per una parte più o meno determinante da formazioni psichiche inconscie. *Bisogna scegliere: l'inconscio o la politica*. È proprio questo che Kelsen voleva far ammettere a Freud, ma a condizione di potere anche risparmiare al soggetto dell'inconscio un «ritorno» nelle *inadempienze* e nelle *degenerazioni* dell'ordine giuridico «puro», allorché si tratta di comprendere perché la costituzione della cittadinanza (l'appartenenza a una *politeia*) richiama un supplemento mitico che sembra provenire dalle costituzioni più arcaiche dell'autorità, e di cui si alimentano le rappresentazioni patologiche della sovranità (compresa, si intende, anche la sovranità popolare)³⁵. Ma se di certo non era soddisfacente per Freud dover pensare l'inconscio come il sistema di determinazione «psichica» o «culturale» delle condotte (e della stessa individualità) la cui portata si ferma alle porte della «città», non lo era meno dover ricalcare una tale separazione – che non può che far pensare all'antica dicotomia tra la sfera «domestica» e la sfera «pubblica» e, forse, riflette anche il modo in cui la modernità ha avuto la tendenza a rimuovere nell'inconscio i conflitti che la loro articolazione porta con sé – sul dualismo tra «normale» (l'ordine normativo) e «patologico» o anormale, rifiutato sia dalla sua critica alla psicologia politica che dal suo stesso orientamento clinico!

ste sul fatto che in Freud i due momenti che corrispondono allo «stato di natura» e allo «stato civile» non sono separati ma indissolubilmente intrecciati (*Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 315 e sgg.). È anche vero che si può sostenere la stessa tesi a proposito di Hobbes, così da farne la verità latente della sua concezione del fondamento dell'ordine politico sull'onnipresenza della paura. Su questo tema cfr. anche R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, cap. I e appendice.

34 Sulla genealogia di questa formulazione presso i giuristi tedeschi di cui Kelsen è l'erede critico e che sostituisce la serie di nozioni: «monopolio della coercizione» (*Zwangsmonopol*), «potere coercitivo» (*Zwangsgewalt*), «coercizione giuridica» (*Rechtswang*), si veda C. Colliot-Thélène: *La fin du monopole de la violence légitime?*, «Revue d'études comparatives Est-Ouest» 1 (2003), pp. 5-31.

35 Nel suo commento all'incontro Kelsen-Freud, Carlos-Miguel Herrera ricorda a giusto titolo la predilezione di Kelsen per l'aforisma corrosivo di Nietzsche in cui questa «ipostasi» si condensa: «*Ich, der Staat, bin das Volk*» (*Also sprach Zarathustra*, «Vom neuen Götzen»). Il nuovo idolo, lo Stato, si designa esso stesso come popolo sovrano.

8. «Lo Stato nella testa»?

Sono quindi convinto che nello spazio di qualche mese Freud abbia cercato una risposta di fondo all'obiezione di Kelsen, che includesse lo svolgimento e forse anche una riorganizzazione della sua teoria del «legame» transindividuale – il che ci avverte anche di non trascurare il fattore «esterno», o piuttosto congiunturale, vale a dire il singolare momento storico nel quale entrambi erano consapevoli di trovarsi e di cui certo hanno discusso³⁶. Apro qui una questione che richiederebbe delle ricerche complementari attraverso la corrispondenza e le testimonianze. Ma ritengo verosimile che l'ideale giuridico della costituzione di uno Stato costituzionale, a pari distanza tra i due «estremi» – lo Stato autoritario che i movimenti prefascisti degli anni '20 si accingevano a reinventare e lo «Stato-non Stato» della dittatura del proletariato nella forma «consiliare» al quale avevano aderito con più o meno entusiasmo alcuni tra gli psicoanalisti più strettamente legati a Freud³⁷ – è la prospettiva comune di Freud e Kelsen nonché la base della loro convivenza, con forse da parte di Freud già un più accentuato fondo di pessimismo.

Tuttavia, questa urgenza di «rispondere a Kelsen», di cui qui costruisco l'ipotesi, non ha condotto Freud a riprendere la questione della comune articolazione tra la Chiesa e lo Stato, dei due tipi tendenziali di istituzione e di appartenenza comunitaria³⁸, ma piuttosto a *rinviare a Kelsen la sua stessa questione della coercizione giuridica* (o, meglio ancora, *dell'obbedienza alla coercizione giuridica*) e, di conseguenza, a mettere in questione il suo concetto di «norma», fondamento dell'irriducibilità dell'ordine giuridico a un meccanismo di massa o di identificazione psicologica. Kelsen pensa che il diritto è una sintesi *a priori* di imperativo e coercizione e che questa sintesi si regge da sé, salvo doversi difendere contro l'insorgenza di fattori arcaici o teologici. In ciò egli segue direttamente il concetto di diritto proposto da Kant, ma staccandolo dalla sua dipendenza da una moralità trascendentale³⁹. In Kelsen il diritto positivo costituisce la propria *Grundnorm* e forga al suo interno il fondamento di cui ha bisogno, almeno come «finzione». La questione che Freud si pone – e gli pone – mira a fare esplodere questa autosufficienza fittizia: essa si chiede *che significa obbedire*, e più precisamente ancora *che significa obbedire ad una coercizione*, essere intimamente privati della capacità di resisterle, *rinunciare a ribellarsi* contro di essa – salvo, naturalmente, delle eccezioni – e in quale «struttura» tale rinuncia o privazione si radichi per essere già sempre presupposta dal funzionamento dell'ordine sociale.

36 Sul ruolo e le posizioni di Kelsen nella fase costituente della Repubblica austriaca, cfr. Clemens Jabloner, *Kelsen and his Circle: the Viennese Years*, «European Journal of International Law» 9 (1998), pp. 638-385, che evoca alla fine l'influenza di Freud legandola strettamente a quella di Otto Weininger.

37 È, in particolare, il caso di Ferenczi, che aveva occupato la cattedra di psicoanalisi creata a Budapest nel 1919 dalla Repubblica ungherese dei consigli prima che questa fosse schiacciata dalle truppe del «reggente» Horthy per fare posto a uno dei primi regimi fascisti europei. Tra Kelsen e Ferenczi sembra prodursi quindi come un incrocio. La corrispondenza tra Freud e Ferenczi (come i suoi testi di allora, tra cui una notevole recensione di *Massenpsychologie* raccolta nel III tomo delle *Opere* di Sandor Ferenczi, Milano, Raffaello Cortina, 1992, pp. 164-169) testimonia l'interesse che aveva per la tematica di *Massen*, ma i due uomini osservano un silenzio assoluto su materie politiche conflittuali. Per completare la triangolazione politica degli psicoanalisti, si veda egualmente il testo di Federn citato sopra (*Zur Psychologie der Revolution...*).

38 In una nota aggiunta nel 1923 alla fine del III capitolo di *Massenpsychologie*, Freud si difende contro Kelsen dall'aver avuto la tendenza a «ipostatizzare» in modo organicistico le masse organizzate attribuendo loro l'equivalente di un'«anima collettiva», pur accogliendo «una critica d'altronde piena di intelligenza ed acutezza» (*einer sonst verständnisvollen und scharfsinnigen Kritik*) al suo saggio.

39 Nell'Introduzione alla *Dottrina del diritto* (Prima parte della *Metafisica dei costumi*), la coercitività esteriore del diritto viene definita come «ostacolo all'ostacolo della libertà» e viene presentata come il correlato, in virtù del principio di contraddizione, della reciprocità delle obbligazioni giuridiche.

Tuttavia bisogna essere prudenti e il più precisi possibile. Freud non dice che gli individui assoggettati alla potenza dello Stato o alla positività del diritto *non si ribellano*. Ma dice che questa rivolta, radicalmente illegittima agli occhi dello Stato che si è arrogato il «monopolio» della codificazione del diritto e della sanzione, non può accadere, quando non è inibita, che nella modalità dell'angoscia, della colpevolezza o della sfida maniacale e della mania di grandezza che, tutte, postulano l'inevitabilità della punizione, per non dire che la ricercano⁴⁰. In questo senso egli non installa «un'immagine di Stato nella testa», ossia nell'inconscio individuale, sotto il nome di Super-io, come si potrebbe concludere affrettatamente. Egli non *legittima* lo Stato o il diritto per mezzo dell'inconscio né proietta nella struttura dell'inconscio un doppio fantasmatico dell'autorità politica (come tuttavia hanno creduto molti dei suoi lettori, psicoanalisti o meno, per rallegrarsene o deplorarlo). Questo non fa che spostare il problema, *sdoppiare* un enunciato politico in una interpretazione psicologica e cadere in un regresso all'infinito. Ma, in maniera molto più inquietante, egli descrive un processo psichico fondamentalmente *antinomico* che forma la controparte nell'inconscio del monopolio della violenza legittima che lo Stato reclama a sé. Come se l'obbedienza alla coercizione legale si producesse *simultaneamente su due scene* (sulla scena pubblica e su un'«altra scena» psichica) secondo modalità ad un tempo inseparabili e radicalmente eterogenee, ciascuna la condizione dell'altra. I termini, come vedremo, sono gli stessi: legge, autorità, obbedienza, trasgressione, crimine, pena, colpevolezza..., ma la loro concatenazione si biforca a partire dal concetto di coercizione. Di conseguenza, se l'invenzione teorica di Freud conferma l'universalità dell'ordine giuridico postulato da Kelsen (un ordine fatto da una molteplicità gerarchizzata di ordini specializzati, che in questo senso non ha esteriorità, al quale un soggetto non può pretendere di sfuggire), essa finisce anche paradossalmente con l'installare la contraddizione nel cuore della sua impresa (*Bemächtigung*) sullo psichismo degli individui e, in questo senso, a colpire di una incertezza radicale la sua legittimità. Eccoci quindi ricondotti nei pressi di una riflessione sul paradosso della «servitù volontaria» che, bisogna convenirne, non cessa di circolare e di cercare il suo luogo teorico nel momento stesso in cui cerca il suo nome tra tutti i protagonisti di quel grande dibattito aperto dalla psicologia politica. Ma ciò avverrà secondo modalità del tutto particolari, a ritroso delle accezioni correnti, che mostrano a un tempo la sua inevitabilità e l'impossibilità di farne uno strumento di potere per «eccesso» e per «difetto». Vorrei tentare di descrivere questo complesso almeno nel suo principio prendendo come filo conduttore la *terminologia* che in Freud cristallizza l'«incontro» tra il problema giuridico-politico e la teoria psicoanalitica esistente.

Il nome dato da Freud al principio di obbedienza è «Super-io», *das Über-Ich*. Noi tutti «abbiamo un Super-io» o meglio *siamo noi stessi dei «Super-io»*, in quanto storie singolari dell'apparato psichico (*psychische Persönlichkeit* – termine che egli non si impedisce di collocare in una serie che include la «personalità morale» e la «persona giuridica» e che a sua volta, beninteso, comporta una parte di finzione). O meglio ancora: *noi siamo «il Super-io»*, di cui facciamo inconsciamente la parte dei rappresentanti e degli agenti presso noi stessi (questo significa an-

40 Una terza possibilità sarebbe l'ironia, la derisione: è la strada che Kafka esplora nello stesso momento nel *Processo* (e nel racconto staccato e pubblicato a parte dal titolo *Davanti alla legge*). Ma questo esempio basta per dimostrare che anche così l'angoscia non scompare. Cf. il recente commento di M. Löwy, *Franz Kafka, rêveur insoumis*, Paris, Stock, 2004, che insiste sui rapporti di Kafka con gli ambienti anarchici praguesi e ricorda il tema dell'«ingiustizia di Stato» (*Staatsunrecht*) nella cultura libertaria europea sul volgere del secolo. La dimostrazione di Deleuze a proposito di Sacher Masoch va nella stessa direzione (il che implica che Masoch non è un «masochista» nel senso in cui lo intende Freud).

che noi facciamo i suoi soggetti nella forma tipica di una *divisione*)⁴¹. La scelta di *Über-Ich* non ha nulla di semplice⁴². Proviene tra l'altro, forse, dall'insistenza di Kelsen sulla formazione (*Gebilde*) di una *Über-Individualität* e sul carattere *über-individuell* e *über-persönlich* della norma giuridico-statale che richiede l'obbedienza all'universale, o se vogliamo alla legge. Ma fa parte anche di un vasto paradigma di cui, si sottolineerà di passaggio, Freud non ha mai cessato di sfruttare tutte le risorse più idiomatiche (*Übertragung*, *Überdeterminierung*, *Überschätzung*, *Überarbeitung*, ...). Riteniamo che soprattutto qui la combinazione della preposizione *über* e del pronome *Ich* produca simultaneamente due effetti di senso: *über-Ich* sta «al di sopra» dell'*Ich* in una gerarchia di istanze ed è quello che Freud sembra privilegiare ogni volta che associa la funzione del Super-io all'idea di un'istanza di osservazione, di sorveglianza e di critica, giunta dalla tradizione dell'empirismo morale (l'*impartial spectator* di Hume e Smith, di cui in gioventù era stato un grande lettore)⁴³; ma è anche letteralmente un «Super-io», cioè un io superiore, più grande e potente, almeno nell'immaginazione e nel fantasma, così come si dice «supermaschio» o «superuomo»: significato più direttamente associato a tutta la tematica della costituzione del Super-io a partire dall'immagine del padre o dei genitori e del loro potere assoluto sul bambino che sperimenta con angoscia la sua impotenza a fare loro resistenza: la sua «piccolezza»⁴⁴. In questo senso il Super-io è quello che in me è più grande di me, o meglio è *un io più grande di me*, un io che si finge come «più grande di se stesso»⁴⁵. Nel punto di incontro tra questi due paradigmi si avrà in *Das Ich und das Es* (chap. V) l'espressione «ridondante»: *das überstarke Über-Ich* (il Super-io ultrapotente)⁴⁶.

Il secondo termine capitale che deve servirci da filo conduttore è, beninteso, *Zwang*, tradotto con coercizione o coazione, e restituito oggi dai traduttori in tutta la serie di concetti freudiani

41 Se vogliamo ricavare tutte le conseguenze del rimaneggiamento teorico noto con il nome di «seconda topica», è essenziale – benché sollevi un problema di enunciazione niente affatto secondario – badare a non identificare il soggetto con questa o quell'«istanza» della personalità in particolare. «Noi» non siamo «l'Io» piuttosto che «l'Es» o «il Super-io», o meglio: «noi» siamo nello stesso tempo tutto questo, congiuntamente e conflittualmente. Il fatto che l'«Io» sia l'istanza secondo la quale ci individualizziamo opponendoci agli «oggetti» del mondo esterno, in particolare alle altre persone, non gli conferisce il privilegio di rappresentare l'intero della personalità, di cui non è che una parte in una duplice scissione. Questa difficoltà non ha smesso di imbarazzare lo stesso Freud, come si vede in *Inibizione, sintomo e angoscia*, in cui il «caso» del Piccolo Hans viene ripreso dall'angolazione della seconda topica: egli fa una *designazione in soprannumero del soggetto* dalla parte delle tre istanze della «sua» personalità (all'occorrenza il nome proprio o il suo diminutivo).

42 Molti commentatori – per esempio Peter Gay nella sua biografia *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Milano, Bompiani, 2007, cfr. in part. p. 375 – si stupiscono che il saggio del 1923 si intitolò *Das Ich und das Es* e non *Das Ich, das Es, und das Über-Ich*, dato che questo ne è di fatto l'oggetto, e non sono lungi dal vedervi una sorta di lapsus. Il fatto è che Freud è assai eloquente circa il «prestito» della parola «Es» da Groddeck, e sulle modificazioni che egli fa subire al suo impiego, ma tace sulla provenienza di «Über-Ich», come se questo termine sortisse spontaneamente dalla funzione che gli viene attribuita.

43 L'idea della funzione di osservazione e di critica, quindi di un'istanza di «censura», è stata associata da Freud alla concettualizzazione dell'ideale dell'io (*Ichideal*) già dalla formazione di questo concetto: cfr. *Zur Einführung des Narzissmus*, p. 63; tr. it. *Opere (1912-1914) VII cit.*, pp. 465-466. È per questo che è importante mettere in evidenza quello che non è riducibile all'idea di Super-io o che la eccede.

44 Su questo punto Freud non teme di lasciarsi trascinare dalla polisemia verbale, come si vede dai suoi spiccolati accostamenti tra la figura «sovrumana» dell'*Urvater der Urhorde* così come si proietta nell'immaginaria potenza dei capi o dei condottieri e il «superuomo» nietzscheano (*Übermensch*, dove *über* connota ciò che «va oltre» l'umano): cfr. *Massenpsychologie und Ichanalyse*, chap. X (*Studienausgabe*, IX, p. 115).

45 L'espressione latinizzante scelta dai traduttori inglesi – «superego» – accentua questo secondo senso.

46 *Das Ich und das Es*, in *Studien-Ausgabe*, Bd. III, p. 319; tr. t., *Opere (1917-1923) IX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 514.

che vi si riallacciano, a partire dalla *Zwangsneurose* (nevrosi «ossessiva» o di coazione, il cui paradigma è l'Uomo dei topi), fino alla *Wiederholungszwang* (coazione a ripetere) associata da *Al di là del principio di piacere* all'efficacia continuativa delle esperienze traumatiche e al loro indefinito spostamento, o alla loro riconversione in una fonte di piacere paradossale, che insieme formano l'unità enigmatica della cosiddetta «pulsione di morte» (*Todestrieb*). Non sono lontano dal pensare, e in effetti lo penso, che la questione dello *Zwang* (*che cos'è la coazione? Come opera? Come si manifesta? Perché si impone? Ma anche: perché forma la modalità irriducibilmente angosciosa del rapporto con l'autorità?*) è esattamente il punto di incrocio tra le problematiche di Kelsen e di Freud e il motore dell'invenzione teorica, almeno in uno dei due. Da un lato l'idea kelseniana che il diritto, in quanto stabilisce un *ordine* o un sistema (si è tentati di dire, con un gioco di parole, una coercizione sistemica), stabilisce propriamente l'equivalenza tra obbligazione e coercizione, o la perfetta coestensività dei due, alle loro immediate trasgressioni, o anche *per il tramite di un costante recupero della loro violazione*. Dall'altro l'elaborazione freudiana di una problematica dello *Zwang* che riprende progressivamente tutta la fenomenologia delle manifestazioni dell'inconscio nella vita normale e patologica (ossia che definisce la normalità come quel poco di libertà o l'illusione di libertà che la coazione ci lascia, come si vede in *Inibizione, sintomo, angoscia* e nelle *Nuove conferenze* del 1932) e che, in ogni modo, forma il nodo delle manifestazioni del «Super-io» tra i due poli della *sorveglianza*, o dell'osservazione critica, e della *severità* e della *durezza* propriamente dette, l'anticipazione della punizione e del suo dispotismo per delle colpe mai commesse «nella realtà», come ha precisamente insegnato a Freud lo studio delle *Zwangsneurosen*, autentico laboratorio dell'elaborazione del Super-io sul lato clinico. Tenendo insieme questi due fili, quello del «super», *Über*, e quello della coazione, *Zwang*, che fa tutt'uno con il diritto e in particolare col diritto di punire, è possibile comprendere come Freud ha proposto in qualche modo a Kelsen non, come si crede troppo spesso, una rifondazione del concetto kantiano dell'«imperativo categorico» in quanto struttura dell'inconscio, che ristabilirebbe secondo un'altra modalità la dipendenza del diritto dalla morale, ma un'analisi degli effetti ambivalenti che l'accoppiamento dell'idea di diritto con quella della coercizione statale produce nell'inconscio del soggetto⁴⁷. Nessuna norma sociale sarebbe effettiva senza un tale accoppiamento, ma il rispetto delle norme non produrrebbe più questa «eccedenza» di colpevolezza (*Schuldgefühl*) e questo «bisogno di punizione» (*Strafbedürfnis*) che Freud descrive come caratteristiche della «severità» e anche della «durezza» del Super-io (dunque tipici del suo carattere «pulsionale» o dell'effetto di ritorno dell'«es» nell'«io» che egli rappresenta) e che finiscono con l'istituire una equivalenza assurda tra l'obbedienza alla legge e la sua trasgressione⁴⁸.

47 Ciò che rende difficoltosa la chiarificazione delle posizioni di Freud su questo punto è anche la sua esitazione nell'impiego del termine *Gewissen*, tradotto con «coscienza morale». Per una volta, la mancanza di una terminologia adeguata alla distinzione tra i due termini tedeschi che noi rendiamo con «coscienza» – *Bewusstsein* et *Gewissen* – aiuta ad identificare la difficoltà sollevata dall'idea di *unbewusstes Gewissen*, o di una «moralità inconscia», discussa nel I capitolo de *L'Io e l'es...* Questa non può essere che una «iper-moralità», una «sovramoralità» o una «moralità al di là della moralità» (*Übermoral*, termine che figurava già in *Totem e tabù*)... Sulla storia degli incroci tra *Gewissen* e *Bewusstsein* («coscienza morale» e «coscienza psicologica») cfr. il mio articolo *Conscience* in *Vocabulaire Européen des Philosophies*, a cura di B. Cassin, Paris, Editions Seuil-Le Robert, 2004.

48 È nel saggio sul *Problema economico del masochismo* (*Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924), scritto come continuazione a *Das Ich und das Es*, che Freud dà esplicitamente alla corrispondenza tra *Schuldgefühl* et *Strafbedürfnis* la forma di un'equazione, nel quadro della sua analisi del «masochismo morale», cfr. *Studienausgabe*, Bd. III, p. 350 e sgg.; tr. it. *Opere (1924-1929)* X cit., p. 12 e sgg. Si vedano le illuminanti riflessioni di Suzanne Gearhart alla luce della tragedia di Racine (*The Inter-*

Rivolgiamoci allora al testo del 1923, *Das Ich und das Es* (completandolo all'occasione con alcuni sviluppi ulteriori che vi si collegano direttamente) e cerchiamo di ricostruire la progressione che conduce a questa fondamentale antinomicità.

9. Il tribunale psichico e l'interpellazione dei soggetti in individui

In *Das Ich und das Es* (1923), la coppia Ideale dell'io/Super-io viene dapprima introdotta in modo «generico» a partire dalle identificazioni che si succedono nella storia di ogni individuo e così contribuiscono alla formazione della sua personalità (o ai differenti caratteri relazionali del suo «io»): per non sfociare in una molteplicità patologica di identità, occorre un'organizzazione o una sintesi, la cui condizione – ci dice Freud – risiede in una identificazione «primaria» scaturita dalla soluzione o dalla dissoluzione del complesso di Edipo («normalmente» l'identificazione con il padre per il ragazzino – *das männliche Kind* – che, una volta di più, gode di attenzione prioritaria). Il Super-io sarebbe quindi il *primo ideale*, anche se questa anteriorità genetica del modello si accompagna già ad una serie di caratteristiche paradossali: anzitutto il fatto che l'*ingiunzione* nella quale si concentra – ad un tempo esortazione (*Mahnung*) e proibizione (*Verbot*) – comporta una impossibilità pratica o, quanto meno, un *double bind* («sii come tuo padre!», «non fare quello che fa tuo padre!») (capitolo III), caratteristica che verrà poi estesa alle «autorità» capaci di sostituire la funzione paterna di obbligo e divieto (*Gebote und Verbote*), in particolare quella degli educatori (*Lehrer*). Come potrebbe mai il soggetto (l'Io inconscio) non sentirsi colpevole per non riuscire a conciliare ciò che gli è comandato e nello stesso tempo proibito? Così si introduce già un inevitabile ed inestinguibile senso di colpa (*Schuldgefühl*) che costituisce l'inconscia modalità affettiva dell'assoggettamento dell'Io al Super-io una volta che queste ingiunzioni saranno state interiorizzate, rimosse e nello stesso tempo appropriate dal soggetto che si è identificato col modello paterno. Freud tuttavia non tornerà su questo complesso prima dell'ultimo capitolo (il V), dopo avere effettuata una lunga digressione sulla discussione del dualismo pulsionale (*Eros* o pulsione sessuale e pulsione di morte che lui non chiama *Thanatos*), formulando l'ipotesi di un «disimpasto» delle pulsioni che sfocia sulla possibilità di una libido «desessualizzata» e che può prendere la forma della sublimazione (morale, intellettuale, estetica) ma anche quella di una tendenza all'autodistruzione dell'Io o, il che è praticamente lo stesso, all'inibizione della propria capacità di ricercare e trovare il piacere sia negli oggetti esterni, sia prendendo se stessi come oggetto narcisistico.

Il ritorno al problema della colpevolezza si effettua per la strada dell'osservazione clinica: quella delle «reazioni terapeutiche negative» nelle quali il paziente resiste all'interpretazione che gli consentirebbe di liberarsi del sintomo di cui soffre, e, in più, resiste alla guarigione stessa: la «rifiuta»⁴⁹. Freud comincia con l'interpretare il *Krankheitsbedürfnis* («bisogno di malattia», quindi di sofferenza), che costituisce l'aspetto manifesto di questo sintomo supplementare, come l'effetto di un «fattore morale», una conseguenza estrema del senso di colpevolezza. Poi, con un'estrapolazione degna di nota (forse suggerita dal materiale clinico, ma certo anche

rupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other, The Johns Hopkins University Press 1992; estratto tradotto in Michel Plon-Henri Rey-Flaud, *La pulsion de mort entre psychanalyse et philosophie*, Erès 2004).

49 Le allusioni alla dimensione transferale del fenomeno nel testo di Freud suggeriscono anche di considerare che si tratta della parte del paziente, non solo di un «bisogno di essere malati», ma del desiderio di mettere il medico nella posizione di un tormentatore più che di un guaritore.

dalla «logica paradossale» della causalità inconscia) egli trasforma questo stesso senso di colpevolezza nell'attaccamento ostinato alla «sofferenza come punizione» (*Strafe des Leidens*), alla quale il soggetto non vorrebbe né potrebbe rinunciare, e ne fa lo spostamento di un più fondamentale (ossia sempre presente nell'inconscio, anche quando viene relativamente neutralizzato o controbilanciato dall'*Eros*) «bisogno di punizione» (*Strafenbedürfnis*). A partire da quel momento, la logica «ordinaria» (quella del senso comune, ma anche quella dei comportamenti socialmente osservabili) si trova invertita. Non sono più la colpa e il crimine a produrre il senso di colpa da un lato e la sanzione e la punizione dall'altro, in una sana divisione dei ruoli tra un imputato e un giudice. Ma, all'inverso, è il bisogno sempre ripetuto o la *coazione alla punizione* che, confondendo i due ruoli, ovvero attribuendoli alternativamente alla stessa persona, genera la colpevolezza e produce, al bisogno, le intenzioni criminali (o vissute come criminali), il divieto di trasgredire, il passaggio all'atto che «giustifica» e mantiene all'infinito il bisogno di punizione.

A questa logica Freud non si accontenta di dare un nome (essa è propriamente il Super-io nella sua dinamica e nel suo funzionamento), ma propone un modello il cui significato è molto più che allegorico: quello di un *tribunale psichico* di cui il soggetto scisso in «istanze» distinte che agiscono l'una contro l'altra occupa nello stesso tempo tutti i posti (accusato e accusatore, giudice e vittima)⁵⁰. Tribunale «kafkiano» davanti al quale è tanto più impossibile giustificarsi quanto più l'origine delle colpe commesse è inaccessibile, rinvia sempre più oltre nel fondo pulsionale del soggetto, e in cui la «crudeltà» delle sentenze non sembra dover mai estinguere il debito del criminale. Tribunale la cui dominazione e signoria esercitate sull'io cosciente o inconscio (o più precisamente su ogni possibilità di «trattamento» dei conflitti dell'inconscio da parte della coscienza) ha come correlato l'esposizione permanente all'*angoscia*, alla quale è dedicata la fine dell'opera («l'io è in effetti la vera e propria sede dell'angoscia», *die eigentliche Angststätte*). L'interpretazione della costituzione e del funzionamento del Super-io come

50 Cito l'essenziale del passaggio: «Il normale e cosciente senso di colpa (la coscienza morale, *Gewissen*) non presenta difficoltà di interpretazione: esso è basato sulla tensione fra l'io e l'ideale dell'io, ed è l'espressione di una condanna (*Verurteilung*) dell'io da parte della sua stessa istanza critica (*kritische Instanz*). È presumibile che i noti sentimenti di inferiorità propri del nevrotico non se ne discostino gran che. In due affezioni che ci sono molto familiari, il senso di colpa è cosciente in modo spietatissimo (*überstark bewusst*); l'ideale dell'io si manifesta in queste forme con particolare rigore (*Strenge*) e infierisce (*wütet*) contro l'io crudelmente. [...] Nella nevrosi ossessiva (*Zwangsneurose*) [...] il senso di colpa è fortissimo (*überlaut*), ma non riesce a legittimarsi (*sich rechtfertigen*) di fronte all'io. L'io del malato tenta perciò di difendersi dall'imputazione di essere colpevole (*die Zumutung, schuldig zu sein*), ed esige dal medico di venire rafforzato nel suo rifiuto di questo senso di colpa. [...] Ancor più forte è l'impressione che il Super-io abbia attratto a sé la coscienza (*Bewusstsein*) nel caso della melanconia. Ma qui l'io non osa sollevare obiezione alcuna, si riconosce colpevole e si sottopone alla punizione (*es bekennt sich schuldig und unterwirft sich den Strafen*) [...] l'oggetto su cui si appunta lo sdegno del Super-io (*der Zorn des Über-Ichs*) è stato, grazie a un'identificazione, assunto all'interno dell'io stesso. [...] Si può andar oltre e azzardare l'ipotesi che una grande parte del senso di colpa (*die Entstehung des Gewissens*) debba normalmente restare inconscia, dal momento che la formazione della coscienza morale è collegata intimamente al complesso edipico, il quale appartiene all'inconscio. Se qualcuno volesse sostenere la tesi paradossale che l'uomo normale non soltanto è molto più immorale di quanto egli creda, ma anche molto più morale di quanto egli sappia, la psicoanalisi, sulle cui scoperte poggia la prima parte dell'affermazione, non avrebbe nulla da obiettare neppure sulla seconda parte» (Freud, *Studien-Ausgabe*, Bd. III, p. 317-318; tr. it., *Opere (1917-1923) IX* cit., pp. 512-514). Il testo porta con sé una certa ambiguità in quanto sembra oscillare tra l'opposizione del normale e del patologico e l'opposizione di coscienza e inconscio, ma la si può eliminare se si suppone che quello che caratterizza le «malattie» (nevrosi ossessiva, malinconia – in altri contesti aggiungerà le perversioni: il masochismo) è esattamente il far accadere nella coscienza o nei comportamenti manifesti ciò che, di per sé, caratterizza l'inconscio.

istanza giudiziaria paradossale o eccessiva nella quale sarebbero spinti all'eccesso gli aspetti di arbitrio e di violenza morale che sono più o meno completamente neutralizzati o controbilanciati nel funzionamento dei tribunali «reali», «esterni», mostra bene la distanza oramai presa dai modelli di idealizzazione o di sublimazione precedentemente analizzati in relazione ad una teoria dell'«ideale dell'io». essa segna l'entrata in scena di quella che, seguendo la formulazione di Foucault (che nella *Volontà di sapere* discuteva una certa posterità di Freud) si può definire *ipotesi repressiva*. Ed essa porta con sé una serie di notevoli conseguenze di cui occorre abbozzare l'incidenza «politica».

L'analogia della coscienza con un tribunale o un «foro interiore» è, beninteso, antica quanto le concezioni classiche (stoiche e poi cristiane) della moralità, è sempre centrale in Kant e sostiene il modello del *giudizio di sé*. Ma qui Freud le imprime una torsione significativa che tende, a suo modo, verso una teoria «generale» delle *norme*, o del normativo come pura coercitività della «colpa» e della «punizione» o «sanzione». Non è un caso se il testo fa riferimento al «dovere» o al «dover essere» (*Sollen*)⁵¹. In generale tutte queste elaborazioni (e quelle paragonabili che si trovano nelle esposizioni ulteriori, in particolare quelle della *Seconda serie di lezioni* del 1933 nell'*Introduzione alla psicoanalisi*, in cui si fa questione dell'«l'attività giudicatrice della coscienza», *die richterliche Tätigkeit des Gewissens*)⁵², parlano prima di ogni altra cosa della coscienza morale interpretata come istanza conscia e inconscia, personale e sociale («interiorizzata» ed «esteriorizzata», in particolare sotto l'influsso delle istituzioni religiose), ma la descrivono sempre come un passaggio al limite della procedura giudiziaria. Ciò che la caratterizza (e siamo già nel registro dell'antinomia) è l'eccesso di moralità che deve regnare nell'inconscio (*Übermoral, hyper-moralisch*) perché gli individui riconoscano l'esistenza e la necessità delle norme. Questa «ipermoralità» si colloca in un colpo solo non soltanto «al di là del bene e del male» (nel senso che ogni bene sarebbe anche, da un altro punto di vista, un male, *Übel*), ma anche al di là della distinzione «metafisica» tra autonomia ed eteronomia e, proprio per questo, in un punto che *precede* la distinzione tra diritto e morale⁵³. Il «tribunale» di cui abbozza la descrizione non sarebbe tanto l'analogo dei tribunali reali, il cui funzionamento verrebbe spinto fino all'assurdo, quanto l'inconfessabile archetipo, al confine tra il normale e il patologico, che rende conto dell'universalità della loro influenza.

Vale la pena, allora, rivolgersi verso i modelli d'identificazione precedentemente collegati da Freud agli esempi dell'Esercito e della Chiesa per chiedersi che cosa apportino di più o di diverso l'istanza ultra-giudiziaria del Super-io. Indubbiamente è un terzo schema istituzionale per l'identificazione strettamente legato alla problematica dello Stato (e del rapporto tra i soggetti e lo Stato) ma che non accentua per nulla le stesse componenti di appartenenza. I modelli dell'Esercito e della Chiesa, come ho ricordato, corrispondono a due modalità – presentate come complementari – di identificazione come (duplice) rapporto a un *Vorbild* e a dei «simili» o a dei «fratelli»: essi sono quindi essenzialmente *collettivizzanti* e produttivi di «somiiglianza

51 «È da questo disimpasto [di due pulsioni nella sublimazione] che l'ideale trarrebbe in generale la sua natura rigida e spietata di imperioso 'dover essere'», ivi, p. 321, tr. it., *Opere (1917-1923) IX* cit., p.516.

52 31° conferenza, *Studien Ausgabe*, Bd. I, p. 499. tr. it., *Opere (1930-1938) XI*, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, p. 173.

53 Nelle sue opere ulteriori (in particolare *Das Unbehagen in der Kultur*), Freud chiamerà «civiltà» o «società» questo livello di normatività premorale e pregiuridica richiesta dallo sviluppo del Super-io e dall'estensione della sua dominazione, ricollegandosi ad una certa tradizione sociologica ed antropologica. Si tratta di un'altra componente della sua ricerca che, nel quadro della presente ipotesi di lettura, preferisco lasciare da parte.

egualitaria» (*Gleichheit*) tra gli individui all'interno di uno stesso gruppo⁵⁴. Per questo d'altronde non è possibile escluderli completamente da un'analisi della formazione statale, in particolare quando la si lega all'incidenza del nazionalismo e del patriottismo, assieme ai quali essa coincide in larga misura con l'epoca moderna. Una di queste modalità – quella che ho chiamato «ideologica» – sembrerebbe qui dover essere privilegiata, poiché mette l'accento sul lato *melanconico* dell'ideale dell'io, quello che associa l'amore al sentimento della perdita irrimediabile di un oggetto perfetto («sovrastimato»: *überschätzte*) di cui noi saremmo in qualche modo responsabili, e che finisce per confondere il principio di realtà con la capacità di rimuovere le pulsioni, frustrare il desiderio e trovare la propria soddisfazione nella frustrazione. Siamo qui in prossimità delle caratteristiche che Freud assegna alla «coscienza morale» e ai suoi caratteristici eccessi, di cui egli – come Nietzsche – sottolinea volentieri le origini religiose e nello stesso tempo la funzione sociale. Quello che «noi» dobbiamo interiorizzare e a tal fine elaborare inconsciamente a partire dalle nostre prime relazioni sociali (con i genitori), non è il comandamento o la legge del capo vivente (del «sopravvissuto», come dirà in seguito Canetti), ma piuttosto la legge del morto o del Sacrificato, come nella Chiesa.

Ma in realtà, nella sua descrizione della formazione del Super-io, Freud fa altrettanto riferimento agli effetti di una autorità fisica o meglio corporea (quella dei genitori e in particolare del padre), anche se non descrive la disciplina familiare come una disciplina di tipo «militare». La combinazione del senso di colpa e del bisogno di punizione prodotta dalla rimozione del timore ispirato da un'autorità di tipo «giudiziario» (che ci giudicherebbe in quanto autori dei nostri atti anche virtuali ossia dei nostri desideri) inverte il rapporto del soggetto al gruppo, dell'«io» al «noi»: non produce tanto un effetto di identificazione, quanto un effetto di disidentificazione e disassimilazione, o di *individualizzazione*, rendendo ogni soggetto «responsabile» di una colpa che sarebbe esclusivamente sua. Il Super-io non è una struttura transindividuale meno di quanto lo sia l'ideale dell'io, di cui costituisce una nuova formulazione⁵⁵, ma quello che ha di suo è – per parodiare una nota formula di Althusser invertendola – *l'interpellare i soggetti come individui* e così produrre il loro isolamento, la loro solitudine (e la loro angoscia di solitudine) all'interno della folla. Non è difficile vedere che si trova così costituita almeno una delle condizioni della formazione di un *soggetto di diritto*, la cui obbedienza alla legge, anche se corrisponde a una regola generale, è oggetto di un giudizio o di una minaccia di sanzione che lo concerne in esclusiva, mettendolo di fronte a se stesso o, come si dice, alla sua responsabilità, alla quale «non sfuggirà» qualunque cosa faccia. Si potrebbe dire ancora che il Super-io istituisce un *legame negativo* tra gli individui: non l'amore o la fraternità, non l'odio o l'ostilità, ma

54 Il confronto tra l'opuscolo di Federn e la sua «deduzione» psicoanalitica della democrazia dei consigli qui è ancora assai illuminante: per Freud – che in questo senso non è in alcun modo un libertario né un democratico radicale nel senso della democrazia «partecipativa» – la figura fraterna appartiene allo stesso schema della figura paterna, ne è una componente in quanto nel mito di *Totem e tabù* l'egualitarismo dei fratelli è ossessionato dalla colpa per l'assassinio del padre. Freud non crede alla sua autonomizzazione. Ma non crede più ad una «via d'uscita giuridica» del complesso familiare salvo, come vedremo, sotto la forma di un rivolgimento paradossale.

55 Jean-Luc Donnet insiste su questo punto nella sua presentazione: «le Surmoi apparaît bien comme un espace de transit identificatoire, il reste 'destiné' au partage communautaire. En ce sens, pour Freud, il n'y a guère de Surmoi 'individuel', et la deuxième topique est trans-subjective et trans-générationnelle» (*Surmoi I* cit., p. 40). Per questo io insisto non sul fatto che il Super-io sia «individuale», ma sul fatto che esso produce *individualità* «forzando» il soggetto a sentirsi colpevole, così come l'Ideale dell'io studiato in *Massenpsychologie und Ichanalyse* non è «sociale» nel senso di un organismo preesistente, ma «messo in comune» e *prodotto della comunità*. Quello che è in causa ogni volta è l'orientamento di un vettore, di una relazione.

l'inibizione delle reciproche pulsioni distruttive o di *Bemächtigungstrieb*, che sviluppa come contropartita la «distruttività» e l'«aggressività» interna del senso di colpa⁵⁶.

È consentito vedere qui la ripresa da parte di Freud, da par suo, della problematica kantiana dell'«insocievole socievolezza», che combina contraddittoriamente l'attrazione e la repulsione, l'associazione e la dissociazione degli individui in una stessa «unità», come fa in particolare Pierre Macherey in un interessante commento al *Disagio della civiltà* e alla sua relazione critica con l'idea di modernità⁵⁷. Ma occorre vedere che nello stesso tempo si stabilisce con acutezza, sotto forme contraddittorie, la questione dell'*appartenenza* a cui le analisi della «formazione di massa» (*Massenbildung*) e il corrispondente schema dell'identificazione sembravano apportare una risposta omogenea e definitiva, ciò che aveva permesso a Kelsen di appuntarne l'inadeguatezza rispetto al funzionamento di un ordine giuridico. Che significa appartenere a un «tribunale» o ad uno Stato che si definisce di primo acchito come un tribunale che incarna e monopolizza le funzioni giudiziarie? Significa, sembra, dipendere dalla sua sanzione, dalla sua «giurisdizione», e quindi esservi stato *collocato* in modo da non potersi sottrarre né misconoscerla o rifiutarla. Questo problema non ha mai smesso di preoccupare la filosofia del diritto, contrassegnando ogni volta le sue scelte politiche, come si vede in Hobbes, Hegel e lo stesso Kelsen.

Per Hobbes, come si sa, la questione fondamentale posta dalle relazioni sociali all'interno di ogni organizzazione («system») o associazione è: *quis iudicabit?* A quale giudice o tribunale fanno riferimento i litigi che sorgono al suo interno e i delitti che vi si commettono? In ultima istanza il giudice dei giudici (la «Corte Suprema») è il sovrano che a sua volta non viene giudicato da nessuno e da cui discendono tutte le procedure: per questo, sciogliendo tutti i sistemi particolari di obbedienza o subordinandoli alla sanzione dello Stato, la condizione di possibilità della sottomissione dei soggetti alla legge è che ciascuno, nel suo foro interiore, abbia abbandonato la sua capacità di difesa all'autorità sovrana, cioè alla persona «fittizia» o «impersonale» dello Stato e gli abbia riconosciuto il diritto assoluto di giudicare ogni infrazione alla legge (sotto la stretta condizione, tuttavia, che questa sia stata *promulgata anteriormente: nulla poena sine lege*, in cui si può vedere un'espressione del «rule of law», più o meno felicemente tradotto con *Rechtstaat*, «Stato di diritto»). Non è difficile vedere qui il modello di ciò che Kelsen descriverà come la gerarchia istituzionale delle norme nell'ordinamento giuridico e la loro dipendenza ultima in rapporto a una «norma fondamentale» (*Grundnorm*) che legittima tutte le altre⁵⁸.

56 La controidentificazione alla quale lavora il Super-io viene così ad occupare sotto molti aspetti il posto che, nel quadro finale di *Massenpsychologie* (chap. XII, «Complementi»), Freud aveva riservato alla nevrosi in quanto «vuoto» di relazioni erotiche o ipnotiche e che si avvera così corrispondere *anch'essa* a una formazione sociale, ma operante in senso inverso.

57 Freud; *la modernité entre Eros et Thanatos*, leggibile sul sito del gruppo di lavoro *La philosophie au sens large* (12 octobre 2005) (Université de Lille III) (<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey12102005cadreprincipal.html>).

58 Colpisce che nella costruzione di Hobbes questa gerarchia delle istanze giudiziarie nel quadro della sovranità abbia come «resto» o «residuo» inassimilabile precisamente le «masse» asociali o antipolitiche, fermenti di disgregazione dello Stato, che pretendono di «farsi giustizia da sé»: si veda *Leviathan*, cap. 22: «Of Systemes subjects, political, and private». Ne ho proposto un commento nel mio saggio introduttivo alla traduzione francese del libro di Carl Schmitt sul *Leviatano*, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, Paris, Seuil, 2002. Benché situata all'altra estremità dell'ordine sociale, questa figura, residuale e minacciosa a un tempo, non è senza analogie con il modo in cui Kelsen scartava dal funzionamento «razionale» dell'istituzione le ipostasi fantasmatiche della potenza dello Stato, per proporre il trattamento alla psicoanalisi.

Per Hegel, in un fondamentale passaggio della *Filosofia del diritto*⁵⁹, la condizione per l'effettività del tribunale è che il criminale (o, più in generale, il «delinquente») *voglia la sua punizione*: il contesto mostra che non si tratta qui di una proposizione morale o psicologica – e infatti interviene nel momento del «diritto astratto», in cui la forma giuridica viene esposta indipendentemente dalla «persona» dei soggetti che ne sono i portatori – ma di una proposizione logica. Presumere in chi commette un'infrazione o un'ingiustizia (*Unrecht*) l'aspettativa di una sanzione che ristabilirà l'ordine equivale a fare del delinquente lo strumento della realizzazione della legge e nello stesso tempo reintegrarlo nella comunità da cui si è escluso infrangendo la legge mediante il risarcimento del suo «debito sociale» (il che vuole anche dire che nulla è davvero mai «fuori legge»). *Non c'è trasgressione* o, se vogliamo, la trasgressione è l'apparenza individuale del processo razionale grazie al quale il diritto stesso si impone, si fa valere (il modo in cui appare all'individuo «finito») ⁶⁰. Malgrado tutta la distanza che separa Kelsen dalla dialettica hegeliana, si ritroverà in lui un'idea simile a questa: *la contraddizione come apparenza* si inverte in *apparenza di contraddizione*: come illustra la *Teoria pura del diritto*, che su questo punto si oppone alla tradizione del «diritto naturale», il «fatto illecito» o l'ingiustizia (*Unrecht*) non è «negazione del diritto», ma è un'azione che il diritto proibisce e di cui, in conseguenza, prevede la sanzione. Di modo che colui che commette il delitto «non esce dal diritto», espressione senza senso (si potrebbe dire che non ne ha il «potere» né la «facoltà»), ma ne permette l'esistenza e ne conferma la validità (*Geltung*) «nella doverosità dell'atto coattivo come conseguenza dell'illecito giuridico» ⁶¹. Ma in realtà – e questo è anche il senso dell'equazione *Rechtsordnung ist Zwangsordnung* – se non vi fossero delitti le sanzioni non avrebbero mai modo di prodursi e il carattere coercitivo del diritto resterebbe una mera finzione: si può dunque concepire che il delitto non lo contraddice ma *lo afferma* in quanto norma obbligatoria, ed è praticamente necessario alla sua esistenza. Ed è possibile vedere nell'«appartenenza» degli individui all'ordinamento giuridico, sempre già data con esso e costantemente verificata (almeno per quel tanto che quell'ordinamento si perpetua), l'*effetto di soggettività* della sanzione.

Vorrei sostenere che Freud, facendo vacillare, nella sua teorizzazione del «momento giudiziario» dell'assoggettamento (ossia del Super-io come struttura, sistema di relazioni sociali individualizzanti per mezzo della colpevolezza), tutta la «logica» delle identificazioni negative sulla scena dell'inconscio (di cui la patologia delle nevrosi ossessive, dei deliri melanconici e del «masochismo morale» non gli fornirebbero mai che una rappresentazione ingrandita e unilateralmente accentuata di quello che, «normalmente», è all'opera nella costituzione conflittuale della personalità) ⁶², è pervenuto alla tesi opposta: *non c'è che trasgressione*, ed è per questo che *può esservi appartenenza* a quell'ordinamento «impersonale» che è l'ordinamento giuridico. Ma per tratteggiare quest'ultimo punto bisogna riprendere, anche solo a grandi linee, la meccanica inconscia dell'appartenenza all'ordine sociale (che è anche una meccanica

59 G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, hg.v. H. Glockner, Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1928, § 100; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1978, p. 109.

60 «Das Unrecht ist ein solcher Schein, und durch das Verschwinden desselben erhält das Recht die Bestimmung eines Festen und Geltenden» (*Philosophie des Rechts*, § 82, Zusatz). Non dimentichiamo la controparte «democratica» di questa tesi: non è possibile giudicare legittimamente un individuo per le sue colpe o i suoi crimini se non in nome di una legge che, in quanto cittadino, egli stesso ha contribuito a formulare, davanti a un tribunale in cui lui stesso potrebbe, in linea di principio, sedere.

61 H. Kelsen, *Lineamenti di teoria pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1952, p. 68.

62 Cfr. per esempio *Das Unbehagen in der Kultur*, cap. VIII, *Studienausgabe*, IX, p. 264; tr. it. *Opere (1924-1929)* X cit., pp. 620-621.

dell'appartenenza inconscia a quell'ordine) così come Freud la organizza in *Das Ich und das Es* sotto la forma di una «genesi» del Super-io e dello stato di «dipendenza» che impone all'io.

10. Genealogia dell'autorità e della trasgressione

Non c'è dubbio che tutta la presentazione del Super-io nel quale si sistematizza la «seconda topica» è regolata da uno schema genetico centrato sull'«uscita dal complesso di Edipo» e sulla *rimozione dell'istanza di rimozione* che esso comporta, in altri termini dal modo in cui una costrizione «esteriore» si trova mutata in costrizione «interiore» così da risolvere i conflitti prodottisi per il bambino, a un tempo soggetto e oggetto di desiderio, da una situazione familiare che Freud descrive come un triangolo di relazioni libidiche. È così che la nuova nozione viene messa in relazione con la teoria dello sviluppo sessuale, con la clinica delle nevrosi individuali e l'interpretazione delle «formazioni dell'inconscio», con l'idea che i pensieri e gli affetti che fanno ritorno alla coscienza o si traducono in sintomi del comportamento sono stati costituiti a partire da esperienze di desideri insopportabili o inaccettabili di cui noi sperimentiamo ed esprimiamo gli effetti *retrospettivamente*. Il Super-io appare allora come lo «stadio» finale della costruzione della personalità, la cui modalità è responsabile del «carattere» di ciascuno e che impone alle nostre vite la legge della ripetizione. Sappiamo bene tuttavia che la *linearità* di questo scenario – anche corretta dal riconoscimento (pressoché costitutivo della psicoanalisi) che non esiste uno sviluppo standard uniformemente riprodotto per tutti, ma solo delle variazioni singolari o, se vogliamo, delle «interpretazioni» da parte del soggetto stesso dei condizionamenti della sua storia – ha da subito rappresentato un problema attorno al quale sono venute ad irrigidirsi le divergenze e le riformulazioni della teoria. Nello stesso testo di Freud, molte di queste difficoltà sono segnalate da correzioni o spostamenti d'accento sul filo della scrittura, sia nel quadro di una stessa opera, sia nella serie degli sviluppi che essa genera. Tra questi spostamenti, vorrei qui richiamarne due, che mi sembrano spingersi direttamente al modo in cui noi possiamo comprendere l'idea di una correlazione tra «senso di colpa» e «bisogno di punizione», scaturita dalla costrizione e a sua volta generativa di una costrizione: non per invalidare lo schema dell'*après-coup* che fa dell'individuo il soggetto inconscio o decentrato della sua storia, ma per mostrare che esso comporta già sempre delle dimensioni relazionali ed istituzionali la cui specifica conflittualità surdetermina da subito le divisioni costitutive della personalità, e contribuisce a conferire loro l'efficacia di una struttura.

Il primo spostamento a cui penso è quello che conduce Freud da *L'Io e l'es* e ancora più nettamente nelle opere che seguono (*Il disagio della civiltà, Nuove conferenze*) a sostituire con un riferimento collettivo ai «genitori»⁶³ il riferimento al «padre» del complesso di Edipo, di cui il figlio teme la «minaccia di castrazione» in ragione del desiderio sessuale che prova per la madre, e al quale cercherà di identificarsi per eludere il conflitto. Le implicazioni sono evidentemente complesse, poiché la seconda formulazione include la madre a fianco del padre o in concorrenza con lui e implica una struttura di autorità familiare che ha la sua specifica storia sociale⁶⁴. Ma colpisce che, simultaneamente, Freud iscriva con insistenza «i genitori» in

63 Nelle *Nuove conferenze*, Freud impiega l'espressione *Elterninstanz*, «istanza parentale» (*Studienausgabe*, Bd. I, s. 501).

64 Nel suo commento (*Problématiques*, I cit., p. 355 e sgg.), Laplanche insiste in particolare sul modo in cui l'alternativa «padre»-«genitori» è stata segnata dall'intervento di Melanie Klein, delle cui osservazioni circa la «severità» del Super-io Freud ha dovuto suo malgrado tener conto. Inizialmente Freud aveva sostenuto che per ogni individuo (e di conseguenza, al limite, la sua «scelta» di questa o quella «posizio-

una serie più ampia che chiama «le autorità» (*Autoritäten*) e che include anche gli «educatori» (*Erzieher*), i «maestri» (*Lehrer*), i «modelli» (*Vorbilder*) e gli «eroi» (*Helden*)⁶⁵. Da una parte (punto di vista genetico) la potenza di queste autorità e il loro peculiare contributo all'influsso del Super-io o al suo rafforzamento si rapportano al fatto che esse vengono ad occupare a turno il «posto» che è stato minacciato una prima volta dal tramonto del complesso di Edipo, o a soddisfare la «funzione paterna». Dall'altra parte (punto di vista istituzionale) è al contrario il padre e più in generale l'istanza paterna a presentarsi come il primo portatore della funzione sociale di autorità e coercizione che rimuove le pulsioni a vantaggio della «civiltà» utilizzando contro esse la sua specifica energia pulsionale (propriamente la colpevolezza) – questa anteriorità spiega che il rapporto genitori-bambini (più nello specifico: padre-figlio) costituisce l'identificazione «primaria» alla quale si legano le rappresentazioni inconsce dell'autorità e ne stabilizza gli affetti. Questo rivolgimento di senso della lettura viene ancora accentuato nei saggi politico-culturali in cui Freud combina strettamente la riflessione sul dualismo pulsionale di vita e morte con l'analisi della funzione del diritto e delle istituzioni, come per esempio in *Warum Krieg?* (*Perché la guerra?*, scritto nel 1932 in risposta ad un appello di Einstein): la relazione genitori-bambini è allora esplicitamente inscritta in un insieme di rapporti di dominazione che il diritto ha la funzione di perpetuare sotto le apparenze dell'uguaglianza: uomini e donne, genitori e bambini, vincitori e vinti, padroni e servi...⁶⁶. Riassumendo, la funzione paterna viene pensata secondo un duplice registro, o inscritta a due riprese: in una storia personale dalla struttura genealogica e in un sistema di rapporti sociali che sono immediatamente rapporti di potere. Dovremo quindi supporre che la violenza traumatica a cui Freud attribuisce «la coazione a ripetere» esercitata dal Super-io è dovuta proprio all'addizione o al reciproco rinforzo di queste due forme di dipendenza?

Una lezione complementare mi sembra venir fuori dall'altro spostamento al quale si assiste nei testi di Freud a proposito del Super-io in quanto «modello» di autorità esercitata e subita, in particolare nelle *Nuove conferenze* del 1933: questo modello non può mai essere diretto, deve lui stesso essere ereditato e trasmesso precisamente come colpevolezza, che funziona così come operatore di una «riproduzione» permanente della struttura repressiva e punitiva. Dal bisogno

ne» nevrotica, depressiva, perversa, ecc.) questa dipende direttamente dalla severità e dall'aggressività di cui i genitori (in particolare il padre) fanno mostra nell'«educazione» delle sue pulsioni. Ora, Melanie Klein mostrava che la violenza del rapporto tra Io e Super-io non ha nulla a che vedere con una vicenda empirica, ma costituisce un effetto indipendente da comportamenti reali. Indipendentemente dalla sua spiegazione (che pone l'accento sulla proiezione sulla madre di un'aggressività proveniente dal bambino stesso anteriormente all'Edipo), si può notare che questo correttivo conduce alla reversibilità tra il punto di vista «genetico» che fa del Super-io «l'erede dell'Edipo», ossia di relazioni oggettuali ancora anteriori, e il punto di vista «strutturale» che fa della violenza e del suo capovolgersi in colpevolezza l'effetto della dipendenza dell'io infantile da autorità «superpotenti» alle quali è legato da amore e paura.

65 *Das ökonomische Problem des Masochismus* cit., p. 351; tr. it. *Opere (1924-1929) X* cit., p. 14 (è la lista più completa).

66 Idea non tanto marxista quanto roussoviana, nel senso del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* (*Studienausgabe*, Bd. IX, s. 277). Il fatto che queste formulazioni particolarmente nette figurino in uno dei testi di Freud sulla guerra, inaugurato dal saggio del 1915 *Zeitgemässes über krieg und Tod* (*Studienausgabe*, Bd. IX, s. 33 segg.), non è causale. Esse si inscrivono completamente nel contesto della «disillusione» o della «distruzione delle illusioni» (*Enttäuschung, Zerstörung einer Illusion*) a proposito del valore del progresso e del rigurgito di violenza nella civiltà che ha causato la guerra del 1914-1918, e che sfocia sull'ipotesi del carattere originario, quindi in aggirabile, della «pulsione di morte». Si veda P. Macherey, *Freud: la modernité entre Eros et Thanatos* cit.; e René Kaës, *Travail de la mort et théorisation*, in J. Guillaumin et al., *L'invention de la pulsion de mort*, Paris, Dunod, pp. 89-111. E il classico articolo di Georges Canguilhem, *La décadence de l'idée de progrès*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 4 (1987).

di essere punito si passa a quello di punire e così all'infinito. È l'idea secondo la quale «i genitori e le autorità analoghe seguono, nell'educazione del bambino, i precetti del proprio Super-io [...]. Così, in realtà, il Super-io del bambino non viene costruito secondo il modello dei genitori, ma su quello del loro Super-io [...], diventa il veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore imperituri che per questa via si sono trasmessi di generazione in generazione»⁶⁷. L'importanza di questa correzione apportata da Freud allo schema dell'incorporazione edipica del padre «castrante» è sottolineata da molti commentatori: Lagache e, a seguire, Lacan, Laplanche e Pontalis nella voce «Super-io» del *Dizionario di psicoanalisi*, Jean-Luc Donnet⁶⁸. Essa si manifesta molto meglio, mi sembra, se la si concepisce come il raddoppiamento dello schema genealogico: al «padre» si sovrappone il «padre del padre» in quanto portatore dell'ingiunzione e del modello di autorità a partire dal quale ogni «generazione» decide del modo in cui educare la successiva, e in quanto giudice ideale davanti a cui rendere conto dei successi e soprattutto dei fallimenti dell'educazione. A prima vista questa correzione opera in senso inverso rispetto alla precedente: che si interpreti il raddoppiamento genealogico in senso stretto, secondo una stretta linea paterna, o in senso più largo secondo la successione delle generazioni, significa che il Super-io è quella colpevolezza che passa o si «trasferisce» da coloro che ne hanno subito l'autorità a coloro che la eserciteranno, e quindi anche quello che i soggetti, che lo sappiano o meno (ma fondamentalmente non lo sanno) «ritorcono» contro i loro figli (o i loro bambini) per averlo ereditato dai loro padri (o dai loro genitori). Si comprenderà allora quanto questa trasmissione sia carica di angoscia e pronta ad ogni eccesso autocritico: essa è il segno, per ciascun soggetto, di un impegno verso la civiltà a cui questi non potrà mai adempiere, e, in più lo pone a confronto con la possibilità del male (o della distruzione) che lui stesso – o il tiranno che porta con sé – può produrre facendosi strumento del bene.

Considerate insieme, le correzioni che si inscrivono nel testo di Freud disegnano quindi già una configurazione «relazionale» più complessa della semplice interiorizzazione dell'autorità paterna in quanto giudice inflessibile con cui l'Io dovrà inconsciamente «fare i conti» per tutte le sue azioni. Il tribunale psichico si rivela composto *ad un tempo* di un'istanza personale, inscritta nella successione genealogica, e di un'istanza impersonale, costituita da una rete di istituzioni o apparati di dominio e di coercizione (la «famiglia» essendo il punto d'incontro per eccellenza tra l'una e l'altra, in cui esse si scambiano il posto e il comando al punto che si sarebbe tentati di dire: il Super-io è la famiglia!, ma anche: la famiglia è il Super-io!)⁶⁹. Il fatto che Freud non smetta di designare il complesso di colpa, intrecciato con quello di punizione,

67 *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, XXXI, *Studienausgabe*, Bd. I, p. 505; tr. it., *Opere XI* cit., p. 179.

68 D. Lagache, *Rapport*, in «La psychanalyse», Volume 6 cit., p. 39; J. Laplanche-J.B. Pontalis, *Vocabulaire...* cit., p. 473, tr. it., pp. 621-625; J.L. Donnet, *Surmoi I* cit., p. 36 segg.

69 Lacan non si allontana da una formulazione del genere in un passaggio del suo articolo sull'*L'Encyclopédie française* relativo ai «complessi familiari», anche se ne fa una situazione «atipica»: «Una prima atipia si definisce così in ragione del conflitto che il complesso di Edipo implica in modo particolare nei rapporti tra padre e figlio [...]. Considerazioni divergenti sono state fatte sulla nozione di un superio familiare: sicuramente essa corrisponde a un'intuizione della realtà. Per noi, il rinforzo patogeno del superio nell'individuo si produce in funzione duplice: e per il rigore del dominio patriarcale e per la forma tirannica delle proibizioni che risorgono insieme con la struttura matriarcale da ogni stagnazione nei legami domestici. Gli ideali religiosi e i loro equivalenti sociali svolgono qui facilmente il ruolo di veicoli di questa oppressione psicologica, in quanto vengono utilizzati a scopi esclusivistici dal corpo familiare e ridotti a significare le esigenze del nome o della razza. È proprio in tali congiunture che si producono i casi più impressionanti di quelle nevrosi chiamate di auto-punizione a causa della preponderanza spesso univoca che vi prende il meccanismo psichico omonimo» (J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Torino, Einaudi, 2005, p. 75).

come luogo dell'eccesso di crudeltà (o di «severità») suggerirebbe anche di considerare che questa violenza sproporzionata è alimentata proprio dalla surdeterminazione: la coercizione genealogica è in eccesso rispetto alla coercizione istituzionale che carica di energia pulsionale, ma la logica degli apparati di potere è anche quella che fa del padre o del «genitore» un despota sovrano o un signore assoluto a domicilio⁷⁰. Vista sotto questa angolazione, la teoria dell'origine arcaica dell'autorità venuta dall'*Urvater der Urhorde* funziona così, allegoricamente, come la fusione dei due modelli di autorità, o dei due rapporti di potere che Freud combina nelle sue descrizioni del Super-io e che gli permettono di farne il perno di una storia della personalità individuale e il filo conduttore di un'interpretazione dell'ambivalenza dei fenomeni di civilizzazione, o dell'elemento di violenza arcaica ineliminabile nella marcia verso il «progresso».

Da questo punto di vista, la caratteristica iscritta da Laplanche al centro della sua lettura dei testi freudiani sulla genesi del Super-io e sulla sua iscrizione topica acquista tutto il suo significato: il Super-io è un'istanza «contraddittoria»⁷¹. Andrò ancora un po' oltre e, per parte mia, proporrò: *il Super-io è l'istanza della contraddizione*, nel senso dell'*ambivalenza* e nello stesso tempo dell'*antinomia*. Appoggiandosi da un capo all'altro sulla figura logica (o piuttosto «paralogica») della duplice ingiunzione contraddittoria, Laplanche decripta in Freud il passaggio da un primo livello di complessità che corrisponde al fatto che gli affetti ambivalenti di amore e odio, ammirazione e paura suscitati dalla condizione edipica si presentano e vengono attivati simultaneamente, a un secondo livello che corrisponde al fatto che la legge prescrive a

70 Le conclusioni del *Disagio della civiltà* segnalano chiaramente questa surdeterminazione: «Il sentimento di colpa può dunque trarre origine da due fonti: dal timore che suscita l'autorità (*Angst vor der Autorität*), e dal successivo timore che suscita il Super-io (*Angst vor dem Über-Ich*). La prima fonte obbliga a rinunciare al soddisfacimento pulsionale, la seconda, oltre a ciò e poiché è impossibile nascondere al Super-io che i desideri proibiti continuano a persistere, preme per la punizione (*drängt ... ausserdem zur Bestrafung*)», *Studienausgabe*, Bd. IX, pp. 253-54; tr. it. *Opere (1924-1929) X cit.*, p. 613-614.

71 Devo nuovamente citare per esteso, perché ogni parola è importante: «Nous avons là ce qui pourrait correspondre en effet à un double aspect de l'instance idéale (...) sans que l'un des visages soit précisément désigné comme idéal et l'autre comme surmoi. Mais ce double visage est malgré tout très différent des distinctions proposées par Lagache et probablement plus sensible à une certaine contradiction existant dans la réalité (...) Chez Freud nous n'avons pas un système complémentaire (d'un côté l'impératif, de l'autre l'idéal à réaliser pour se conformer à l'impératif) mais deux séries disjointes et également impératives : la série des injonctions - 'tu dois être comme le père' - et la série des interdictions 'tu ne dois pas être comme le père'. Evidemment la série des injonctions est plus proche de l'idéalisation puisqu'elle pose un modèle, tandis que la série négative est plus proche du surmoi. Mais non seulement il n'y a pas de complémentarité entre elles (...) mais il y a même contradiction puisque les deux impératifs, positif et négatif, portent sur la même proposition : 'être comme le père'. Cette contradiction, assurément on peut feindre de la résoudre, on peut la disjoindre pour tenter de se conformer à la logique (...) En fait je dis que cette résolution de la contradiction n'est qu'une apparence puisque la plupart du temps, et pas seulement dans la névrose cliniquement avérée, les deux séries se chevauchent, les disjonctions deviennent conjonctions, aboutissant à ces impératifs impossibles qui caractérisent justement la morale inconsciente, la morale du surmoi (...) Cette contradiction (...) montre bien que le surmoi n'est pas un système cohérent, bien ordonné. Il n'est qu'exceptionnellement et dans les cas ... idéaux, un ordonnateur du monde interne. La loi qu'il médiatise est une loi contradictoire où les propositions les plus opposées viennent se juxtaposer. Une loi parfois sans pitié, sans merci, nous l'avons vu à propos de la névrose obsessionnelle, où la culpabilité est présente des deux côtés, dans l'ordre et dans le contordre : 'tu dois rendre cet argent' et 'tu ne dois pas le rendre' sont marqués de la même angoisse et de la même culpabilité ; et dans la mélancolie nous avons rencontré aussi cette sorte d'absolu de la culpabilité, impossible à résoudre dans une quelconque *délimitation* de l'interdit et du permis. Ceci nous amène à considérer le surmoi comme une instance qui, dans les cas les plus extrêmes, semble mettre le juridisme même des lois qu'il édicte, l'apparence de raison, la raison raisonnée, au service du processus primaire. *De toute façon tu es coupable*, semble énoncer le surmoi» (J. Laplanche, *Problématiques I cit.*, pp. 352-353).

un tempo l'obbedienza e la trasgressione, e di conseguenza genera essa stessa contraddittoriamente quella colpevolezza che sanziona. Questa unità di contrari è propriamente ciò che si può chiamare l'*antinomicità*, nel senso stesso che questa nozione ha rivestito in particolare nella tradizione teologica, in relazione alla questione dell'origine della legge e del peccato che colloca il soggetto «sotto la legge», dove essa forma una tematica simmetrica a quella della «teodicea» a cui si riferiva Kelsen⁷². L'*antinomicità* può essere letta come radicalizzazione dell'idea che l'assoggettamento ha luogo per mezzo di una colpa implicita nella stessa enunciazione della legge, o della legge come *proibizione* – in modo tale che non si tratti di una contingenza, ma di una necessità. Può anche essere letta dalla parte della legge stessa come l'espressione del fatto che essa non ha altra ragion d'essere che la «produzione» o l'«imputazione» del male (violenza, ingiustizia, trasgressione) che essa proibisce e sanziona. L'idea di un tribunale psichico (o di un apparato psichico ultra-giudiziario, il cui modello sarebbe a un tempo genealogico e istituzionale, confondendo in qualche modo le figure «private» e «pubbliche» del potere) di cui questa *antinomicità* è la regola di funzionamento, diventa allora indistinguibile da quella dello stesso *inconscio*, di cui Freud ci dice che la costituzione «ignora il principio di contraddizione» che regge la percezione della «realtà»⁷³: il che comporta in particolare che il Super-io tratti con la stessa «severità» le intenzioni e gli atti criminali, «punisca» egualmente l'obbedienza alla legge o il rispetto della proibizione e la sua trasgressione che, dal suo punto di vista, «sono la stessa cosa» e di conseguenza enunci simultaneamente la proibizione come un'ingiunzione.

È nel suo saggio *Dostoïevski e il parricidio* – pubblicato nel 1928 come prefazione a una raccolta di brogliacci e di corrispondenze che formano il primo volume delle *Opere complete* di Dostoïevski in tedesco – che Freud ha dato la sua espressione più limpida a questa idea di una coincidenza del Super-io con l'*antinomicità* dell'*inconscio*. Questo saggio, in effetti, combina l'interpretazione dei sintomi «nevrotici» di Dostoïevski con quella delle finzioni «criminologiche» dei suoi romanzi, in particolare *I fratelli Karamazov* (messo da Freud sullo stesso piano dell'*Edipo re* di Sofocle e *Amleto* di Shakespeare in quanto elaborazioni letterarie del complesso di Edipo). Le seconde avrebbero permesso allo scrittore di esprimere il sottinteso senso di colpa per la sua gelosia assassina nei confronti del padre e di spostare il suo bisogno di punizione riproducendo con altri mezzi l'effetto paradossale di sollievo e di cura già prodotte su di lui dalle sofferenze per la deportazione inflitta dai tribunali dello Zar (figura idealizzata dell'autorità paterna). Ma Freud si serve dell'intrigo dei *Fratelli Karamazov*, in cui l'uccisione del padre viene infine realizzata da qualcun altro rispetto a chi lo aveva inconsciamente desiderato (un fratellastro), per introdurre una dimensione di *antinomicità* supplementare:

72 Si impone nuovamente qui il confronto con il Nietzsche della *Genealogia della morale*, ma soprattutto con la sua origine teologica: la proposizione di San Paolo nell'*Epistola ai Romani* (7.7) che fa della rivelazione della legge (*nomos*) la condizione del riconoscimento del peccato (*hamartia*) in quanto si oppone al desiderio (*epithumia*). Tuttavia San Paolo rifiutava l'*identificazione* «impossibile» della legge con il peccato (*ho nomos hamartia; mè genoito*). Invece questa sovversione estrema è stata completamente assunta dalla tradizione mistica della kabbala (di cui Freud aveva forse una conoscenza almeno indiretta) che, nel XVII secolo, ha condotto il «falso messia» Sabbatai Zevi a rivendicare la sua trasgressione della legge e il suo diritto alla blasfemia come prove di una missione redentrice (cfr. G. Scholem, *Sabbatai Tzevi, le messie mystique*, Paris, Verdier, 1990).

73 Si veda in particolare il saggio del 1915: *Das Unbewusste*, § 5 (*Studienausgabe*, Bd. III, s. 145 sv.); e *Introduzione alla psicoanalisi* (Nuova serie di lezioni) XXXI, *Studienausgabe*, Bd. I, p. 511; tr. it. *Opere* (1930-1938) XI cit., p. 189 segg. L'*identificazione* delle coazioni nell'*inconscio* viene esplicitamente invocata da Freud nella sua analisi di un caso di «nevrosi ossessiva» (*Zwangneurose*) costituito dall'*uomo dei topi*: cfr. *Studienausgabe*, Bd. VII, p. 95 segg.; tr. it. *Opere* (1909-1912) IV, Torino, Bollati Boringhieri, 1974, p. 66 e segg.

È irrilevante sapere chi ha eseguito realmente il delitto, per la psicologia ciò che importa è soltanto sapere chi l'ha voluto nel suo intimo e ha accolto con soddisfazione il misfatto quando s'è compiuto; perciò tutti i fratelli (a eccezione di Alëša, che è la figura di contrasto) sono ugualmente colpevoli [...]. La simpatia di Dostoevskij per il criminale è in effetti senza limiti, [...] ricorda il timore sacro con cui l'antichità guardava all'epilettico e al malato di mente. Il criminale è per lui quasi un redentore che ha preso su di sé la colpa che altrimenti avrebbero dovuto portare gli altri. Uccidere non è più necessario dopo che egli ha già compiuto il delitto, ma bisogna essergliene grati, perché altrimenti avremmo dovuto uccidere noi stessi⁷⁴.

Alla teoria del Super-io viene qui incorporato un elemento supplementare di identificazione nel senso della *Gleichheit* (similitudine egualitaria o uguaglianza mimetica). È possibile svilupparlo suggerendo che – dal punto di vista del tribunale psichico – il crimine o il delitto (reale o virtuale) non è soltanto quello che incorpora i suoi autori nell'ordine giuridico, ma il crimine di *alcuni* è quello che *ci incorpora tutti quanti nell'ordine giuridico*. In questa condizione non è poi tanto stupefacente che noi si abbia un tale bisogno dell'esistenza di «criminali» e «delinquenti» a cui rivolgiamo un misto di odio e pietà, o che lo Stato e i suoi rappresentanti ne abbiano un tale bisogno *per noi*. Ma anche: incaricandosi di identificarli e punirli, lo Stato corto-circuita la funzione del Super-io «personale» di ciascuno, o ci offre dei mezzi per eludere la severità di quel Super-io che noi siamo per noi stessi, cosa di cui abbiamo tutte le ragioni per essergli riconoscenti, anche se ciò non va senza inquietudine (e se lo Stato si fosse sbagliato? E se cambiasse idea e scoprisse proprio in noi dei criminali per delega...).

11. *Politica e impolitica*

Avendo così tirato le fila della nostra ipotesi (che ho ritenuto di poter raccogliere sotto la formula foucaultiana di *ipotesi repressiva*, in un senso un po' modificato), dobbiamo fare fronte ad alcune conclusioni che non vanno da sé, perché suppongono di attribuire all'elaborazione metapsicologica di Freud una portata e delle conseguenze pratiche forse slegate da quello che lui stesso ha potuto coscientemente pensare o avanzare a titolo d'intervento della psicoanalisi nel campo politico. Sotto questo aspetto, la situazione non mi pare fondamentalmente diversa da quella che già caratterizza tutti gli effetti sociali della psicoanalisi in particolare nel campo di una medicina mentale retta oggi come ieri dal dogma di una differenza di natura, «oggettivamente» rintracciabile, tra gli stati o i comportamenti definiti «normali» e quelli «patologici»⁷⁵. Tutto si regge – mi sembra – sull'effetto sovversivo prodotto dal confronto tra l'equazione kelseniana *Rechtsordnung ist Zwangsordnung* (l'ordinamento giuridico è nello stesso tempo un ordine coercitivo) e l'equazione freudiana *Schuldgefühl ist Strafbedürfnis* (il senso di colpa è identicamente bisogno di punizione e quindi appello alla trasgressione). Per esplicitarne il significato, mi prenderò la libertà di appropriarmi del modo in cui Kelsen ne ha a sua volta sviluppato le implicazioni, e di confrontarle un'ultima volta con quello che ho definito l'antinomicità del Super-io freudiano.

Nella *Rechtslehre* del 1934, Kelsen dedica un paragrafo alla questione di quali siano i motivi che causano l'obbedienza giuridica degli individui (in particolare la loro obbedienza alla legge)

74 S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, in *Opere (1924-1929)* X cit., pp. 533-534.

75 A dispetto delle sue frequenti messe a punto, non è facile attribuire a Freud una posizione semplice in materia della distinzione tra «normale» e «patologico». E forse, *mutatis mutandis*, va così anche per la relazione tra «ordinamento» giuridico-politico e «disordine» psichico.

(*Motive des Rechtsgehorsam*)⁷⁶. Bisogna convenire che è difficile affermare che sia, di fatto, la minaccia di una sanzione (la rappresentazione di un atto coercitivo – *Zwangsakt* – come conseguenza dell'atto illecito – *Unrecht*) a causare l'obbedienza del soggetto, come vorrebbe uno stretto positivismo giuridico al servizio di un qualunque ordine sociale. In molti casi la paura della punizione o dell'esecuzione della sentenza (*Furcht vor der Stafe oder Exekution*) non è sufficiente e devono entrare in gioco «tutt'altri moventi» (*ganz andere Motive*): religiosi, morali, sociali e più in generale «ideologici», che associano la rappresentazione di un «male» da temere a quella di un «bene», di uno stato sociale desiderabile. Sembrerebbe allo stesso modo che l'ordinamento giuridico non possa apparire «completo» e inclusivo delle condizioni della sua propria effettività (*Wirksamkeit*) se non nella misura in cui comporta la definizione di certi valori. Ora, è proprio questo riferimento a valori sostanziali che una teoria «pura» del diritto, indipendente a un tempo dalle ideologie politiche e dalle credenze religiose o metafisiche (da cui dipende la dottrina del «diritto naturale»), deve «criticare» per pervenire a una definizione positiva della norma giuridica.

È perfezionando la sua teoria dell'articolazione di «una norma primaria» con una «norma secondaria», che Kelsen ha ritenuto di pervenire alla consistenza autonoma del diritto⁷⁷. Perché si possa parlare di una norma effettiva, che soddisfi la sua funzione di organizzazione della condotta degli individui istituendo la loro responsabilità individuale, ci vuole l'unità di una *forma*, ossia di una coerenza logica del sistema delle obbligazioni giuridiche, e di un *contenuto* o di una coercizione materiale che obblighi a rispettarle. Questa unità non può venire *a posteriori*, essa deve già far parte dello stesso concetto di diritto, in altri termini deve essere stabilita *a priori*. Si ha qui una sorta di equivalente pratico, o di trasposizione dello «schematismo trascendentale» utilizzato da Kant per pensare l'unità della forma matematica («concettuale») e del contenuto sperimentale (o «fenomenico») nella costituzione dei fenomeni naturali. Di modo che si potrebbe trasporre al diritto la formula di cui si serviva la *Critica della ragion pura* per mostrare la necessità delle due componenti e della loro sintesi: le norme che non sono delle obbligazioni iscritte in un ordinamento costituzionale (sotto la dipendenza di una «norma fondamentale») sono «cieche», arbitrarie o illegittime, ma quelle che non sono provviste di coercitività, imperativamente messe in vigore, sono «vuote», sprovviste di effettività da un punto di vista giuridico. Tuttavia, nessuno dei due termini può essere «dedotto» analiticamente dall'altro: l'operazione che li riunisce (Kelsen parla di identità, esattamente come fa a proposito del rapporto tra «ordinamento giuridico» e «ordine coercitivo», o tra «diritto» e «Stato», di cui abbiamo qui un'altra formulazione) ha un carattere «sintetico». Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, tuttavia, la norma che Kelsen definisce «primaria» non è l'*obbligazione*, ma propriamente la *coercizione*, in particolare nella forma della definizione (attraverso il «codice penale») del tipo di condotta che ne fa l'oggetto di un divieto e che causerà al suo autore una sanzione o una punizione determinata (*Strafe, Bestrafung*)⁷⁸. L'*obbligazione* appare come suo correlato: è la «norma secondaria» che prescrive la condotta che permette di evitare la sanzione.

Lo schema del diritto include quindi al suo centro un momento di *negazione*, ma Kelsen tiene a precisare che non si tratta di una *contraddizione*: potrebbe esservi contraddizione tra proposizioni che descrivono dei fatti che non possono prodursi simultaneamente, o eventualmente tra

76 H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* cit., p. 71 e sgg.

77 Riassumo qui le argomentazioni dei *Lineamenti di dottrina pura del diritto* cit., cap. III, pp. 61-76.

78 Fondamentalmente, nella presentazione di Kelsen, si tratta di condotte che fanno da ostacolo alla libertà altrui: si ritrova la definizione kantiana. Ogni condotta cade così sotto i colpi di un divieto, sia direttamente, sia indirettamente, in quanto rappresenta una violazione dell'altrui diritto di fare ciò che non gli è vietato.

norme che appartengano a logiche differenti, ma non può esserci «contraddizione» tra i fatti e le norme, che dipendono da due universi eterogenei, neanche nel caso dell'«illecito» o del delitto – come si è visto sopra discutendo dell'appartenenza dello stesso crimine, in quanto «negazione del diritto» (*Unrecht*), all'ordinamento giuridico. Questo appare quindi come una sintesi di codificazione e di sanzione giudiziaria, da cui è esclusa la contraddizione, ma la cui efficacia riposa in permanenza sulla negazione. A una condizione, tuttavia, che si può ben definire *politica*: che la norma costituzionale o *Grundnorm* si accompagni al «monopolio della forza (o della violenza, *Gewalt*)» di reprimere nelle mani dello Stato. In queste condizioni il diritto si fa Stato e lo Stato si fa diritto: non c'è «libertà» individuale che non sia l'inverso di un divieto, dunque non c'è condotta non giuridica, ma ogni violenza o costrizione che non corrisponde alla protezione di una norma di diritto da parte dello Stato è illegittima e deve cadere essa stessa sotto i colpi della repressione. Sorprendentemente, è l'unità politica dello Stato che lo preserva dalla contraddizione logica.

Un ordinamento così definito ha un carattere di assoluto, poiché non è possibile uscirne né resistervi legittimamente. Credo che più esattamente, secondo Kelsen, esso formi una *finzione di assoluto* nel modo del «come se», poiché dipende interamente dalla *supposizione istituzionale* (per esempio costituzionale) del carattere a sua volta giuridico, obbligatorio e coercitivo della «norma fondamentale» che lo fonda. È in questo stesso punto che viene ad inserirsi potenzialmente il capovolgimento di prospettiva freudiano, di cui ho segnalato il carattere potenzialmente sovversivo. Quello che rivela l'esperienza analitica, secondo Freud, è che il rapporto di un soggetto o di un «Io» inconscio ad un universo di coercizione e obbligazione, senza esteriorità né scappatoie, non è soltanto un mondo di negazioni e divieti, ma proprio un tessuto di contraddizioni insolubili. Tutto accade come se sulla scena psichica («l'altra scena» dell'inconscio) le *due norme* kelseniane si schiantassero l'una sull'altra riunificando la minaccia di punizione e il permesso o l'obbligo, scatenando la contraddizione che era stata scartata dal dualismo dei «fatti» e delle «norme». Perché l'ordinamento giuridico possa dispiegarsi e farsi rispettare, occorre, quindi, non tanto che l'inconscio celi nella sua interiorità una replica «psicologica» dell'ordinamento giuridico, uno «Stato nella testa» che raddoppierebbe in modo permanente le prescrizioni del diritto e gli ordini dello Stato con una forza morale (o meglio «ipermorale») addizionale che produce così il fenomeno della «servitù volontaria», ma, più profondamente (se le azioni regolate dal diritto devono essere azioni di esseri «umani»), occorre che sia rimosso e così mantenuto o spostato verso altri sintomi, altre condotte individuali, l'inverso del disordine o di *an-archia* che esso comporta (con il rischio, nei casi «patologici», di paralizzare la stessa capacità di agire). Occorre che sia rimosso e perpetuato il «senso di colpa» generato dalla coercitività assoluta e, con lui, l'equivalenza paradossale delle intenzioni e degli atti, delle condotte di obbedienza e dei moti di trasgressione.

La messa in evidenza del rapporto dell'idea giuridica con il suo contrario inconscio che si apparenta piuttosto a un disordine pulsionale organizzato attorno alla rappresentazione della legittimità assoluta della coercizione (di cui Kelsen aveva avuto il presentimento attribuendo agli individui l'ossessione dell'ingiustizia del sovrano), non significa di certo che *non vi sia ordinamento giuridico*. Essa non deve neanche condurci ad attribuire a Freud delle convinzioni anarchiche (anche se molte convinzioni anarchiche si sono alimentate della dottrina freudiana del Super-io – ma, si noti, non più dei programmi «ortopedici» e «normalizzatori»). Piuttosto, mi sembra che essa significhi che l'ordinamento giuridico considerato dal punto di vista della psicoanalisi sia, propriamente parlando, «senza fondamento» e che non si può davvero fare «come se» ne avesse uno, salvo a *credere alla finzione* e a «realizzarla», ciò che in effetti è una forma di mito o di illusione. Se l'ordine giuridico fosse «fondato» su qualche cosa, sarebbe

piuttosto sulla possibilità permanente della sua dissoluzione, e quindi sul conflitto che esso mantiene rimuovendolo⁷⁹. È lecito leggere qui non una tesi *politica* freudiana, che prenderebbe in contropiede quella di Kelsen nello stesso modo in cui egli a sua volta si oppone ad altri teorici del diritto e dello Stato, ma piuttosto una tesi *impolitica*, che fa saltare l'autonomia e l'autosufficienza fittizia del politico⁸⁰. A meno che i soli «concetti del politico» degni di questo nome siano precisamente quelli che, in un modo o nell'altro, ne mostrano la relazione dialettica con un'«altra scena» contraddittoria che li oltrepassa e li delimita. A dire il vero, un'equazione come *Rechtsordnung ist Zwangsordnung*, una volta che se ne siano tirate tutte le conseguenze, non lascerebbe realmente altre possibilità.

(tr it. di Luca Pinzolo)

79 Raggiungo qui la posizione difesa da P. Macherey, *Freud: la modernité entre Eros et Thanatos* cit., a proposito della concezione freudiana della civiltà.

80 In un senso distinto da quello utilizzato da Roberto Esposito (cfr. *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il mulino, 1999) ma, mi sembra, non incompatibile.

L'ALBERO E IL RIZOMA. IMMAGINI DELL'INDIVIDUAZIONE TRA CARL GUSTAV JUNG E GILLES DELEUZE

DI LUCA PINZOLO

*Ecco l'errore:
immaginare che la soluzione risieda
nel mistero della verticalità,
nel cuore delle acque su cui rimbalza il sasso.
Invece non c'è nulla nel profondo,
non esiste una terza dimensione:
tutto si gioca sullo stesso piano,
anzi, nella medesima figura!
[...] Io parlerei di inconscio complanare,
che nel mio caso fu un complanare orrore.*

Valerio Magrelli
Per Anna Silvia Persico

1. Premessa



Prendiamo le mosse da un disegno eseguito da un paziente di Jung e poi raccolto assieme ad altri di più pazienti in uno scritto intitolato *L'albero filosofico* (1945/1954)¹. Jung ravvisa

¹ C. G. Jung, *L'albero filosofico*, in *Opere. Vol. 13. Studi sull'alchimia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988. Inutile dire che la scelta di questo disegno, tra i 32 presenti nel testo, è puramente arbitraria e funzionale alle tesi che intendo sostenere.

in tale immagine una tra le più frequenti «figurazioni archetipiche dell'inconscio»², quella in cui si evidenzia maggiormente un processo spontaneo, ancorché difficoltoso, di individuazione del «Sé».

Con «individuazione» Jung intende, come noto,

lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psiche collettiva. L'individuazione è quindi un processo di *differenziazione* che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale³.

Quanto al Sé, è un termine impiegato per definire

il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici nell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme [...]. Poiché in pratica esistono fenomeni della coscienza e dell'inconscio, il Sé, in quanto totalità psichica, possiede tanto un aspetto cosciente, quanto un aspetto inconscio⁴.

Jung aggiunge che, in quanto rappresenta una *complexio oppositorum*⁵,

sul terreno empirico il Sé appare come un giuoco di luce e di ombra, quantunque concettualmente esso venga inteso come un tutto organico e quindi come un'unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi⁶.

Sebbene il «concetto» di Sé faccia riferimento ad una totalità, i simboli in cui questa totalità si dà a vedere esibiscono più una tensione che non un'unità: Jung fa riferimento alla coppia *yin e yang* o alla figura dell'eroe assieme ad una figura antagonista presente in alcune fiabe e leggende.

Qui sorge già un problema: il Sé si esprime nei simboli, e si esprime *tutto insieme*, ma *mai come totalità*. Un ulteriore esempio è rintracciabile in uno dei simboli ritenuti da Jung tra i più importanti, ossia il *mandala*: si tratta di un tipo di raffigurazione culturale a forma circolare di origine indiana – «mandala» in sanscrito significa appunto «cerchio» –, particolarmente diffuso nel buddhismo tibetano. *Mandala* e albero sono, per Jung, immagini pressoché equivalenti: il primo è una sorta di «mappa» del Sé visto, per così dire, «dall'alto», il secondo è piuttosto la raffigurazione del Sé in movimento⁷; il primo è un'immagine sincronica, il secondo diacronica.

Ora, del *mandala* Jung afferma che

Il vero mandala è sempre un'immagine interiore che viene gradatamente costruita dall'immaginazione (attiva), e precisamente quando è presente un disturbo dell'equilibrio psichico⁸.

Negli individui occidentali e moderni il mandala è presente nelle visioni e nei sogni più frequenti negli stati di dissociazione psichica, in particolare nei bambini che vivono presso

2 Ivi, p. 279.

3 C. G. Jung, *Opere. Vol. 6. Tipi psicologici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, p. 462.

4 Ivi, p. 477.

5 Termine che Jung riprende da N. Cusano che, con esso, definiva la natura di Dio. Cfr. N. Cusano, *Opere filosofiche*, Torino, Utet, 1972.

6 C. G. Jung, *Opere. Vol. 6. Tipi psicologici* cit., p. 477.

7 C. G. Jung, *L'albero filosofico*, in *Opere. Vol. 13* cit., p. 279.

8 C. G. Jung, *Opere. Vol. 12. Psicologia e alchimia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 97.

famiglie disagiate, nei nevrotici e negli psicotici⁹: esso si presenta pertanto come la manifestazione di uno scompenso e, nello stesso tempo, come tentativo di ricomporlo. Le immagini, pur molteplici e inconciliabili, si presentano tuttavia disposte attorno ad un punto centrale che *dovrebbe* farsi carico di ricondurle a sé:

Dal punto di vista psicodinamico, il mandala è [...] inteso come l'emblema della possibilità di raccoglimento e conciliazione degli elementi contrari alla coscienza, divenuti tali proprio perché quest'ultima non poteva essere in grado di contenerli in maniera armonizzata. La figura del mandala che compare nel processo di individuazione è interpretata come una proiezione [...] della totalità indivisa della psiche, ma anche come una totalità divisa e discriminata¹⁰.

La duplice natura del simbolo ci porta domandarci se questo, più che l'immagine di una totalità che riposa placidamente in se stessa, non ne sia piuttosto la parodia o non ne testimoni addirittura l'impossibilità. E che dire poi del disegno dell'albero, in cui questa totalità viene raffigurata nel suo farsi? Quello che mi propongo di mostrare è che il disegno dell'albero, più che la mappa di un percorso orientato finalisticamente, è piuttosto un «elenco» o una rassegna di ciò di cui è fatto il Sé, e che d'altra parte il Sé forse non è altro che questo problematico *inventario* della psiche. Jung stesso, in fondo, nel trattare il rapporto tra coscienza e inconscio, non ne parla tanto in termini di «complementarietà», quanto di «compensazione», termine con il quale egli intende una continua negoziazione o confronto:

La compensazione dev'essere rigorosamente distinta dalla «complementarità». Il complemento [...] definisce un rapporto di integrazione per così dire coatto. La «compensazione» invece è – come dice il suo stesso nome – un confronto e un paragone di dati o punti di vista diversi, confronto dal quale emerge un «equilibrio» o una «rettifica»¹¹.

2. Jung e le immagini

Questo contributo si snoda attraverso due questioni: l'una verte sul problema stesso di un'«immagine» dell'individuazione, l'altra sulla peculiarità di questo disegno.

La prima è forse quella la cui risposta è più semplice: perché ricorrere ad un'immagine per affrontare il tema del processo di individuazione? Perché, invece, semplicemente non «trattarne»? Perché non ricorrere a quelle forme di discorso, come la narrazione autobiografica o il romanzo di formazione¹², che all'apparenza parrebbero strutturalmente più adatte a ricalcare un processo psichico nonché quel carattere finalistico di cui Jung stesso ha sempre reclamato energicamente l'attribuzione ai fatti psichici?

La risposta viene quasi da sé se si considera che la psiche così come viene concepita da Jung non «pensa» né tantomeno «parla», a differenza di quella di Freud e, più avanti, di Lacan: essa, se così si può dire, «immagina», o meglio, coincide con la stessa facoltà immaginativa, quella

9 C. G. Jung, *Che cosa sono i mandala*, in *Opere. Vol. 9/1. Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980, p. 381.

10 S. Tagliagambe-A. Malinconico, *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*, Milano, Raffaello Cortina, 2011, pp. 120-121.

11 C. G. Jung, *L'essenza dei sogni*, in *Opere. Vol. 8. La dinamica dell'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, pp. 309-310.

12 Cfr. p. es. il tema dell'«identità narrativa» sviluppato da P. Ricoeur in *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, in part. gli studi V e VI.

facoltà, come già osservava Aristotele, per cui «diciamo che si produce in noi un *phantasma*»¹³. Non a caso Jung dedica pochissimo o nessuno spazio ad aspetti che invece sono tipici della psicoanalisi freudiana, come il lapsus e gli atti mancati, ritenendo piuttosto che l'ambito peculiare di manifestazione dell'inconscio sia appunto costituito da *visioni* come i sogni o le allucinazioni.

Questo motivo – ossia il nesso, o meglio l'equazione, psiche-immaginazione – ricorre in tutta l'opera junghiana. L'immaginazione (*Phantasie*) – egli scrive nel 1916 – «apparentemente non è altro che l'attività specifica della psiche collettiva»¹⁴; e: «gli elementi coscienti e inconsci di natura *impersonale*, ossia collettiva, costituiscono il *non-Io* psicologico, l'immagine del mondo oggettivo (*l'imgo-oggetto*)»¹⁵. Ancora l'anno dopo:

I contenuti della psiche sono, in ultima analisi, immagini che in generale rappresentano da un lato la funzione, dall'altro gli oggetti e il mondo. La coscienza contiene le immagini di oggetti recenti; l'inconscio personale immagini di oggetti che appartengono al passato individuale, in quanto sono dimenticati o rimossi, l'inconscio assoluto o collettivo contiene immagini storiche del mondo in generale sotto forma di immagini originarie e di motivi mitologici¹⁶.

Possiamo anche leggere in *Spirito e vita* del 1926 che «la psiche è, nel senso più lato, una successione di immagini»¹⁷ e, nella versione definitiva di *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943), che lo stesso inconscio collettivo si presenta come «un'immagine del mondo, che si è formata nel corso di eoni»¹⁸.

Un'immaginazione concepita e descritta in termini, se così si può dire, «averroistici», ossia come un patrimonio di «immagini originarie»¹⁹, archetipiche e comuni a tutta la specie umana, a cui ciascun individuo attinge senza potersene appropriare.

Non si può non sottolineare, a questo proposito, una certa disinvoltura nell'uso dei termini impiegati da Jung. Egli, infatti, accosta, per poi subito identificarli senza eccessivo scrupolo, aggettivi come «impersonale», «sovrapersonale», «collettivo»²⁰, e anche «transsogettivo»²¹, mentre è evidente che i loro significati non sono sovrapponibili. Un conto, infatti, è sostenere che qualcosa non appartenga ad un individuo perché, in quanto «collettivo» è *comune*, ossia *appartiene* a tutti, o anche rappresenta quello sfondo universale che ingloba tutti i particolari: avremmo, in questo caso, come ha osservato F. Jullien, un concetto

13 Aristotele, *L'anima*, Milano, Bompiani, 2001, p. 205.

14 C. G. Jung, *La struttura dell'inconscio* (1916), in Id., *L'inconscio*, Milano, Mondadori, 1992, p. 43; il testo verrà rimaneggiato e pubblicato con il titolo *L'io e l'inconscio* nel 1928; cfr. C. G. Jung, *Opere. Vol. 7. Due testi di psicologia analitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983.

15 Ivi, p. 61.

16 C. G. Jung, *La psicologia dei processi inconsci* (1917), in Id., *L'inconscio* cit., p. 176; il testo, rimaneggiato in profondità e ampliato, confluirà nell'opera *Psicologia dell'inconscio*, cfr. C. G. Jung, *Opere. Vol. 7. Due testi di psicologia analitica* cit.

17 C. G. Jung, *Spirito e vita*, in *Opere. Vol. 8. La dinamica dell'inconscio* cit., p. 32.

18 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere. Vol. 7. Due testi di psicologia analitica* cit., p. 96.

19 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere. Vol. 7* cit., p. 69.

20 «Dobbiamo [...] distinguere tra un inconscio *personale* e un inconscio *impersonale* o *sovrapersonale*. Abbiamo definito quest'ultimo anche inconscio *collettivo*», C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere. Vol. 7* cit., p. 67.

21 Ivi, p. 99.

politico nella sua essenza: il comune è ciò di cui facciamo parte, o a cui prendiamo parte, ciò che condividiamo e a cui partecipiamo. È per questo che si delinea come un concetto originariamente «politico»: ciò che viene condiviso è ciò che ci fa appartenere alla medesima polis²².

È ben diverso, invece, riferirsi a qualche cosa di «transsogettivo», che «attraversa» i soggetti, di «sovrapersonale», ossia che li «sovrasta», o addirittura di «impersonale», ossia che, lungi dall'essere collettivo, *non appartiene né potrebbe*, per definizione e per essenza, *appartenere a nessuno*: impersonale perché propriamente *inappropriabile* e *inappropriabile* perché non possiede i tratti della personalità, o una forma «personale»; rispetto ad un soggetto costituito ed individuato, l'inconscio sarebbe uno sfondo neutro privo di contorni.

Se questi significati possono trovare un punto in cui confluire è solo nell'intento perseguito risolutamente e, questo sì, con indubbia coerenza, di individuare una psiche *oggettiva*²³, vale a dire irriducibile al soggetto o alla coscienza, a cui non assomiglia²⁴ e di cui non ha mai fatto parte né avrebbe potuto – che, cioè, più che essere «rimossa», sta «accanto» alla coscienza perché da sempre «altra»: una psiche collocata, letteralmente, *al di fuori* della coscienza, in un altro luogo, in una zona intermedia tra l'uomo e il mondo in cui il confine stesso si assottiglia fino a scomparire.

Perché Jung rifiuta l'ipotesi di un inconscio personale? Anzitutto perché una concezione personalistica della psiche, ossia centrata e modellata sull'individuo e intesa come «atto o affezione di una mente», produce una versione dell'inconscio del tutto speculare alla coscienza, che lo rende il «non saputo» o il «dimenticato» del conscio, incapace di contenere altro che non sia già dato nella coscienza stessa²⁵ – salvo poi essere stato accantonato per qualche motivo; questa conseguenza ne trascina un'altra, ossia concepire la coscienza e lo spirito umano come una «totalità» sempre-già-data²⁶, il che è smentito non solo dall'osservazione di fenomeni di dissociazione della psiche non sempre e non soltanto di natura patologica, ma anche dalla considerazione che la coscienza, e in generale tutto ciò che è conscio, appartiene al mondo fenomenico, dal quale restano escluse le sue condizioni di possibilità²⁷. Se di totalità si può parlare, è solo di una totalità virtuale e in divenire, ciò che Jung chiama «Sé», ma, come si vedrà, si tratta di valutare se il nome di «totalità» sia ancora adatto. Non si tratta quindi di rintracciare in tutti gli uomini le medesime rappresentazioni in ogni tempo e luogo, anche se è pur vero che Jung cerca di farlo – in tal caso, però, il concetto di inconscio «in quanto» collettivo si espone all'obiezione di fondarsi su una indebita generalizzazione, su un impiego eccessivo e infine scorretto del metodo induttivo – ma piuttosto di individuare delle realtà psichiche esterne alla psiche individuale ed anzi autonome da essa²⁸.

22 F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 19.

23 Cfr. sul tema della «psiche oggettiva» M. La Forgia, *Sogni di uno spiritista. L'empirismo visionario di Carl Gustav Jung*, Roma, Fioriti, 2009, *passim*.

24 Jung parla, a questo proposito, di processi «psicoidi» come «elementi 'incapaci di coscienza'» o che non sono capaci di assurgere alla coscienza o ancora non suscettibili di coscienza, cfr. C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 202 e 230. Tale connotazione viene riferita agli archetipi.

25 C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 128.

26 «Un'affermazione del genere esigerebbe una totalità inimmaginabile della coscienza, e tale totalità pre-supporrebbe una totalità o completezza altrettanto impensabile nello spirito umano», C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 206.

27 Ivi, p. 231: «Tutto ciò che è conscio appartiene al mondo fenomenico che, come ci insegna la fisica moderna, non fornisce le spiegazioni che la realtà obiettiva esige».

28 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 99.

Il problema diventerà allora quello di indagare il rapporto tra l'individuo e quello sfondo impersonale, pre-individuale, perché non-individuale, che gli sta accanto e, nel suo sfiorarlo, produce effetti su di lui e in lui²⁹.

In uno scritto del 1928, *Energetica psichica*, l'origine di tali realtà – che coincide con la ricostruzione della genesi stessa dell'immaginazione – viene rintracciata a partire dall'ipotesi di un «sovraccarico libidico»³⁰. La libido, concepita da Jung, come noto, in termini generali come semplice «energia» e senza connotazioni di natura sessuale, scorre e fluisce regolarmente nel corpo impegnato nelle sue funzioni e attività, in base a processi puramente naturali: su questo piano, che è quello originario dell'uomo primitivo o, al limite, del neonato, essa è pressoché sovrapponibile all'*istinto*.

Occorre aprire una parentesi sul rapporto tra «istinto» e «inconscio» e in particolare con quell'aspetto dell'inconscio che è l'«archetipo». Come scrive Jung in *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*,

Gli archetipi, nella misura in cui intervengono a regolare [...] i contenuti della coscienza, si comportano come istinti. Viene quindi spontaneo chiedersi se le tipiche immagini di situazione che questi principi formali collettivi sembrano rappresentare non siano alla fin fine assolutamente identiche alle forme istintuali [...]. Devo confessare di non aver trovato fino ad oggi nessun argomento che contraddica seriamente questa possibilità³¹.

Istinti e archetipi sembrano essere la stessa cosa in quanto caratterizzati dall'essere principi ordinativi del comportamento e, soprattutto, per la loro natura inconscia³². Caratteristica dell'istinto, in più, è il suo carattere «impersonale» – il suo non aver bisogno di una «coscienza», di un «Io» per potersi esercitare –, e, ancor di più, il suo essere una sorta di *prolungamento* del corpo individuale nella *Umwelt*, se non addirittura l'indice della loro indiscernibilità; non c'è attività istintuale che non venga esercitata da un corpo in un luogo, non c'è un *luogo* che non sia ambiente *per* un corpo vivente:

L'istinto attua sempre un «quadro» che possiede caratteristiche ben definite. L'istinto della formica tagliafoglie si attua nel quadro della formica, dell'albero, della foglia, del tagliare, del trasporto e della fungaia. Se manca una di queste condizioni l'istinto non funziona, perché non può esistere in alcun modo senza la sua forma totale, il suo quadro³³.

I processi psichici appaiono indubbiamente legati ai processi fisiologici del corpo umano, e quindi agli istinti; di più, nei casi più estremi di dissociazione della psiche il processo psichico

29 «Esistono archetipi precoscienti che non furono mai consci e che possono essere stabiliti soltanto in via indiretta attraverso i loro effetti sui contenuti della coscienza», C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 227.

30 C. G. Jung, *Energetica psichica*, in *Opere. Vol. 8. La dinamica dell'inconscio* cit., p. 57.

31 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 222.

32 Cfr. anche *Istinto e inconscio* (1919), in cui, per altro, Jung impiega per la prima volta il termine «archetipo», al posto di «immagine primordiale» (*Urbild*): «Gli istinti sono forme tipiche dell'agire, e dovunque si tratta di forme del reagire che si ripetono uniformemente e regolarmente si tratta di istinto [...]. Gli archetipi sono forme tipiche della comprensione, e dovunque si tratta di percezioni uniformi che si ripresentano regolarmente si tratta di un archetipo»; C. G. Jung, *Istinto e inconscio*, in *Opere*, Vol. 8. *La dinamica dell'inconscio* cit., pp. 153-155.

33 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 218.

sembra «precipitare [...] a un livello in certo modo più primitivo [...], accostarsi alla forma istintuale che ne è alla base e assumere le caratteristiche distintive dell'impulso»³⁴.

Questo legame o dipendenza tuttavia non può essere pensato in termini riduzionistici, perché psiche e corpo sono di natura differente. Questa differenza viene tradotta con l'introduzione del tema dell'immaginazione:

L'istinto ha due aspetti: da un lato viene vissuto come dinamica fisiologica, dall'altro le sue molteplici forme entrano come immagini e nessi d'immagini della coscienza³⁵.

Gli archetipi, in altri termini, sono «immagini inconse degli istinti»³⁶ e, anzi, rappresentano la *soglia* o la *barriera di contatto* tra psiche e istinto e, in generale, tra psiche e corpo o psiche e materia. L'archetipo, immagine dell'istinto, è certo relativamente autonomo da esso, in quanto forma strutturante le dinamiche della vita psichica – e non semplice risposta ad uno stimolo –; nello stesso tempo, però, in quanto opera dell'immaginazione, non può che restare legato alle funzioni di un corpo sensibile³⁷. A questo problema si lega la difficoltà di concepire la differenza tra gli archetipi e gli istinti nei termini di una differenza tra psiche e materia; se infatti l'archetipo non è leggibile nei termini di un meccanismo di natura fisiologica, forse non è nemmeno trascrivibile in un linguaggio mentalistico o psicologico:

l'archetipo rappresenta un settore che da un lato non mostra nessuna delle caratteristiche proprie di ciò che è fisiologico, ma d'altra parte e in ultima analisi non può mai neppure più essere chiamato psichico, benché si manifesti psichicamente³⁸.

L'indecidibilità o l'ambiguità permangono: l'istinto può restare la *ripetizione* indefinita del meccanismo stimolo-risposta; l'archetipo può essere formale e, come sostiene Jung, «finalistico», solo allorché si presupponga un soggetto già dato, costituito e differenziato³⁹. Ma c'è da chiedersi se questa differenziazione possa mai dirsi compiuta una volta per tutte o se non sia piuttosto un'astrazione da un processo reale e continuo o un'idea-limite. L'istinto rimane inconsapevole e «più-che-individuale» (in quanto richiede una relazione con l'ambiente che lo rende quasi indiscernibile dall'organismo), l'archetipo, dal canto suo, rimane inconscio e pre-individuale o impersonale, tale, cioè, da far correre all'individuo il rischio della perdita di sé in una naturalità inumana o, correlativamente, nelle potenze altrettanto cieche e impersonali della coscienza collettiva⁴⁰. Si potrebbe ipotizzare che la dimensione impersonale, in Jung, percorre

34 Ivi, p. 206.

35 Ivi, p. 229.

36 C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, in *Opere*, Vol. 9/1 cit., p. 44.

37 «La psiche si trova in un certo rapporto di dipendenza rispetto ai suoi processi organici legati al sostrato», C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 200.

38 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 232.

39 «Lo psichico appare come un'emancipazione della funzione dalla forma istintuale e dalla sua obbligatorietà che, come unica determinazione della funzione, la irrigidisce riducendola a un meccanismo [...]. Via via che si libera dalla sfera puramente istintuale [...] la *partie supérieure* raggiunge alla fine un livello in cui l'energia insita nella funzione non è affatto orientata, nel dato caso, verso il senso originario dell'istinto, ma raggiunge una forma cosiddetta 'spirituale'», ivi, p. 200.

40 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 236: «Quando la coscienza soggettiva preferisce le rappresentazioni e le opinioni della coscienza collettiva e si identifica con esse, i contenuti dell'inconscio collettivo vengono rimossi [...]: la carica energetica dei contenuti rimossi si somma fino a un certo punto a quella del fattore che è causa della rimozione, la cui efficacia aumenta in proporzione [...]. Maggiore è la carica della coscienza collettiva, più l'Io perde la sua im-

interamente il vivente e che scorre tra due estremi: l'animalità da una parte e la storia e la civiltà dall'altra. Se questo è vero, l'archetipo può essere l'*analogon* dell'istinto perché riproduce su un piano che è quello dell'immaginario collettivo il carattere *pre-individuale* o *transindividuale* dell'istinto. O, ancora: l'istinto si prolunga nelle dimensioni collettive della società e della storia, mentre queste ultime trovano nell'automatismo istintuale una sorta di inquietante doppione, come il rischio di una ricaduta o di un regresso.

Queste considerazioni impediscono di concepire il processo di individuazione in termini teologici, come una freccia orientata dal «basso» verso l'«alto», dall'indifferenziato informe al differenziato formato. In altri termini, la circolarità e il reciproco rimando di archetipo e istinto – psiche e natura o anche psiche e materia⁴¹ – rendono impossibile pensare l'individuazione come qualcosa che trova il suo compimento in una costituzione ilemorfica compiuta, e forse anche pensarla come «integrazione» tra coscienza e inconscio.

Detto questo, possiamo riprendere il filo del nostro discorso. Come accennato, Jung sostiene la presenza nell'uomo di un'eccedenza di libido «suscettibile di essere impiegata in modo diverso dal decorso puramente naturale»⁴². Quella parte di libido che non defluisce a causa dei limiti del corpo diventa un'immagine: l'immagine è quindi l'effetto di un'interruzione del movimento o di un suo impedimento momentaneo. La produzione dell'immagine dischiude la facoltà immaginativa e coincide con la genesi stessa della psiche. L'immaginazione e con essa la psiche nascono quindi da un movimento interrotto, incompiuto o addirittura inibito in virtù di cui si produce un effetto come di «straripamento» della libido:

Si potrebbe pensare che questa eccedenza si verifichi perché le funzioni stabilmente organizzate non sono in grado di livellare a sufficienza le differenze d'intensità. Queste differenze andrebbero paragonate a una condotta d'acqua, la cui sezione sia troppo ridotta per far defluire adeguatamente una certa continuità d'acqua che si riforma costantemente. L'acqua allora strariperebbe in qualche modo⁴³.

Come un fiume che trabocca perché il letto in cui fluisce non può contenerlo, così questa immagine, per così dire, «straripa», deborda i confini dell'organismo, dando origine a processi che non si spiegano in base a circostanze e condizioni naturali⁴⁴ e che prendono la forma di «potenze» sovraperonali che sovrastano l'uomo, come pulsioni, affetti, immaginazioni, superstiti – in breve, tutto ciò che definisce l'ambito della vita psichica o, quanto meno,

portanza pratica. Esso viene in certo qual modo assorbito dalle opinioni e dalle tendenze della coscienza collettiva: il risultato è l'uomo massa, sempre vittima di un qualche 'ismo'. Jung impiega il termine «Persona» per indicare il *riflesso* della coscienza collettiva su quella individuale: «Solo perché la Persona è un segmento più o meno accidentale e arbitrario della psiche collettiva, possiamo cadere nell'errore di considerarla, anche *in toto*, come qualcosa d'individuale; ma, come dice il nome, essa è solo una maschera della psiche collettiva, una maschera che *simula l'individualità* [...]. Tutto sommato, la Persona non è nulla di 'reale'»; C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 155. Cfr. anche la lettura junghiana del nazismo a partire dall'evocazione del mito di Wotan: C. G. Jung, *Wotan* (1936) in *Opere*, Vol. X/1. *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 279-291. Sul tema della coscienza collettiva cfr. anche P. Barone, *Lo junghismo. Sfiguramenti e resti della vita psichica*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.

41 Come scrive M. La Forgia, i processi psicotici caratterizzano «quella parte di inconscio che è inevitabilmente 'altra', che viene cioè assunta come non riconducibile al risultato di dinamismi psichici personali; l'archetipo è presentato come espressione privilegiata [...] di tali entità psicotiche, costitutivamente irrepresentabili nella loro essenza, che è poi quella di ipotetiche zone di incontro di psiche e materia», M. La Forgia, *Sogni di uno spiritista* cit. p. 82.

42 C. G. Jung, *Energetica psichica*, in *Opere*, Vol. 8 *La dinamica dell'inconscio* cit., pp. 56-57.

43 Ivi, p. 57.

44 *Ibidem*.

la componente predominante dell'anima primitiva: il suo essere alla mercé di «potenze» sovrapersonali, si tratti di pulsioni, di affetti, di superstizioni, d'immaginazioni, di maghi, di streghe, di spiriti, demoni o dei⁴⁵.

Simile ad un fiume in piena, quindi, la libido produce immagini che, propriamente parlando, non appartengono più al corpo né sono contenute in una qualche mente, che peraltro, forse ancora non c'è: immagini al confine tra soggetto e oggetto, né oggettive né soggettive, ma, appunto, «impersonali»⁴⁶.

In questo contesto è possibile concepire gli archetipi non semplicemente come costanti dello spirito umano⁴⁷, il che renderebbe difficile ricavarne il potere configurante dell'esperienza – il loro essere *pattern of behaviour*⁴⁸ – ma come immagini che possono essere categoriali o performative, che, in altri termini, producono quello che raffigurano⁴⁹, in quanto immagini di relazioni, di stati e di processi. Tale è per esempio l'albero stesso, immagine di un «naturale» processo di individuazione del Sé.

3. L'albero

Passiamo adesso alla descrizione dell'albero disegnato dal paziente di Jung. L'albero sembrerebbe forse l'archetipo che meglio si presta a esprimere un processo caratterizzato da una forte teleologia cui si accompagna una altrettanto forte gerarchia di significati, tale da produrre un vero e proprio «dispositivo di autorità»⁵⁰: immagine della tradizione o del succedersi della storia o della biografia individuale, ma anche immagine della struttura – sia essa l'ordine del linguaggio o il sistema gerarchico delle scienze di Cartesio (non a caso raffigurato come un albero) – l'albero esibisce una polarità di dimensioni fortemente riempita di significato a cui la metafora arborescente conferisce la forza inarrestabile della naturalità. L'origine semplice, indicata dalle radici, si prolunga nel tronco fino a differenziarsi, verso l'alto, nei rami: il movimento va dal *basso* all'*alto*, definendo l'appartenenza di quest'ultimo al primo e il primato dell'origine-essenza sul fenomeno, o il primato del passato – della tradizione – sul presente; allo stesso tempo,

45 Ivi, p. 60.

46 Come ha scritto Pier Francesco Pieri, «nell'uomo sussiste un radicale immaginativo, che è il fondamento di ogni possibilità di pensare noi stessi e il mondo, per cui l'origine dello sviluppo dell'uomo come singolo e come specie e l'origine del mondo come oggetto rappresentabile (individualmente e collettivamente) sono da rintracciare in un primitivo stato di indifferenziazione. Questa condizione di 'indistinzione originaria' è per l'appunto l'antecedente della separazione tra coscienza e inconscio, e, insieme, la indifferenza percettiva e rappresentativa tra polarità soggettive e oggettive, tra psiche e mondo». Cfr. P. F. Pieri, *Introduzione a Jung*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 34.

47 Jung offre degli archetipi spiegazioni di natura differente, alternando una spiegazione di tipo «energetico» – gli archetipi come immagini ricorrenti che si impongono sulle altre fino a diventare schemi di comportamento – a una di tipo neurologico, che ricava gli archetipi dalla peculiare conformazione del cervello umano. Questa oscillazione non può essere indagata qui.

48 C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *Opere*, Vol. 9/1 cit., p. 5 nota 7.

49 «Gli archetipi possono essere concepiti come effetto e sedimentazione di esperienze verificatesi; ma al tempo stesso risultano anche essere i fattori che causano tali esperienze»; C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in: *Opere*, Vol. 7. *Due testi di psicologia analitica* cit., p. 96 nota 3.

50 M. Bettini, *Contro le radici*, Bologna, Il mulino, 2011, p. 28 e sgg.

Al movimento dal basso verso l'alto – l'albero ha le proprie radici nel terreno e si sviluppa secondo un asse sotto > sopra – si sostituisce un movimento dall'alto verso il basso: la discesa si realizza infatti lungo un asse sopra > sotto [...]. Collocare una certa cosa «in alto» rispetto al resto [...] significa automaticamente attribuirle un'importanza e un rilievo maggiore⁵¹.

Se prima ciò che sta «sotto» era la verità nascosta di ciò che sta «sopra», alla «superficie», adesso il primato è della dimensione «alta», ossia allo spirito di cui la materia è solo un germe. Così, come afferma Deleuze, l'albero, più che una semplice metafora, è un «modo di pensare»,

un'immagine del pensiero, un modo di funzionare, tutto un apparato che viene piantato nel pensiero per farlo crescere diritto e fargli fruttare le famose idee giuste [...]: l'albero ha un punto di origine, germe o centro; [...] è una struttura, [...] un sistema gerarchico o di trasmissione di comandi, con un'istanza centrale e una memoria di ricapitolazione; possiede un avvenire e un passato, delle radici e una cima, tutta una storia, un'evoluzione, uno sviluppo [...]. Ora, non c'è alcun dubbio che ci vengono piantati degli alberi nella testa: l'albero della vita, l'albero del sapere, ecc. Tutti pretendono delle radici. Il Potere è sempre arborescente⁵².

Altro è il discorso per ciò che concerne il «rizoma», importante immagine proposta da Deleuze assieme a Felix Guattari, nella quale i due autori ravvisano una molteplicità senza unità, o un *molteplice* originario che non è semplicemente il dispiegamento di una preliminare unità. Qui il sistema gerarchico che appartiene all'albero a radice viene, più ancora che abolito, sorvolato o sorpassato: non ci sono posizioni prederminate, non c'è uno sviluppo lineare – dal basso verso l'alto – nessuna posizione acquisisce un primato sulle altre, ma «qualsiasi punto di un rizoma può essere connesso a qualsiasi altro e deve esserlo»⁵³.

La modalità di sviluppo rizomatica non è l'«evoluzione», ma il «concatenamento», ossia una

Crescita di dimensioni in una molteplicità che cambia necessariamente natura man mano che aumenta le proprie connessioni. Nel rizoma non esistono punti o posizioni, come in una struttura, albero o radice⁵⁴.

Il rizoma offre l'immagine di un divenire in cui, non essendovi altezza, profondità o gerarchia, non si può neppure dire che vi sia un punto di partenza o un punto di arrivo; ma allora di che tipo di divenire si tratta?

Un rizoma non comincia e non finisce, è sempre nel mezzo, tra le cose, inter-esse, *intermezzo*. L'albero è filiazione, ma il rizoma è alleanza [...]. L'albero impone il verbo «essere», ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione «...e...e» [...]. Dove andate? Da dove partite? Dove volete arrivare? Sono domande davvero inutili [...]. *Tra* le cose non designa una relazione localizzabile che va da una cosa a un'altra e viceversa, ma [...] un movimento trasversale che le trascina, l'una e l'altra, ruscello senza inizio né fine che erode le due rive e prende velocità nel mezzo⁵⁵.

Un'esemplificazione di questo concatenamento è il *contagio virale*, ossia un passaggio d'informazioni da una specie a un'altra indipendentemente dalla posizione che eventualmente cia-

51 Ivi, p. 32.

52 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, Verona, Ombre Corte, 1998, p. 31.

53 G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2006, p. 39.

54 Ivi, p. 41.

55 Ivi, p. 62.

scuna potrebbe occupare sulla scala evolutiva. Deleuze e Guattari fanno riferimento agli esperimenti di Benveniste, Todaro e Christen sulla trasmissione di un virus tra i babbuini e i gatti:

informazioni genetiche proprie di un organismo potrebbero essere trasferite a un altro organismo grazie ai virus [...], si può addirittura immaginare che questo trasferimento d'informazioni potrebbe effettuarsi da una specie più evoluta verso una specie meno evoluta o generatrice della precedente. Questo meccanismo andrebbe dunque in senso contrario a quello che l'evoluzione utilizza in una maniera classica⁵⁶.

Torniamo adesso al disegno dell'albero.

Abbiamo, come detto, l'immagine di un processo; utilizzando una terminologia bergsoniana, potremmo dire che si tratta di una «istantanea su un movimento», che del movimento non mostra, né potrebbe, la direzionalità e la teleologia: la raffigurazione di ciò a cui il movimento tende e che lo orienta viene sostituita da quella della relazione tra le parti di una figura arborescente. Ma se non raffigura il *telos*, essa tuttavia vi *allude* nella peculiare *temporalità* che le appartiene in quanto immagine: il *tempo* del disegno dell'albero – in quanto raffigura un processo di individuazione – non è il *presente*, perché non rappresenta uno stato, bensì un processo; traccia un passato da cui si proviene (le radici) e un punto di arrivo (i rami?), un prima e un poi. Nell'albero, però, il processo di individuazione, che ha un'origine e una meta, appare bloccato e richiamato piuttosto dalla relazione problematica tra componenti di diversa natura. La temporalità appare nella *compresenza* sulla superficie disegnata del foglio di eterogenei, nel *disordine* che l'immagine esibisce, ma *non nella successione* di tali fattori: una temporalità senza processo, quindi, che risiede nella «visione complessiva» – ma non nella «sintesi» – di ciò che non può darsi come simultaneo. Di che temporalità si tratta?

Se impieghiamo un suggerimento di Deleuze, possiamo ipotizzare che il tempo dell'albero non è il tempo «cronologico» – *kronos*, il tempo continuo dello sviluppo, le cui tappe possono essere identificate, «date» e rimesse in fila – ma *aiôn*, il tempo spezzato della «differenza»:

Secondo *Aiôn* soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono ad ogni istante il presente, che lo suddividono all'infinito in passato e futuro, nei due sensi contemporaneamente. O meglio è l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, invece di presenti vasti e spessi che comprendono gli uni rispetto agli altri il futuro e il passato⁵⁷.

Secondo il modello del tempo come *kronos*, esiste solo il presente, di cui passato e futuro sono due dimensioni: il futuro (poter esplicitare ciò che già si è in potenza, all'interno), il passato (contenere in sé la propria origine). *Kronos* è il tempo della *profondità*; *Aiôn* è la differenza temporale che articola e ripartisce la superficie, l'immagine come trama di differenze, senza alcuna «interiorità». Non è l'interiorità «dispiegata», ma la «superficialità» che non conosce alcun «dentro». Analogamente, l'inconscio junghiano non è contenuto dentro nulla: esso è «fuori», nel mondo, negli atti di un corpo nel proprio ambiente e nelle immagini di questi sedimentate negli archetipi e in generale nelle immagini. Anche per questo motivo, Jung rifiuta ogni tentativo di «interpretazione» dei sogni, che vanno, piuttosto, descritti⁵⁸.

56 Y. Christen, *Le rôle des virus dans l'évolution*, «La Recherche» 54 (1975), cit. ripresa da G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani* cit., p. 63, nota 4.

57 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 147.

58 «Sviati dai cosiddetti 'meccanismi onirici' immaginati da Freud – spostamenti, inversioni e altri simili – si è creduto di potersi sganciare dalla cosiddetta 'faccia' del sogno, mentre i veri pensieri espressi dal

Se applichiamo queste considerazioni al disegno che stiamo analizzando, possiamo, a questo punto, chiederci se l'immagine sia una raffigurazione infedele di un processo o non sia più esattamente ciò a cui il processo stesso tende, la sua meta. In altri termini, la meta, il Sé individuato, non potrebbe essere la «visione» della *contiguità* delle radici, del tronco e dei rami? Sotto questo punto di vista, Jung ci offrirebbe uno dei caratteri più qualificanti di ogni processo, ossia il suo carattere di intermedio, il suo essere sempre nel mezzo – secondo una tipica espressione di Gilles Deleuze: «Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine»⁵⁹. Jung ci offrirebbe, insomma, un «blocco di divenire», una «evoluzione a-parallela» in cui si realizza e si mostra la *complexio*, o l'*incontro*, di termini eterogenei. Jung può affermare che il disegno del suo paziente «corrisponde a una visione prospettica» del Sé, raffigurato, come si è visto, «come un processo di crescita»⁶⁰, solo se in un divenire così inteso, come scrive Deleuze,

non è che un termine diventi l'altro, ma ciascuno incontra l'altro; c'è un solo divenire che non è qualcosa in comune fra i due termini – dato che essi non hanno niente a che vedere l'uno con l'altro – ma che si trova in mezzo ad essi e che possiede una propria direzione: un blocco di divenire, una evoluzione a-parallela [...]: non un qualcosa che si troverebbe nell'uno oppure nell'altro, anche nel caso di uno scambio, di una commissione, ma qualcosa che si trova fra i due, al di fuori di essi, e che cola in un'altra direzione⁶¹.

Se l'albero junghiano viene concepito così, come un «blocco di divenire», più che come un «divenire bloccato», esso scardina proprio quell'impianto teleologico di cui si parlava prima. Il dramma dell'individuazione si svolge su una superficie in cui non c'è più alcuna gerarchia né alcuna distinzione assoluta tra alto e basso.

Questo albero appare, in effetti, come ben poco gerarchico: l'immagine è priva di profondità e, in fondo, potrebbe essere capovolta senza alterarne più di tanto la fisionomia complessiva. Il groviglio delle radici non sembra trovare uno sbocco e una soluzione nell'intrico dei rami; il tronco, vegliato da due draghi⁶², è semplicemente un tratto che collega o fa incontrare le radici e i rami; là in mezzo, troviamo un omino appollaiato che appare quasi in un equilibrio precario, o addirittura soffocato dai rami. Manca una sintesi: la complessità, anche grafica, del disegno, la presenza di troppi elementi stipati sullo spazio angusto del foglio, la loro disposizione parattica, rendono impossibile a chi guarda avere una visione d'insieme. Il disegno appare come l'accumulo – sullo stesso piano e senza differenza di valore, almeno dal punto di vista formale – di fattori di diversa natura. Se c'è qualcosa che possa rimandare ad un centro cosciente, ad un soggetto, questo è il piccolo uomo in mezzo ai rami: ma si tratta di un elemento tra i molti, e il meno appariscente, se non addirittura marginale. Afferma Jung:

La coscienza dell'autore si trova in una posizione alquanto precaria: [...] una certa sicurezza della coscienza individuale minaccia di essere nuovamente divorata dall'inconscio. L'inquietudine che agita l'inconscio è indicata dal groviglio di radici, così fortemente sottolineato, dai draghi evidente-

sogno starebbero celati dietro questa facciata. In contrasto con questa tesi, io sostengo da tempo che non è affatto giustificato imputare al sogno una manovra mistificatrice e in certo modo intenzionale [...]: il sogno in se stesso non mira a niente; è semplicemente un contenuto che raffigura sé stesso, un puro e semplice dato di natura»; C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7. *Due testi di psicologia analitica* cit., pp. 101-102.

59 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni* cit., p. 34.

60 C. G. Jung, *L'albero filosofico*, in *Opere*, Vol. 13. *Studi sull'alchimia* cit., p. 279.

61 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni* cit., p. 13.

62 Jung evoca il drago che sorveglia l'albero delle Esperidi e il serpente che custodisce un tesoro, ivi, p. 282.

mente enormi, dalla piccolezza dell'uomo. L'albero non è minacciato, perché la sua crescita avviene indipendentemente dalla coscienza umana. È un processo naturale, ed è persino pericoloso turbarlo in qualche modo, in quanto è sorvegliato dai draghi⁶³.

Il disegno dell'albero si presenta, così, per utilizzare un'espressione di Deleuze, come un «multiplo trattato come sostantivo»⁶⁴, il cui «nome proprio» è «Sé». Si può vedere in questa immagine il tentativo di schiacciare l'albero sul rizoma, di decostruirne il carattere gerarchico o di proporre un modello antigerarchico del Sé? Laddove l'intento di Deleuze è quello di pensare la radice *senza l'albero*, l'operazione di Jung, quali che ne siano stati gli intenti, è piuttosto quella di «rizomatizzare» l'albero, di far proliferare sull'intera sua superficie il groviglio polimorfo e a-centrato delle radici. Se possiamo attribuire a Jung un «fare rizoma», è perché sembra che il Sé funzioni come un dispositivo teorico capace di far esplodere la totalità psichica centrata sulla coscienza e lasciare, al suo posto, una «complessione» senza centro né circonferenza, una coesistenza non articolata di elementi psichici eterogenei.

4. Il rizoma o l'intreccio delle origini

In effetti, l'immagine del rizoma compare anche nella scrittura di Jung, almeno negli scritti più tardi, e in un contesto in cui si fa riferimento ad una sorta di frammentazione dell'esperienza. Anche qui, esso mostra la sua duplice faccia di «simbolo»: immagine di questa incompiutezza, esigenza di una ricomposizione. Si tratta di capire se è possibile ricomporre i frammenti semplicemente riconoscendoli come tali.

Due occorrenze del rizoma sono rintracciabili negli scritti autobiografici raccolti da Anela Jaffé a partire dal 1957. Leggiamo la prima:

La vita mi ha sempre fatto pensare a una pianta che vive del suo rizoma: la sua vera vita è invisibile, nascosta nel rizoma [...]. Quello che noi vediamo è il fiore, che passa: ma il rizoma perdura⁶⁵.

Come si vede, la coppia fiore-rizoma è ricondotta al tradizionale modello metafisico della coppia «essenza-fenomeno», «verità (invisibile ed eterna)-apparenza (mutevole ed effimera)»: il rizoma è l'essenza nascosta, invisibile di principio, di cui il fiore è solo la superficie mutevole. La pianta, il fiore, sono ricondotti al rizoma, che ne costituisce la vera vita invisibile: propriamente parlando, reale non è la pianta, ma la sua radice.

Qualche pagina dopo viene offerta un'ulteriore caratterizzazione del rizoma, che viene considerato, adesso, più che come radice della vita in generale, in riferimento ad una vita singolare e specifica, quella dello stesso Jung:

Fino ad oggi – e scrivo le mie memorie all'età di ottantatré anni – non ho mai pienamente sbrogliato il groviglio dei primi ricordi: sono come tanti germogli separati di un unico rizoma, come tappe di un processo inconscio⁶⁶.

In questa frase, assai densa, troviamo molte affermazioni di diverso genere, che vanno analizzate singolarmente. Il rizoma – afferma Jung – è «unico; esso, tuttavia, si compone di ger-

63 *Ibidem*.

64 G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani* cit., p. 40.

65 C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1998, 2008¹¹, p. 28.

66 *Ivi*, p. 54.

mogli «separati», ognuno dei quali può svilupparsi secondo direzioni differenti; pur essendo separati, essi si danno in un «groviglio» difficile da «sbrogliare» o che forse non è mai possibile sbrogliare definitivamente.

Ma come pensare che ciò che è *separato* sia, nello stesso tempo, *aggrovigliato*? Può avere un senso – oltre che essere possibile – *sbrogliare* qualcosa che non sembra darsi come un intreccio?

Ebbene: tutto ciò diventa possibile se si concepisce il groviglio come il punto di partenza di uno sviluppo, ossia se si traduce la separatezza dei germogli in una loro scansione, che li rende «tappe di un processo». La disparità delle origini diventa apparente, le differenze si ricompongono in un cammino la cui direzionalità ha la forza indiscutibile della «natura». È questa, in fondo, l'ipoteca metafisica di Jung, l'intenzione totalizzante che però, di fatto, operativamente, nella *pratica teorica* junghiana, non sembra trovare mai un'effettiva traduzione – salvo riproporsi in una continua attenzione verso «la nera marea di fango dell'occultismo»⁶⁷.

Per trovare degli spunti più utili al tipo di analisi che ci interessa dobbiamo rivolgerci altrove, in particolare alla *Prefazione* alla IV edizione di *Simboli della trasformazione* (1950)⁶⁸. Jung ripercorre le circostanze della stesura del libro, la cui prima versione uscì con il titolo *La libido. Simboli e trasformazioni* nel 1911, e che segnò, come noto, la definitiva rottura della collaborazione professionale, oltre che dell'amicizia, con Freud.

L'intento dello scritto, dice Jung, era «liberare la psicologia medica dal carattere soggettivo e personalistico che allora dominava» e «intendere l'inconscio come una psiche obiettiva e collettiva»⁶⁹. L'esito, tuttavia, che pure permetterà a Jung la scoperta degli elementi mitologici presenti nell'immaginazione umana, si presenta come un insieme «di frammenti ineguali che mi riuscì di comporre in modo inadeguato»⁷⁰. L'esito insoddisfacente di questa prima stesura spingerà Jung a continuare le ricerche sul rapporto tra la psiche e il mito incentrandole, questa volta, su se stesso: egli dovrà, insomma, chiedersi quale sia il suo mito, cercare un mito nel quale lui stesso collocarsi.

All'interno di questo quadro, Jung impiega il termine «rizoma» per indicare l'origine, la «madre» che esiste da sempre, e di cui la coscienza è solo un prodotto.

La coscienza individuale è solo il fiore e il frutto di una stagione, germogliato dal perenne rizoma sotterraneo, e che armonizza meglio con la verità se tiene conto dell'esistenza del rizoma, giacché l'intreccio delle radici è la madre di ogni cosa⁷¹.

Ritroviamo, ancora una volta, l'approccio metafisico e riduttivista: la coscienza è un *fenomeno* che trova la sua verità nell'*origine*, così come il fiore e il frutto si fondano sulle radici, da cui traggono alimento e di cui sono lo sviluppo.

Le cose cambiano se, sollecitando il testo junghiano, ci chiediamo di che «specie di rizoma» si stia parlando. Fondamentalmente si tratta di un *mito* che condensa due dimensioni fondamentali dell'umano, irriducibili all'individualità di ciascun uomo, ossia la *storia* e la *società*. Vivere senza un mito equivale a essere senza radici; questo porta ad un'indebita ipostatizzazione dell'io individuale e alla sua ipertrofia, che ottunde il corso della vita sociale e storica e la immobilizza in un presente astratto:

67 Si tratta di una definizione data dallo stesso Freud a Jung, cfr. *Ricordi, sogni, riflessioni* cit., p. 191.

68 C. G. Jung, *Opere*, Vol. 5. *Simboli della trasformazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992. Per un'analisi di questi passi cfr. R. Madera, *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 29-33.

69 C. G. Jung, *Opere*, Vol. 5 cit., p. 12.

70 *Ibidem*.

71 *Ivi*, p. 13.

colui che crede di vivere senza mito o al di fuori di esso [...] è un uomo che non ha radici, senza un vero rapporto con il passato, con la vita degli antenati [...] e con la società umana del suo tempo. Egli non abita in una casa come gli altri uomini, non mangia e beve ciò che gli altri uomini mangiano e devono, ma vive una vita a sé, irretito in un'idea fissa soggettiva escogitata dal suo intelletto⁷².

L'intreccio delle radici allude a un'origine complessa che può essere solo evocata attraverso delle immagini e dei miti. Il riduzionismo metafisico di Jung sfocia su un'immagine mitica in cui si condensa la storicità dell'uomo e la sua natura relazionale. Il «groviglio» rimanda, pertanto, al sempre-già-dato del tempo storico e dei rapporti sociali: a una storia già-sempre cominciata e ad una socialità già-sempre presente nella vita di ciascun individuo. Tornare alle radici significa allora scoprire il *collettivo* alle spalle dell'individuale, in quanto originario e costitutivo di quest'ultimo. Cercare la «madre» in un'immagine *che non ci è mai appartenuta* – cercare il «proprio» nell'Altro – rappresenta, in effetti, una delle movenze più tipiche e al tempo stesso stupefacenti del pensiero di Jung: spinta alle sue estreme conseguenze, essa invita a rigettare ogni idea di «interiorità» nonché la via d'accesso dell'introspezione, per rivolgerci piuttosto ad un passato mai vissuto da nessuno ma soltanto presentabile attraverso dei duplicati immaginari; a farci carico del carattere eccessivo di *ogni* esperienza sensibile – tale da debordare i confini del corpo e della psiche individuali –; a ricostruire le dinamiche transindividuali di elaborazione simbolica di tali esperienze.

5. Conclusioni

Il processo d'individuazione si attua ad un tempo come costituzione del singolo e come liberazione del Sé; i due momenti sono concomitanti ed entrambi necessari. Il Sé rischia continuamente l'*alienazione* tanto nell'anonimato della coscienza collettiva quanto nell'impersonalità dell'inconscio collettivo:

Nel primo caso, il Sé passa in seconda linea di fronte al riconoscimento sociale; nel secondo, di fronte al significato autosuggestivo di un'immagine primordiale, in entrambi i casi prevale dunque l'elemento collettivo⁷³.

Tuttavia il Sé, in quanto «totalità della psiche» che raccoglie la coscienza e l'inconscio, è certamente qualcosa che *ha a che fare* con il singolo, che lo «riguarda», ma, contemporaneamente, *non è* un singolo individuo: è, «per così dire, una personalità che *anche* noi siamo», ma, nello stesso tempo è «una grandezza a noi sovrastante»⁷⁴. Proprio per questo non è possibile *pensare* o *conoscere* il Sé, ma lo si può solo *essere*: ma che cosa significa «essere Sé»?

L'individuazione si realizza come la *coesistenza* della psiche conscia e della psiche inconscia su una linea che dal livello della civiltà e della storia si prolunga nell'istinto fino a sfilacciarsi nell'*Umwelt*. Jung ne parla come di un doppio movimento, di assimilazione dell'inconscio al conscio e di apertura del conscio all'inconscio: «un'integrazione definitiva dell'inconscio nella coscienza o, meglio, un'assimilazione dell'Io in una più vasta personalità»⁷⁵.

Come è possibile conciliare questi due movimenti? È evidente che un conto è un'integrazione che porta al consolidamento del conscio e in particolare di quella sua parte che è il complesso

72 Ivi, p. 12.

73 C. G. Jung, *L'io e l'inconscio* in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 173.

74 Ivi, p. 177.

75 C. G. Jung, *L'essenza dei sogni* in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 315.

dell'Io, un altro è l'apertura, il debordamento dell'Io verso ciò che lo eccede. Occorre, allora, porsi altre domande: indagare, cioè, la necessità di questi due movimenti e la natura della loro composizione nel Sé.

Il solo tentativo di integrare l'inconscio nell'Io urta contro l'impossibilità di un'assimilazione completa: non tutto può entrare nella coscienza e per due motivi. Come già detto, ciò che è impersonale per definizione non può assumere la forma della personalità; analogamente, non è possibile né sensato pretendere di poter fare esperienza di qualcosa che non si è mai vissuto. In secondo luogo, non tutti i contenuti psichici sono compatibili con la coscienza: alcuni, come insegna Freud, vengono rimossi; altri, come suggerisce Jung, sono semplicemente «ignoti».

Le cose non vanno meglio se si prende in considerazione il movimento inverso, ossia l'esposizione della coscienza all'inconscio che, come detto, porta con sé il rischio della massificazione da un lato e della spersonalizzazione psicotica dall'altro.

Nel primo caso l'alienazione del Sé consiste nel concepire la psiche come una totalità con al centro l'Io e pensare che l'inappropriabile sia appropriabile, che l'impersonale sia, in ultima istanza, una forma embrionale della personalità, nel conferire alla psiche tutta intera la dinamica centripeta della coscienza. Nel secondo caso, l'alienazione del Sé consiste in una perdita pressoché completa, ossia nel predominio delle immagini primordiali, fino alla loro stessa dissoluzione nell'animalità e nella cruda natura inorganica.

I due movimenti sono, quindi, entrambi necessari anche se, però, non sono «complementari», nel senso che non possono confluire in un unico, più grande, movimento: essi potranno, al limite, *procedere insieme*. L'individuazione si compie come un percorso che, almeno schematicamente, si svolge su due binari paralleli. La «totalità», se l'impiego di questa parola ha ancora un senso, consiste nel poter *stare insieme* di questi due sentieri: il Sé sarebbe l'indice di questa «concomitanza».

Dov'è allora il Sé? Ipotizziamo che il suo luogo sia nel *rapporto* tra psiche e materia. Jung impiega, per indicare tale rapporto, un'immagine sorprendente che merita di essere citata perché ne richiama un'altra, analoga, impiegata da Bergson per indicare la stessa cosa, vale a dire la continuità e ad un tempo la differenza tra spirito e materia: l'immagine del cono rovesciato⁷⁶. L'immagine proposta da Jung è ancora più complicata; possiamo, egli afferma,

paragonare il rapporto esistente tra mondo psichico e mondo materiale a due coni i cui vertici si toccano e non si toccano in un punto inesteso, un vero e proprio punto «zero»⁷⁷.

Un «punto zero» mobile, che si produce nell'interminabile andirivieni tra questi due estremi. Si tratta del punto di biforcazione da cui si dipanano due direzioni: quella dell'immagine-psiche e quella dell'istinto; illocalizzabile punto di sutura e, nello stesso tempo, di divisione, che, scorrendo a sua volta sulla superficie dell'organismo psicofisico, «risale» all'apparato psichico ripartendolo e differenziandolo, riproponendo in forme sempre rinnovate l'originaria impersonalità che ne sta alla base. Il punto di sutura-divisione è quindi lo spazio del Sé, il luogo del suo *evento*; è a partire da lì che può disegnarsi la rete, l'immaginario rizoma del nostro *divenire umani* «senza essere totali, ma partecipando alla totalità che è una commedia»⁷⁸.

76 H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 129 e sgg.

77 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 232.

78 J. Hillman, *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*, Milano, Raffaello Cortina, 1984, p. 50; cfr. anche *ibidem*: «il sé diviso è precisamente dove il sé è autenticamente situato [...] e l'autenticità è il perpetuo smembrarsi nell'essere e nel non essere sé».

CORPO E MENTE NEL POSTFORDISMO. LA TRAPPOLA DEL «GENERAL INTELLECT»

DI ROBERTO FINELLI

1. *Affettività e postmodernità*

Il postmoderno nasce quando oggetto del dominio del capitale sulla forza-lavoro cessa di essere il «corpo» e comincia ad essere la «mente». Quando cioè funzione fondamentale del processo produttivo per quanto concerne la forza-lavoro è la subordinazione e l'omologazione della coscienza. Sia che si tratti infatti di erogazione di energia lavorativa alla macchina informatica sia che si tratti di partecipazione alle procedure della cosiddetta «qualità totale», ciò che è in gioco nella sussunzione reale della forza-lavoro al capitale non è più la materia ma lo spirito del lavoratore. L'intelligenza di questi, la sua capacità di scelta, la sua intera complessità emozionale-intenzionale è ciò che infatti ora serve al capitale da quando l'automazione unita all'informatica espelle forza-lavoro manuale e richiede forza-lavoro mentale e da quando la filosofia dell'azienda richiede un lavoro riflessivo, capace cioè di assumere il proprio costante miglioramento a oggetto di se stesso. In particolare la macchina informatica richiede una forza-lavoro mentale a sé particolarmente subalterna ed omogenea, essendo la sua caratteristica fondamentale quella di collocare una serie enorme d'informazioni al di fuori del cervello umano e di dar luogo così a una mente artificiale di cui quella umana diventa solo funzione e appendice.

Almeno appare esser tale nel lavoro salariato o nel lavoro autonomo appaltato al capitale, laddove è ampliamento di memoria a disposizione di un soggetto elaboratore e creativo solo nel caso di lavori privati e ad alto contenuto di professionalità. Così la macchina dell'informazione applicata a processi produttivi capitalistici istituisce un sistema macchina-forza-lavoro che richiede erogazione di lavoro astratto: cioè di lavoro che, privo di coscienza del senso complessivo delle informazioni che organizzano e comandano il processo produttivo, immette risposte ed elaborazioni già predeterminate e precodificate. In tal modo mentre il lavoro astratto tayloristico-fordistico era conseguenza di una occupazione totale del corpo da parte dell'automatismo macchinico, nel nuovo lavoro astratto è la mente che viene occupata e pervasa da un codice e una semantica che non hanno nulla a che fare con il corpo della forza-lavoro in questione.

In una condizione non patologica e scissa dell'essere umano – qual'è certo non quella vissuta dalla forza-lavoro messa in opera dal capitale – il senso del vivere e dell'agire è dato fondamentalmente da una relazione, in cui il corporeo-emozionale, compresente ma irriducibile al mentale, rappresenta la fonte mai esauribile dell'attività interpretativa ed elaborativa della mente: in una costituzione verticale del senso che s'integra con quella orizzontale derivante dal nesso del medesimo individuo con le altre soggettività¹. Nel nuovo tipo di lavoro invece il sistema macchina informatica-forza-lavoro richiede una separazione radicale, opposta a quella

1 Su ciò cfr. il mio saggio *Al di là di una logica del sì e del no*, in «Psicoterapia e istituzioni» 1 (1998) IV, pp. 61-76. Ma sul problema del nesso mente-corpo in riferimento alla questione del «senso» cfr. in particolare A. B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psicoanalitica*, Roma, Borla, 1991 e dello stesso autore *Adolescenza. La seconda sfida*, Roma, Borla, 1994.

del lavoro taylorista-fordista, della mente dal corpo: separazione che consegna la mente umana a una semantica decorporeizzata e anaffettiva. Del resto la sintassi del linguaggio informatico, costruita sulla logica binaria dell'alternanza tra il sì e il no, riproduce e elabora il mondo della vita secondo una forma astratta, perché priva di contrasti e contraddizioni. *L'esclusione cioè del sì dal no*, che sta a basi della sintassi informatica, impedisce d'esprimere l'ambivalenza che strutturalmente connota l'esperienza emotiva e proprio per questo può essere principio di un mondo informatizzato il cui orizzonte è quello della certezza analitica, anziché quello dialettico e multiverso dell'esperienza concreta. L'astrazione del nuovo lavoro mentale è perciò quella di una mente la cui attenzione e cura, astratta dal senso e dal fondamento della corporeità, è tutta assorbita da un universo di immagini e simboli alfa-numeriche, attraverso la cui apparente neutralità ed oggettività si dispone il senso e il comando di un'organizzazione del processo produttivo volto, come sempre, alla valorizzazione. L'informazione in un processo di lavoro capitalistamente strutturato non è mai solo descrittiva ma è sempre anche prescrittiva: ordina cioè un codice di senso predeterminato che sottrae alla forza-lavoro in questione, per quanto complessa sia la sua funzione, capacità autonoma d'innovazione e di creazione di senso.

A questa teorizzazione del nuovo lavoro mentale come conferma della teoria marxiana dell'astrazione reale si oppongono tutte le concezioni che nella descrizione dei nuovi processi economici hanno parlato di «riscossa della varianza e dell'indeterminazione»², cioè di quelle visioni che accanto alla permanenza di modalità fortemente astratte e standardizzate hanno sottolineato la funzionalità e la diffusione di saperi sempre più concreti, circostanziati e non omologabili tra di loro come mezzi indispensabili per affrontare la sempre maggiore complessità, articolazione e relazione del mondo economico contemporaneo. Secondo queste visioni i contesti di produzione e di mercato diverrebbero nell'economia postfordista, per l'organizzazione a rete che la connota, sempre più complessi e differenziati: dunque non standardizzabili e affrontabili attraverso automatismi, ma tali che nella loro continua variazione e differenza rimanderebbero, per essere affrontati e risolti, alla complessità e all'elasticità proprie solo dell'esperienza e della mente umana. Ci sarebbe bisogno perciò di un sapere sempre più contestuale e concreto che immetterebbe nell'economia moderna una fortissima tendenza verso l'individualizzazione riducendo di gran lunga la validità scientifica del *modello marxiano dell'astrazione reale*, il quale ha potuto avere senso esplicativo del reale solo per quanto concerne il capitalismo ottocentesco ma che già con l'organizzazione fordista si mostra insufficiente a spiegare la complessificazione del sapere e dell'esperienza che la grande fabbrica con i capi, con i tecnici, con i managers, nel suo rapporto con i servizi ad essa connessi pone in essere. Ma, si sottolinea, è in particolare con il postfordismo che aumenterebbe l'efficacia del lavoro e del sapere concreto rispetto a modelli standardizzati di comportamento: ora è necessario ricontestualizzare costantemente l'astratto nel concreto, per dare alla produzione, alla distribuzione alla vendita, al marketing, all'innovazione tecnologica e commerciale quel grado di elasticità, di costante adattabilità, capacità penetrativa che la nuova struttura del mercato richiede.

Dagli anni sessanta inizia la stagione della maturità e poi (con gli anni settanta) del declino del paradigma fordista. I servizi, legati ai contesti assai più della manifattura, diventano l'asse portante del capitalismo industriale, è il mezzo decisivo del confronto competitivo. Le piccole imprese e i distretti, facendo valere esperienze di *learning by doing* uniche, distintive, mostrano quanto siano importanti i contesti (culturali, territoriali, personali) nella produzione di valore. Le stesse grandi imprese cessano

2 Cfr. E. Rullani, *La conoscenza come forza produttiva: anatomia del postfordismo*, in L. Cillario-R. Finelli, *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, Roma, manifestolibri, 1998, p. 140.

di usare schemi centralizzati, per disseminare sul territorio intelligenze strategiche autonome (*business units*) cui si dà mandato di costruire dal basso il contesto di relazioni più appropriato con l'esterno (*outsourcing*, alleanze, contrattazione aziendale, negoziazione con la pubblica amministrazione³).

Chi ragiona in questo modo non mette sufficientemente a fuoco, a mio parere, la mutazione antropologica che le nuove tecnologie basate sull'informatica stanno invece progressivamente producendo e il tipo di soggettività «concreta» che stanno mettendo in campo: una soggettività legata al capitale sempre meno da rapporti di comando e dominio e sempre più da strategie di implicazione e partecipazione. Una soggettività il cui nesso con l'azienda è sempre meno di subordinazione-imposizione e sempre più di appartenenza e identificazione. Ma soprattutto la nuova organizzazione postfordista della produzione produce una *soggettività capitalistica* in cui muta radicalmente il proprio modo di percepire la realtà, in quanto ogni presunto dato concreto della sua esperienza è fin dall'inizio percepito secondo un linguaggio formale-numeric, che gli sottrae ogni dimensione qualitativo-emozionale e lo traduce invece in un contesto quantitativo-calcolante. Così se già l'identificazione con l'azienda, grande o piccola che sia, con l'esigenza cioè del profitto e della sua accumulazione, produce già una profonda limitazione dei modi possibili di esperire il mondo, è proprio la stessa struttura e tipologia della nuova tecnologia informatica che fa del lavoratore, presuntivamente concreto e per quanto autonomo e decentrato esso possa essere da una struttura centralizzata, un soggetto essenzialmente calcolante che percepisce ed elabora il mondo secondo trame e connessioni di senso quantitative, ossia già provviste di un elevatissimo grado di standardizzazione e di riduzione qualitativa.

Dunque non si parte dal concreto per giungere poi all'astratto, non si parte da un'esperienza di vita che solo successivamente giungerebbe ad essere formalizzata e automatizzata, come vogliono anche qui alcuni apologeti che vedono nel postfordismo e nel postmoderno una presunta epoca della riscossa della «varianza» e dell'«indeterminazione». Bensì da un concreto che fin dall'inizio è percepito e valutato secondo parametri astratti di quantificazione e di matematizzazione, in cui il mondo della vita, cioè le relazioni di relazioni tra uomini ed uomini e tra uomini e mondo vivente, cede la scena a una rappresentazione atomistica ed infinitamente moltiplicata di individui e di cose, legati tra loro o da nessi solo calcolanti o da rapporti di superficiali di seduzione e reciproca manipolazione.

2. *Corpo glorioso e corpo inglorioso nel pensiero di K. Marx*

Il percorso di Karl Marx per giungere a una teorizzazione profonda e adeguata di ciò che taluni oggi chiamerebbero biopolitica, quale governo dei corpi viventi, è stato non facile ed ha avuto bisogno di almeno un quindicennio di elaborazione, passando attraverso il lutto della sconfitta del 1848 e la lunga elaborazione che di questo lutto Marx fece attraverso lo studio londinese del *Capitale* e dell'economia politica. I passaggi che quel percorso ha attraversato li schematizzo attraverso le diverse visioni del corpo che a me appaiono caratterizzare l'opera marxiana nel suo complesso.

a) La prima concezione di ciò che sia «corpo», secondo quanto Marx teorizza nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, vede una distinzione tra *corpo fisico* e *corpo come tramite della vita di genere*. Il corpo, ristretto alla mera riproduzione biologica e fisica di sé, è infatti per quel Marx un corpo disumanizzato che non si distingue dalle nature animali, volte, hegelianamente,

3 *Ibidem*.

alla mera riproduzione di sé come individui singoli e chiusi nel loro interesse egoistico. È la corporeità meramente biologica, con la sua ripetizione sempre eguale, in cui è costretta e conclusa la vita dell'essere umano con il regime della proprietà privata, e massimamente con la società capitalistica, quando viene dissolto ogni legame comunitario e posto a principio della vita l'individualismo più estremo. Invece il corpo come tramite della vita di genere è il corpo che traduce e trasmette nel mondo oggettivo la natura di genere – ossia il carattere comunitario, universale, e perciò libero – che caratterizza e contraddistingue, tra tutti i viventi, la vita dell'essere umano.

L'uomo è un ente generico [*Gattungswesen*] non solo in quanto praticamente e teoreticamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche [...] in quanto egli si comporta con se stesso come col genere presente e vivente; in quanto si comporta con se stesso come col genere presente e vivente; in quanto si comporta con se stesso come con un ente *universale* e però libero⁴.

L'essere umano è un essere universale, non condizionato dalla nicchia naturale in cui è obbligata a svolgere e a ripetersi la vita animale e capace perciò di rendere corpo inorganico del suo corpo l'intera natura fuori di lui. La vera vita è quella che non vede negli oggetti dei meri mezzi per soddisfare bisogni utilitaristici e pratici. Bensì quella che elabora l'oggetto, facendone lo specchio e il testimone della capacità creativa e innovativa del genere umano. È solo la continuità di questo *corpo di genere*, in cui vengono superate tutte le opposizioni di soggetto/oggetto, natura/storia, spirito/materia, individuo/società, che garantisce una forma di vita adeguata all'essere umano, tant'è che solo in essa l'apparato sensoriale del vivente umano diventa veramente sensibile e percipiente, perché dilatato in un'estensione di campo universale che toglie ogni rigidità e discontinuità possibile tra interiorità ed esteriorità.

L'uomo non si perde nel suo oggetto solo se questo gli diventa oggetto *umano* o uomo oggettivo. Ciò è possibile solo quando questo oggetto gli diventi un oggetto *sociale*, ed egli stesso diventi un ente sociale come la società viene ad essere per lui in questo oggetto. [...] così i *sensi* dell'uomo sociale sono *altri* da quelli dell'uomo asociale. È soltanto per la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che la ricchezza della soggettività *umana* sensibilità, che un orecchio musicale, che un occhio, per la bellezza della forma, in breve le fruizioni umane, diventano dei *sensi* capaci, dei sensi che si affermano quali umane forze essenziali⁵.

Il *corpo fisico*, nella sua naturalità immediata, si oppone al *corpo di genere*, è altro, alienato da esso. Laddove è solo il corpo di genere che consente di includere dentro il di sé il corpo fisico, sottraendolo alla sua fisicità materiale ed espandendolo alla misura universale dell'essenza di cui è contenitore.

b) Nell'*Ideologia tedesca*, con una tematizzazione che continua fino ai *Grundrisse*, la riflessione marxiana sul tema del corpo/bisogno continua a svolgersi secondo il paradigma dell'*Individualismus versus Gattung* (Individuo *contra* Genere), ma con una chiarificazione teorica ulteriore sul piano delle categorie e con un radicamento assai più deciso, che non nei *Manoscritti economico-filosofici*, di tale coppia concettuale sul terreno della storia. Sul piano delle categorie infatti Marx nella *Deutsche Ideologie* distingue nettamente tra «Praxis» ed «Arbeit». La *Praxis*, o *Selbstbthätigung*, o *menschliche Thätigkeit* è l'attività propriamente umana, in quanto è un agire in cui l'essere umano, inteso come individualità collettiva, conferma, nell'oggetto che

4 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di G. della Volpe rivista da N. Merker, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 301-302.

5 Ivi, pp. 230-231.

elabora o nell'azione che compie, fondamentalmente se stesso, ossia la sua non dipendenza dal determinato e la sua capacità di universalizzazione. È l'agire in cui il soggetto, attraverso l'elaborazione dell'oggetto e del mondo materiale, elabora e produce se stesso, oggettivando nell'oggetto le proprie facoltà, non finite e limitate, di genere, ossia di specie vivente specifica e distinta da tutte le altre specie. È sinonimo, dunque di un agire che, nel suo essere in grado di non subire passivamente il dato naturale ed ambientale, implica necessariamente cooperazione e partecipazione collettiva: appunto di genere. *Arbeit* designa invece, con significato negativo, un agire finalizzato alla sola riproduzione materiale e corporea dell'essere umano nella sua individualità. Come tale, il lavoro è sempre attività passiva ed è sempre attività divisa: divisa perché separa l'individuo con il suo interesse egoistico da un interesse più generale e meno materiale e divisa, perché in questa assenza di dimensione collettiva e comunitaria, obbliga ognuno, attraverso la divisione del lavoro, ad un'operazione solo parziale.

Per il Marx della *Deutsche Ideologie* la storia finora è sempre stata storia dell'*Arbeit*: dunque storia caratterizzata dalla divisione del lavoro e delle sue strutturali e ineliminabili scissioni e contrapposizioni (di classe). Ma con la maturazione della moderna società capitalistica il convincimento è che sarebbe ormai prossimo il passaggio dell'umanità dall'esperienza dell'*Arbeit* a quella della *Thätigkeit*, giacché nella stessa dimensione dell'*Arbeit* starebbero giungendo a compimento le condizioni del suo superamento. Il capitalismo infatti, sviluppatosi fino alla creazione del mercato mondiale, universalizza l'individuo, lo affranca da ogni limite di identità locale e nazionale, e lo pone in una condizione di «dipendenza universale» dalla produzione materiale (ma anche spirituale) di tutto il mondo. Il capitalismo, giunto alla sua maturità, produce una relazione di scambio universale, uno sviluppo e un intreccio universale delle forze produttive, a cui partecipa ciascuno nella connessione con tutti gli altri. Produce perciò un'antropologia, anch'essa, universale. Produce cioè un individuo sociale, un individuo totale, non confinato a un contesto, a una natura e identità particolari, bensì che fa esperienza, al di là del limite, dell'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti. È così un individuo che, per la dilatazione mondiale del suo corpo di relazioni, supera ogni limite della natura e della sua vita biologica, per dar luogo a una natura superiore e artificiale in cui l'incontro con l'altro è sempre e solo intensificazione e arricchimento del proprio sé. È l'individuo dilatato nel corpo mondiale ed artificiale dell'economico e della rinnovata antropologia di bisogno e godimento che ne deriva – l'individuo dilatato e universalizzato nel corpo del comune, l'individuo del genere storico ed umano – che trascende e supera l'individuo del corpo e del genere naturale e biologico.

Solo che nel capitalismo questo sviluppo universale delle forze produttive e dell'individuo totale che con esse si forma si svolge nel quadro del rapporto generalizzato della proprietà privata e della divisione della società in classi. Per cui al singolo la realizzazione storica dell'universale e della sua massima potenza di vita non può che apparire nella forma estraniata di un potere che lo domina e lo aliena. Toccherà unicamente al comunismo, e alla sua rivoluzione, affrancare la realtà di un'universalità sovranaturalistica dell'umano già raggiunta nella concretezza della storia dalla forma solo superficiale di una forma giuridica del possesso e della proprietà basata ancora sulla separazione del privato dal collettivo e sulla concorrenza atomistica di ciascuno contro tutti.

c) Solo con *Das Kapital* ed altri luoghi dei *Grundrisse* Marx propone un altro paradigma della corporeità, che si allontana radicalmente dal paradigma *Individualità contra Universalità*, *Privato contra Comune*, *Natura contra Storia* o *contra Kultur*, che abbiamo visto essere a base dei significati a) e b).

Nel *Capitale* infatti il corpo è identificato con la forza-lavoro, con l'identità cioè di un individuo astratto, la cui astrazione ora non concerne più la separazione del proprio interesse privato

dall'interesse generale, non concerne più cioè la separazione dell'individuo dal «genere» bensì da ogni possibile forma di proprietà e di possesso dei mezzi di produzione (terra, strumenti e macchine, materie prime). La teorizzazione marxiana del corpo come forza-lavoro rimanda dunque alla separazione di un gruppo sociale da ogni possibile rapporto con il mondo-ambiente a motivo dell'interposizione tra esso e l'*Umwelt* di un altro o più gruppi sociali che di quel mondo si fanno proprietari e possessori monopolisti. Con il che si crea sul piano storico-sociale, non l'individuo astratto e separato da tutti gli altri individui, ma una classe sociale libera – nel senso dell'esser priva- da ogni rapporto con il mondo-ambiente e dunque capace di vendere solo il proprio corpo/lavoro come unica fonte di sostentamento della propria vita.

La separazione della proprietà dal lavoro appare come legge necessaria di questo scambio tra capitale e lavoro. Il lavoro posto come il *non-capitale* in quanto tale è: 1) *lavoro non-materializzato, concepito negativamente*, (esso stesso ancora materiale; il non materiale stesso in forma oggettiva). Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, da tutta la sua oggettività. È il lavoro vivo esistente come *astrazione* da questi momenti della sua realtà effettiva (e altresì come non valore); questa completa spoliazione, esistenza del lavoro priva di ogni oggettività, puramente soggettiva. Il lavoro come *povertà assoluta*: povertà non come indigenza, ma come totale esclusione della ricchezza materiale⁶.

Tale natura del rapporto tra lavoro moderno e *mondo esterno* non può non implicare, a sua volta, una peculiare relazione tra lavoro moderno e *mondo interno*. L'assenza di relazioni-mediazioni con il mondo esterno implica infatti che il *freie Arbeit* sia caratterizzato per Marx da una pari assenza di relazione-mediazione riguardo al nesso tra il corpo e la persona che di quel lavoro è portatrice. La persona, senza relazione-mediazione con il mondo esterno, è costretta infatti ad essere solo corpo, «immediata corporeità». Cioè nel lavoro vivente o vivo («lebendige Arbeit»), come anche Marx qui lo chiama, *corpo e persona* coincidono *immediatamente*, senza distanza possibile tra di loro. Senza che la persona appunto possa avere un'estensione di realtà e un ambito di senso in qualche modo maggiore od eccentrico rispetto al corpo.

O anche [il lavoro], in quanto è il non-valore esistente e quindi un valore d'uso puramente materiale, che esiste senza mediazione, questa materialità può essere soltanto una materialità non separata dalla persona: una materialità coincidente con la sua corporeità immediata. Essendo materialità assolutamente immediata, essa è altrettanto immediatamente non-materialità. In altri termini: una materialità che non si colloca fuori dell'esistenza immediata dell'individuo stesso⁷.

L'individuo, in quanto diviso dal mondo esterno, è perciò non divisibile in se stesso, è corpo = persona, o persona = corpo. Immediata «materialità» che, in quanto incarnata e coincidente con una persona, è definibile anche come immediata «non-materialità».

Tale invasività corporea nella persona, tale riduzione della persona a mero corpo, fa dell'essere umano un corpo la cui mente non può mai nascere all'interno ma è invece sempre deposta all'esterno. Sia come imposizione del bisogno e comando del consumo nella sfera della riproduzione sia come parte organica del sistema forza-lavoro/macchina, dove l'uso della forza-lavoro è sincronico ai comandi e alle schede di lavoro del macchinario. In entrambi i luoghi della vita la forza-lavoro si costituisce perciò come un corpo senza mente propria e che perciò può vivere solo come subalterno ad una mente esterna.

6 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («Grundrisse»), tr. it. di G. Backhaus, I, Torino, Einaudi, 1976, p. 244.

7 *Ibidem*.

3. Una produzione capitalistica di soggettività⁸

A mio parere oggi comprendere la produzione capitalistica di soggettività che connota il postmoderno significa compiere, analogamente al percorso maxiano, un cammino critico nei confronti delle rappresentazioni più diffuse e più falsificanti sulla tipologia del lavoro che viene messa al lavoro con l'attuale rivoluzione tecnologica affidata all'informatica. Dalla tesi infatti, propria delle ideologie postmoderniste, che l'*Essere*, per dirla con il linguaggio sintetico della filosofia, sia essenzialmente *linguaggio* e che la realtà sia essenzialmente informazione deriva infatti la celebrazione del nuovo processo lavorativo a forte base automatica e informatica come ambito di un agire ormai anch'esso solo, o comunque prevalentemente *comunicativo* e di conseguenza l'immagine del nuovo produttore come soggetto affrancato dal peso di una prassi legata al mondo materiale e partecipe perciò di un *general intellect*, collettivo e comune, di cui il suo lavorare con informazioni sarebbe parte organica.

Non a caso del resto il mito del *general intellect* è sempre stato uno dei concetti più usati e abusati del marxismo prima operaista, ed oggi postoperaista, che dovendo autonomizzare e anticipare comunque l'esistenza di un soggetto antagonista rispetto ai condizionamenti e al peso della struttura economica capitalistica, ha approfittato di alcune delle pagine più tristemente produttivistiche e positivistiche di Marx per celebrare lo spontaneo unificarsi delle menti subalterne, attraverso una supposta trasparenza immateriale ed infinita della mente, in una comunità d'intellettualità scientificamente alternativa.

Alla base di tale mitologia dell'*Intelletto* e del soggettivismo prometeico che le connota sta, a mio avviso, la rimozione radicale del marxismo dell'astrazione reale. Ed è proprio la rimozione di una visione del sistema del capitale come fondata sull'astrazione reale a far sì che vengano proiettati, in uno spazio produttivo svuotato dalla valorizzazione che invece lo sostanzia, filosofemi ideologici propri dell'ermeneutica e della linguistica post-strutturale: il cui scopo è di nuovo quello di annullare la realtà specifica della produzione di capitale e di generare l'immagine sublimata di una dematerializzazione dello spazio produttivo vista come alleggerimento delle funzioni lavorative e come liberazione del lavoratore.

Tra moderno e postmoderno dunque, secondo la tesi che qui si propone, si dà discontinuità, non quanto a modo di produzione e a formazione economico-sociale, bensì quanto a *tipologia di lavoro astratto* erogato e quanto ad *effetto generale di feticismo* che la ricchezza astratta del capitale e la sua accumulazione sono in grado di mettere in atto. Il passaggio da un'accumulazione di lavoro astratto, che mette in scena e in gioco il corpo, a un'accumulazione che mette in scena la mente, conduce infatti il capitale a una sorta di accentuata invisibilità. Al passaggio cioè da una coreografia esterna, fatta di materia e di spazialità, ad una coreografia interna e immateriale, fatta di operazioni e funzioni calcolanti-discorsive. E appunto in tale *dislocazione dall'esterno all'interno*, il capitale assume una configurazione sempre meno sensibile-percettiva, per inaugurare una modalità d'esistenza più impalpabile e virtuale. È il fantasmaticarsi del capitale, il suo farsi puro spirito, come realizzazione di una tecnologia e di un'organizzazione di sé ancor più adeguati al suo concetto, secondo la definizione marxiana di ricchezza astratta – cioè non confinabile in nessuna materia particolare – che accumula se stessa.

A tale farsi interiore e fantasmatico del capitale, a tale suo smaterializzarsi e rendersi presoché invisibile, corrisponde un eccesso di visibilità nella superficie delle cose e dell'esperire. La tecnologia informatica conduce infatti a un tale svuotamento-colonizzazione della mente da

8 Per l'introduzione di questa espressione cfr. D. Balicco, *Non parlo a tutti, Franco Fortini intellettuale politico*, Roma, manifestolibri, 2006.

parte dell'astratto da privarla della propria dimensione di profondità e di renderla funzionale alla sola dimensione di acquisizione-elaborazione di dati esteriori. Per cui all'interiorizzarsi del capitale si accompagna una produzione capitalistica di soggettività capace di esperire il mondo solo nella sua trama di superficie, quale serie di eventi e di fatti, che, senza rimandare a nessi più interni, si concludono nell'attimo appariscente della loro vita accidentale e seriale.

La produzione capitalistica di soggettività, attraverso la nuova tipologia dell'accumulazione dell'astratto, produce dunque una soggettività esposta più al dominio della quantità che non all'esperienza della qualità. Cioè più un io che si fa spettatore e fruitore di pezzi di mondo sciolti da ogni vincolo reciproco che non un io capace di sintetizzare e riunificare il proprio esperire attraverso valenze significative di relazione.

È un tipo di individualità definibile – in conformità all'orizzonte storico del capitale-quantità – come un «io-quantità», ben esplicabile attraverso la categoria hegeliana della *cattiva infinità*, in quanto io che, non riuscendo a padroneggiare, attraverso sintesi, la molteplicità del proprio mondo, interno ed esterno, è destinato a trascorrere in «un assoluto divenir altro», in un allontanamento da sé che si traduce nell'essere colonizzato dall'«estriore».

Vale a dire che, con la produzione capitalistica di soggettività, si genera un individuo catturato più dall'esterno che non dall'interno e incapace perciò di far riferimento alla propria interiorità emozionale come luogo fondamentale, in ultima istanza, di valutazione e di sintesi del proprio vivere. E dove solo la sovradeterminazione retorica e artificiale, «isterica» è stato giustamente detto, di un mondo esterno, frantumato in immagini di superficie, compensa, sul piano degli affetti, l'*eclisse* di questo fondamentale senso interno. È l'individualità postmoderna che, priva dell'interiorità dell'emozione e della memoria, trasferisce l'investimento affettivo, rimosso se non addirittura *forcluso*, nella sovradeterminazione, imbellettata ma vuota, del mondo esteriore.

Ora appunto per comprendere le conseguenze di un'erogazione costante di attività astratta sulla soggettività astratta, nella quale viene meno ogni capacità di dar senso e forma profonde al proprio agire, – per porre come problema fondamentale dell'oggi il nesso tra eclisse dell'emotività e suo trasferto sull'esterno di un mondo ridotto a pellicola di superficie – il marxismo dell'astratto obbliga ad abbandonare il marxismo della contraddizione e dell'antropologia semplificata del giovane Marx, per il quale alienazione e sfruttamento dell'essere umano non possono non generare una forza sociale rivoluzionaria, pronta a recuperare la sua essenza e dignità conculcata e a contraddire l'assetto economico e politico dominante.

Questa teoria meccanica e automatica del conflitto sociale nasce, nel Marx prima del *Capitale*, dalla valorizzazione indiscussa dell'*homo faber*, quale soggettività indiscussa e prometeica del materialismo storico, e da una conseguente visione delle forze produttive come elemento comunque progressivo e accumulativo della storia umana. Per cui a muovere dalla centralità dell'uomo produttore e dalla sua sempre più dispiegata e collettiva produttività non potrebbe non darsi, in presenza di rapporti sociali di proprietà e di distribuzione privata, un inevitabile configgere tra la socialità del produrre e l'appropriazione individualistica di una ricchezza collettivamente generata. Per dire insomma che nel Marx della contraddizione, quale istituzione fondativa della società moderna, opera la mitologia di un soggettività umana, *fabbrile e comunitaria*, presupposta al concreto svolgersi delle realtà storico e sociali⁹, che non può non costituirsi come opposizione e alterità irriducibile a qualsiasi relazione pratico-economica che presuma di tradurla da soggetto in oggetto, da soggetto in predicato del proprio agire e del

9 Cfr. su ciò E. Screpanti, *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, Roma, manifestolibri, 2007, pp. 32-44. Sull'organicismo e il comunitarismo del giovane Marx, che assegnano, a ben vedere, una fondazione *spiritualistica* al suo preteso *materialismo* mi permetto di rinviare al mio *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

proprio creare ricchezza. E quando il Marx maturo in un celebre passo dei *Grundrisse* afferma che il lavoro è il «non-capitale»¹⁰, torna ad assegnare al lavoro lo statuto di essere per principio *altro*, ossia ontologicamente eterogeneo e antagonista rispetto al capitale e alla sua pretesa di dominio incontrastato e assoluto.

Invece il passaggio alla tipologia dell'accumulazione flessibile sottrae a mio parere ogni legittimità al paradigma della centralità operaia, non tanto o non solo nel senso della riduzione drastica del lavoro manuale nell'ambito dei settori economici tecnologicamente più avanzati, quanto e soprattutto nel senso socio-politico dell'esistenza di una classe dotata, malgrado la violenza dello sfruttamento e dell'espropriazione cui viene sottoposta, di un'autonomia di origine e di funzione che la renderebbe comunque *eccedente* rispetto alla totalizzazione capitalistica. Il postfordismo non toglie la centralità del nesso forza lavoro-capitale come chiave di volta della società contemporanea ma toglie l'illusione di una forza lavoro quale per definizione soggettività collettiva e antagonista. Anzi pone una realtà paradossalmente rovesciata, quale quella di una forza lavoro mentale che *presume* di sapersi soggetto, non a dispetto e in opposizione, ma proprio nella coincidenza con il suo svuotamento e il suo essere reso oggetto.

Per cui, senza dimenticare nulla di un secolo di lotte dell'operaio fordista e dell'enorme permanenza del lavoro manuale nell'attuale economia-mondo, quello che qui preme sottolineare è che, nel passaggio dal fordismo al postfordismo, il capitalismo a base tecnologica informatica rende a sé più facilmente interno, ed *omogeneo al proprio processo di valorizzazione*, il lavoro. Possiamo aggiungere, non reprimendo o violentando la soggettività, bensì impedendole di nascere e costituirsi in quanto tale. O per dir meglio, negandola proprio attraverso la messa in scena di un processo fittizio di soggettivazione e la valorizzazione di null'altro che la sua medesima *silhouette*.

Ma affermare questo, non può non avere, com'è evidente, conseguenze profonde quanto a decostruzione/ricostruzione dell'intero apparato categoriale di Marx. Giacché l'espulsione o la marginalizzazione della categoria della contraddizione rispetto alla centralità di quella dell'astrazione implica il rifiuto di ogni *soggettività presupposta*, qual è quella che invece a mio avviso continua ad operare in tutta l'opera di Marx. Ed implica, a muovere dalla cruda realtà della nostra moderna postmodernità, l'assunzione in tutta la sua più ampia serietà del *Capitale* quale *totalità*, che produce, come si diceva, il triplice piano dei beni mercantili, dell'asimmetria delle disuguaglianze sociali, e dell'immaginario dissimulatorio attraverso cui quella asimmetria deve essere negata e coperta. Ricordando, a chi critica tale analisi di reiterare il vecchio discorso sul totalitarismo dell'integrazione capitalistica della scuola di Francoforte, che autori come Adorno, Horkheimer, Marcuse non hanno fatto mai del processo di lavoro e dello specifico uso capitalistico della forza-lavoro il luogo generativo della socializzazione e di una totalizzazione inclusiva persino della produzione delle forme di coscienza, interessati com'erano più al capitalismo della circolazione, del feticismo della merce, dell'omologazione dei consumi e dell'industria culturale.

Invece io credo che, muovendo dal modo in cui l'astratto pervade oggi e svuota le nostre vite consegnandole alla compensazione isterica di un fantasma di soggettività, s'illumina di verità, con un potente effetto di retroazione storica, proprio la teorizzazione marxiana di *Das Kapital* come soggetto, di fondo unico e dominante, della storia moderna in quanto accumulazione, tendenzialmente senza fine, di ricchezza astratta. A patto però di porre questo Marx appunto contro il Marx della contraddizione operaia e proletaria, della soggettività presupposta dell'*homo faber*, del socialismo come esito necessario di una filosofia della storia fondata sullo sviluppo

10 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («Grundrisse») cit., p. 244.

delle forze produttive, della concezione materialistica della storia come supposto predominio in ogni fase della storia e in ogni formazione sociale della materia di contro allo spirito. A patto cioè di liberarci della pretesa facilità di una *contraddizione oggettiva* e di collocarla invece nell'animo e nella mente della soggettività di Marx, quale certamente genio ed eroe eponimo della modernità, ma pensatore anche multiverso e contraddittorio, e dotato perciò di molte arretratezze accanto a profondissime intuizioni e concettualizzazioni. Senza alcuna intenzione, come talvolta è stato detto, di riscoprire, con il sovrappiù di un filologismo colto e accademico, la purezza originaria e incontaminata, *al di là dei marxismi*, del suo pensiero. Qui non si tratta di far rivivere, oltre le deformazioni di scuola e di partito, un Marx autentico, ma di far morire il Marx da sempre impari a pensare la modernità a fronte del Marx ancora vivo, anzi ogni giorno ancora più attuale.

Ma appunto pensare ciò che *da sempre* è vivo e ciò che è morto nell'opera di Marx significa, a mio avviso, liberare la sua matura critica dell'economia, quale scienza di un soggetto astratto e non-antropomorfo, dalle pastoie della filosofia della storia che pure *il Moro* ha intensamente concepito, quale divenire predeterminato di un soggetto antropomorfo e antropocentrico.

Detto questo, per i limiti di spazio in cui questo intervento va contenuto, non è possibile aggiungere altro e svolgerlo analiticamente. Deve perciò essere rinviata altrove la *pars costruens* del discorso: quella volta al futuro e alla configurazione di una soggettività, individuale e collettiva, che possa farsi carico, ma in modo profondamente diverso ed originale, degli ideali di emancipazione e di trasformazione sociale delle generazioni e delle classi subalterne che ci hanno preceduto.

Qui posso solo dire che non potrà darsi ipotesi alcuna di fuoriuscita storica dal capitalismo se non si abbandona il materialismo *spiritualistico e fusionale* dell'antropologia di Marx e non la si sostituisce con un nuovo materialismo che attinga come sua fonte fondamentale d'ispirazione alla psicoanalisi. Come ho già detto altrove¹¹, la psicoanalisi ha complicato enormemente l'antropologia dell'umano, perché ha scoperto e teorizzato che prima dell'alterità orizzontale, della relazione cioè con gli altri esseri umani, il principio dell'alterità è interiore e si dà per ciascuno di noi nella compresenza e nell'irriducibilità del corpo alla mente. Ossia nel convincimento che la mente e il pensiero nascono nell'essere umano con il compito primario di dare coerenza e padroneggiare la complessità impulsiva e riproduttiva della vita corporea. E che tale costruzione verticale della soggettività sia, nello stesso tempo, inscindibilmente intrecciata con la sua costruzione orizzontale, quanto cioè a necessità dell'essere riconosciuta, accolta e legittimata da un'altra (o altre) soggettività.

Senza muovere da tale nuovo materialismo, che integra i tradizionali bisogni materiali con il bisogno di ciascuno al riconoscimento della propria irripetibile singolarità, non ci potrà essere, io credo, nessuna proposta antropologica e politica capace di contrastare la messa in gioco della falsa soggettivazione posta in essere dall'astrazione capitalista. Per questo il marxismo dell'astratto lascia cadere la vieta antropologia giovanil-marxiana e si apre alla fecondazione della scienza antropologica più innovativa del Novecento qual è stata ed è la psicoanalisi,

Ma di tutto questo sarà bene argomentare altrove, con spazi e moduli analitici più appropriati.

11 Cfr. R. Finelli, *Il diritto a una prassi futura*, in R. Finelli-F. Fistetti- F. Recchia Luciani-P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, Roma, manifestolibri, 2004, pp. 15-28.

ARCHIVIO

A PROPOSITO DELLA *POSAUNE* DI BRUNO BAUER

DI MARIO CINGOLI

Vogliamo prendere in esame alcuni aspetti di una famosa opera del 1841 di Bruno Bauer¹, che ci sembra uno dei più acuti tentativi di esegesi hegeliana: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*². Precisiamo, però, che non intendiamo qui occuparci del problema dei rapporti tra Bauer e Marx, né tantomeno di quello della partecipazione di Marx alla stesura dell'opera in questione³.

La risoluzione hegeliana del finito nell'infinito⁴, dice Bauer, può in un primo tempo essere interpretata *sostanzialisticamente*. Certo, non si tratta della sostanza di Spinoza, ma di una sostanza «spirituale» che si fa soggetto, che giunge all'autocoscienza (e quando ci è arrivata si chiama spirito assoluto), tramite la sua scissione e la posizione degli spiriti finiti: processo che essa fa perché *lo deve fare*, perché esso è già compreso nel suo concetto, che è quello dello spirito: lo spirito è *in sé* (nel suo concetto) Autocoscienza, riflessione dall'Altro in sé; deve porre l'Altro onde riflettersi da esso in sé, giungere a sapersi come Tutto.

-
- 1 Della letteratura primaria e secondaria su Bruno Bauer citiamo soltanto: F. Mehring, *Einleitung* al vol. I dell'edizione da lui curata *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, Stuttgart, Dietz, 1902, pp. 29-33; 47-50; 57-62; Idem, *Vita di Marx*, Roma, Edizioni Rinascita, 1953, pp. 24-31; R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Zürich, Polygraphischer Verlag, 1957, pp. 45-47; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 539-556; A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 157; 172-79; 291-99; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. II. La genesi del materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 44-47; 80-104; 143-146; G.A. Van der Bergh van Eysinga, *Die Tätigkeit von Bruno Bauer in Bonn*, in *Annali Feltrinelli 1963*, Milano, Feltrinelli, 1964; A. Zanardo, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1965, fasc. II, pp. 189-210, fasc. III, pp. 293-328; Idem, *Introduzione* al volume da lui curato F. Engels – K. Marx, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. IX-LXIX; E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 264-286; 371-379; D. Mc Lellan, *Marx prima del marxismo*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 59; 80-81; M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002; A. Gargano, *Bruno Bauer*, Napoli, La Città del Sole, 2003. Ulteriori indicazioni bibliografiche nei suddetti lavori; segnaliamo infine che prossimamente sulla «Rivista di storia della filosofia» apparirà un saggio di G. Bonacina (che ringraziamo per avercene anticipato una copia) su *Bruno Bauer nella letteratura critica recente*.
 - 2 Leipzig, Wigand, 1841 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag, 1983); tr. it. di C. Cesa, da cui citiamo (con abbreviazione *Pos.*), *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum*, compresa nel volume antologico *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Bari, Laterza, 1966.
 - 3 Su quest'ultimo problema, cfr. A. Zanardo, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano* cit., fasc. II, pp. 209; 186-187.
 - 4 Su tale risoluzione del finito, o meglio sulla «trasfigurazione» di esso (in quanto esso viene lasciato com'è, cambia solo il modo di vederlo) rinviamo a L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, introduzione a Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1958, e in particolare al capitolo su «La teoria della mediazione in Hegel», uno dei migliori (insieme a quello su «Engels e Hegel») di quest'opera assai stimolante, seppure discutibile sia dal lato teoretico sia, soprattutto, da quello storiografico.

Il processo da sostanza a soggetto è dunque realizzazione dello spirito, esplicazione del suo concetto, processo dallo spirito in sé allo spirito per sé; e questo processo, e il suo risultato (lo spirito per sé) sono già compresi «in potenza» nello spirito in sé (nel concetto dello spirito); si tratta dunque di un processo logico, necessario; infatti il *concetto* dello spirito è di essere per sé, di manifestarsi, onde riconoscersi come libertà⁵: vale a dire che ciò che non si pone e non si determina, onde tornare dalla distinzione in sé e conoscersi come attività autodeterminantesi, non è spirito. Lo spirito in sé deve dunque divenire per sé, la sostanza deve progredire

fino a quel punto in cui, nello spirito finito, sbocchi nell'autocoscienza, faccia entrare la sua tenebrosa profondità nella zona luminosa della soggettività, togliendole la tenebra e la raccapricciante oscurità [...] Può forse la sostanza, se vuol prendere coscienza della sua infinita ricchezza, accontentarsi di un soggetto solo? Uno per essa è troppo poco! L'infinità le spumeggia solo dal calice di tutto il regno dello spirito ⁶.

Tuttavia, secondo Bauer, questa visione del processo resta sostanzialistica: questo spirito, che diventa spirito assoluto, resta qualcosa di trascendente, di autonomo, di *diverso dal pensiero umano*; Bauer invece tende appunto ad identificarlo col pensiero, giungendo, nel suo sforzo immanentistico, ad una concezione che ci sembra abbastanza simile all'attualismo gentiliano⁷.

Questo universale, che è Dio – dice Bauer – non è altro che il pensiero. Il pensare è «l'attività dell'universale» [...]. Questo non va però inteso come se l'universale fosse un oggetto dato, esterno al pensiero e concluso in sé; solo nell'attività del pensiero esso si pone come questo semplice universale [...] [L'universale] è l'atto, l'elevazione e l'essenza della stessa autocoscienza [...] È cioè quell'atto, ed è solo nell'atto, nel quale l'autocoscienza pensa l'essenza di tutto l'universo naturale e spirituale e si eleva ad esso come alla propria essenza⁸ [...] Hegel ha lasciato in preda all'io [...], ha inserito nell'autocoscienza anche l'universale, che, secondo quella concezione [quella «sostanzialistica» di cui abbiamo detto sopra, n.d.a], sembrava essere una potenza assoluta ed autonoma, interamente diversa dall'io [...] in questo modo l'autocoscienza dell'uomo diventa tutto, tutto, diventa il tutto, e l'universalità, che apparentemente era riferita alla sostanza, diventa un attributo dell'autocoscienza [...] Hegel ammette il rapporto sostanziale solo per un momento, in quanto momento cioè del processo nel quale la coscienza finita rinuncia alla sua finitezza: la sostanza è solo il fuoco momentaneo nel quale l'io sacrifica la sua finitezza e la sua limitatezza. La conclusione del processo non è la sostanza, ma l'autocoscienza, che si è posta realmente come infinita, e che ha accolto in sé l'universalità della sostanza come propria essenza. La sostanza è soltanto la potenza che consuma la finitezza dell'io, per essere poi preda dell'autocoscienza infinita⁹.

5 Ci riserviamo di tornare più oltre sull'unità dialettica di libertà e necessità nello spirito.

6 Bauer, *Pos.*, p. 121. Le ultime parole alludono ai due versi (adattati dall'ode *Freundschaft* di Schiller) posti da Hegel alla fine della *Fenomenologia*; cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (d'ora innanzi *St. Fil.*), trad. ital. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964, vol. I, p. 90, dove l'ode di Schiller è riportata più estesamente.

7 L'affinità di Bauer con Gentile è notata in Rossi, op. cit., p. 604. Non ci si pone qui il problema storico di un'effettiva derivazione gentiliana da Bauer: se si volesse entrare in esso, si dovrebbe forse investigare se a Bauer si sia rifatto Kuno Fisher, dalla cui posizione nella polemica con Trendelenburg pare essere derivato l'orientamento spaventiano e poi gentiliano; cfr. Rossi, op.cit., II, pp. 64; 66; 161-162; cfr. anche gli appunti di Felice Tocco dalle lezioni di Spaventa su Trendelenburg in E. Garin, *La filosofia italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962, pp. 67-76.

8 Bauer, *Pos.*, p. 196.

9 Bauer, *Pos.*, pp. 124-125. Ci sembra che Rossi non veda bene la contrapposizione stabilita da Bauer tra questa concezione e quella «sostanzialistica»; infatti nell'esposizione che egli dà in op. cit., p. 87, le ultime parole da noi citate (da «Hegel ammette il rapporto sostanziale solo per un momento...») seguono immediatamente le parole (da noi riportate qui sopra nel passo di cui alla nota 6) con cui Bauer caratterizza

Questa autocoscienza baueriana¹⁰ è l'attività del pensiero, identica in tutti gli uomini (un po' la versione averroistica dell'aristotelico intelletto attivo), in quanto realizza compiutamente il proprio concetto, pensando se stessa (vale a dire, è la rappresentazione astratta «attività spirituale autocosciente», ottenuta per introspezione, che viene ipostatizzata come soggetto universale). Questa Autocoscienza universale, identica come forma in tutti gli uomini, deve avere dentro di sé un momento finito¹¹ (vale a dire, noi in quanto Autocoscienza dobbiamo avere *entro noi* noi in quanto persone empiriche) per realizzare il suo concetto, cioè per essere appunto Autocoscienza universale: come potrebbe infatti riconoscersi identica in tutti gli uomini finiti, e ponente essa stessa la diversità per soddisfare se stessa, se questi uomini finiti non fossero? Come potrebbe l'infinito essere e riconoscersi come tale senza il finito? Il singolo, quindi, non è che un momento necessario di *se stesso in quanto Autocoscienza*: e nell'Autocoscienza viene risolta ogni datità, sia di me come persona empirica, sia del mondo esterno¹² (in quanto, ovvia-

la concezione «sostanzialistica» e il tutto viene presentato come la concezione propria di Bauer. Secondo Rossi, cioè (op. cit., p. 88), Bauer opporrebbe a Strauss che «il Vero, per Hegel, non è solo la sostanza, ma la sostanza che si auto comprende»: ma questa frase esprime proprio quella che, secondo Bauer, è l'interpretazione ancora sostanzialistica di Strauss (il quale altrimenti non avrebbe neanche cominciato a capire Hegel e sarebbe puramente e semplicemente uno spinoziano) cui, come abbiamo visto, Bauer contrappone la propria interpretazione «autocoscenzialistica».

- 10 L'autocoscienza empirica si trova sullo stesso piano della coscienza delle cose esterne: invece che dell'esterno, è coscienza di sé, ma coscienza di sé come un dato, un «trovato»: io mi trovo come «persona» empirica, la mia ragion d'essere, la mia sostanza mi è estranea. Il processo della *Fenomenologia* (prendiamo per comodità la redazione semplificata nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (d'ora innanzi *Enc.*), tr. it. di B. Croce, Bari, Laterza, 1963) conduce proprio da questa autocoscienza empirica a quella universale (§§ 436-37); questa autocoscienza universale è poi ragione, e la ragione è spirito (§ 439); Bauer preferisce però restare al termine «autocoscienza universale», perché gli sembra che il termine «spirito» sia troppo «oggettivo» e veli la fondamentale soggettività dell'assoluto, che è meglio espressa dal primo termine. Nel testo di Bauer il termine «autocoscienza» ricorre quindi più spesso che in Hegel, e ci sono perciò più possibilità di equivoci tra autocoscienza empirica ed autocoscienza universale. In italiano la distinzione si può fare tramite le iniziali (autocoscienza ed Autocoscienza); in tedesco invece tutti i sostantivi hanno la maiuscola, quindi occorrerebbe sempre l'aggettivo specificativo «finita» (o «empirica») oppure «infinita» (o «universale»); Bauer però dimentica spesso la specificazione, anche perché per lui le due cose tendono e identificarsi, nel senso che l'Autocoscienza universale si realizza solo nelle autocoscienze particolari, non è che ci siano queste e poi, chissà dove, l'Autocoscienza: è il rapporto del genere all'esemplare singolo (tuttavia questo sforzo immanentistico non deve farci dimenticare che Bauer resta alla concezione speculativa della predicazione: è l'universale che «si realizza» nei singoli (pur non avendo realtà fuori di essi), non è un semplice predicato dei singoli che sono realtà prima. Questa considerazione storica ci ha trattenuto dal modificare la traduzione di Cesa sostituendo «Autocoscienza» ad «autocoscienza»; ma nel seguito della *nostra* esposizione (non nelle citazioni, però) distingueremo il termine con la maiuscola da quello con la minuscola.
- 11 Su questa necessità, cfr. Bauer, *Pos.*, capp. XI e XII. Significativo in questo senso, e per lo sforzo immanentistico di Bauer, il seguente passo: «Anche la differenza dell'io resta inclusa nell'universale, dato che l'universale è appunto l'atto e l'essenza dello stesso io. Esso è l'io: come può quindi l'io abbandonare se stesso, perdere se stesso o alienare sé a se stesso, dopo aver appreso che il suo atto universale, la sua elevazione e la sua espansione infinita sono la sua essenza universale? La differenza *deve* però svolgersi in questa universalità, dato che, *in sé*, è contenuta in essa», cioè, è nel suo concetto, nella sua essenza, (Bauer, *Pos.*, p. 197, sottolineature nostre).
- 12 Da notare che per Bauer la «creazione del mondo» si ha solo in quanto l'Autocoscienza pone in sé la finitezza: allora io mi so come uomo finito, e *quindi* ho altro fuori di me: solo allora il mondo si «stacca» da me e prende saldezza e «serietà» (cfr. Bauer, *Pos.*, pp. 210 e sgg.; per il richiamo fatto qui da Bauer alla distinzione hegeliana tra sogno e veglia, cfr. Hegel, *Enc.* § 398; per la posizione dell'«Altro» tramite la coscienza finita, *ivi*, §§ 412-413).

mente, ogni datità viene assunta come pensata e l'essenza di essa, la sua vera realtà, può quindi essere identificata col pensiero, col concetto).

Su questa interpretazione di Bauer, si possono fare alcune osservazioni. In primo luogo si può notare come – prescindendo per ora dai limiti che verranno esposti in seguito – tale interpretazione sia assai utile per chiarire come la *rappresentazione* (empirica) dell'autocoscienza umana (che Hegel chiama il *concetto* (puramente logico) dello spirito) sia stata assunta da Hegel come modello per la comprensione di tutta la realtà: comprensione che consiste nell'ipotizzare tale rappresentazione, considerandola essenza della realtà; la realtà non viene cambiata, ma solo interpretata secondo questo modello a noi familiare, tramite cui ce la rendiamo «nostra», ce la «riappropriamo»¹³. L'interpretazione autocoscienzialistica fornisce anche una chiara *rappresentazione* della dialettica hegeliana nei suoi tre momenti: immediatezza (universale astratto, pura attività del Pensiero) – determinazione, articolazione, scissione, differenza (particolarità astratta, coscienza empirica di sé e del mondo, in quanto *pensati*) – totalità organica (universale concreto coincidente con la singolarità concreta = Autocoscienza reale = unità di finitezza e Autocoscienza = pensiero pensante che pensa il finito pensando insieme se stesso = finito pensato riportato all'attività che pensa e insieme tenuto fermo come finito)¹⁴. Tale modello permette anche di capire che la successione dei tre momenti non è cronologica, ma logica: i tre momenti sono distinti a scopo descrittivo, ma in realtà sono compresenti, o meglio solo il terzo momento ha vera realtà, gli altri due non sono che astrazioni di comodo. In realtà, la forma

13 Tale comprensione potrebbe prendersi per una spiegazione scientifica, in quanto anche quest'ultima, in fondo, non fa che inserire ciò che bisogna spiegare entro il contesto di ciò che si considera riportandolo alle «leggi» dell'esperienza. Ma queste leggi sono leggi «determinate», cioè indicano anche le condizioni determinate che producono il fenomeno: vale a dire, la spiegazione scientifica deve coincidere con la *previsione* e permettere il nostro intervento operativo.

14 In Sannwald, op. cit., pp. 9-19, interessanti cenni sull'origine neoclassicistica (ideale greco – scissione presente – necessità di restaurazione dell'antica unità organicamente arricchita dalla distinzione) della triade dialettica. Sannwald fa interessanti riferimenti a Winckelmann, Humboldt, Goethe, Hölderlin e soprattutto a Schiller (cfr. in particolare p. 18), nonché naturalmente a Hegel. Sarebbe interessante approfondire le ricerche sull'origine di questo schema (oltre al neoclassicismo, Sannwald ricorda l'influsso di Rousseau), diffuso in tutto il romanticismo e che, tramite Hegel, è passato anche nelle concezioni di filosofia della storia del giovane Marx, e soprattutto in Engels, il quale ultimo lo ha applicato, per esempio, in alcuni scritti della vecchiaia (cfr. Engels, *Dialettica della natura*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 41; 46-47; 60; Id., *Antidühring*, Roma, Edizione Rinascita, 1975, pp. 7-28). Anche Rossi, nel suo studio sulla dialettica hegeliana, in particolare sul mutamento di significato da essa subito specie riguardo al secondo momento (dal concetto illuministico critico di «alienazione come estraniamento dalla condizione umana, che implica una riappropriazione» al concetto romantico di «articolazione necessaria del Tutto nelle sue parti») indica come probabile termine mediatore il neoclassicismo diffusosi nella cultura tedesca a cavallo tra '700 e '800 (cfr. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. Vol. I: Hegel e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1960, pp. 170 e sgg.). Come è chiaro, nella concezione romantica il secondo momento viene considerato parte necessaria del processo, per esempio del processo storico: l'organicità e la completezza così raggiunte nella storia vanno però a scapito dell'istanza rivoluzionaria illuministica. Veramente, questa istanza può essere vista, da un certo lato, anche nella concezione romantica (dal 2 momento *occorre* giungere al 3, che rinnova una più alta, articolata unità); ma il fatto che tale istanza sia inglobata in un processo necessario (che sia postulata una necessità super-umana) ne smussa in gran parte l'efficacia (è il noto problema posto dalla concezione «volgare» del marxismo; se il socialismo deve venire, perché darsi da fare? Come è chiaro, la risposta «una cosa può avvenire più o meno rapidamente: la nostra azione deve essere la levatrice della storia» non risolve niente). Su un uso del concetto di alienazione che permette un'organizzazione «pragmatica» del sapere storico senza rinunciare all'istanza rivoluzionaria, cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 171-173; idem, *Alle origini dell'etica contemporanea*. A. Smith, Bari, Laterza, 1957, pp. 200-202 (ripresi in Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1965: cfr. l'impostazione del libro nell'introduzione, p. 17 e sgg.).

unica dell'Autocoscienza non può essere pensata se non come forma di un contenuto diverso (la molteplice finitezza empirica dei vari io e del mondo esterno) tramite cui essa si differenzia onde riconoscersi come unica universale Autocoscienza, come Tutto, e realizzare quindi il suo concetto; vale a dire che, come si è già visto, il finito, il molteplice, è necessario all'infinito, in quanto è già posto nel suo concetto («attività pensante auto-cosciente universale»); l'Autocoscienza non può non porsi come coscienza (di sé come finito e del mondo esterno) se deve essere Autocoscienza: l'Autocoscienza, cioè, è nel suo concetto, e quindi deve essere in realtà, unità di finitezza e di universalità. D'altro lato il finito rinvia necessariamente all'infinito: solo inserito in esso trova la sua verità, che è la sua stessa necessità nel realizzarsi dell'Autocoscienza; altrimenti resta un dato inspiegato, esterno, qualcosa di «trovato» che non riusciamo a far veramente nostro, che ci contraddice. In questo modo si comprende lo sforzo di Hegel per trovare una vera unità dialettica tra finito e infinito, tra unità e distinzione, dove nessuno dei due termini prevalga e nessuno sia sacrificato, ma ognuno rinvii necessariamente all'altro, anche se, naturalmente, in ultima istanza è l'unità, l'universale, l'infinito che prevale sulla distinzione, sul particolare, sul finito, in quanto il secondo termine è pur sempre posto dal primo, pur essendo necessario a questo primo che non può non porlo e non è realtà senza di esso.

Passiamo ora ai limiti dell'interpretazione di Bauer. In primo luogo, come è chiaro, tale interpretazione non supera affatto il «sostanzialismo» che essa critica. Da un lato, come si è visto, essa rimane *necessaristica*: anche essa sostiene che la differenza *deve* svolgersi dall'universale, perché è contenuta nel *concetto* di esso, il che è quanto dire che l'universale si svolge perché ciò è nella sua *natura*. Al di là dell'Autocoscienza si pone, dunque, *l'essenza* della Autocoscienza, che contiene in sé tutto lo sviluppo logico necessario¹⁵.

In secondo luogo, nel rapporto dell'io empirico coll'Autocoscienza universale resta un ineliminabile residuo di trascendenza. Infatti io, in quanto persona empirica, sono *posto* dall'Autocoscienza universale e il riconoscere che quest'ultima è la *mia* essenza (vale a dire che io, in quanto persona empirica sono un momento necessario di *me stesso*, in quanto Autocoscienza universale) non ci sembra salvi molto il normale concetto di responsabilità individuale: sta di fatto che non sono io che controllo il processo, e che non posso volere che esso non avvenga: questa Autocoscienza universale resta sempre assai vicina al vecchio Dio, e il mio rapporto ad essa resta sempre un rapporto sostanziale¹⁶.

Infine, il pensiero non è sempre pensiero logico, puro: nel pensiero c'è tutta una gradazione, dalla sensazione al concetto; in tutti gli uomini che non sono ancora arrivati ad essere filosofi, l'Autocoscienza non ha ancora realizzato il suo concetto, vale a dire che essa, quand'è finitezza, non è consapevole che il finito è una sua produzione: la produzione del finito è quindi una produzione inconscia¹⁷; e in che si distingue allora l'Autocoscienza nel momento della finitezza

15 In fondo, si tratta della vecchia questione della libertà o necessità di Dio: la soluzione di Bauer (che qui coincide effettivamente con quella di Hegel), il riconoscimento cioè dell'identità dialettica di libertà e necessità, non avrebbe certo contentato un volontarista: in fondo, in questa concezione, *Dio non è libero di non diventare libero giungendo all'autoriconoscimento*: sapersi è la sua necessità, anche se è al tempo stesso la realizzazione del suo Fine.

16 Il che significa, come si è detto, che Bauer è rimasto hegeliano, cioè che egli non ha superato la visione speculativa della predicazione; ed è inutile protestare che non c'è più nessuna trascendenza poiché l'essenza non ha realtà che in ciò di cui è essenza: è la *base* del rapporto Universale-molteplicità, che va rovesciata: Hegel, Bauer e Gentile nella controversia degli universali sarebbero sempre rimasti dei realisti.

17 Il motivo dell'«inconscio» andrebbe seguito in tutta la filosofia post-kantiana, della quale costituisce uno dei temi principali. Per quanto riguarda Hegel, si dovrebbe considerare una delle parti meno studiate del sistema, quella sullo «spirito soggettivo», in particolare l'antropologia e la prima parte dello «spirito teoretico» nella psicologia; ma cfr. anche *St. Fil.*, II, 176: «la storia è l'idea che si realizza in modo naturale,

dall'«esecrato «spirito» non ancora diventato «assoluto»? E lo spirito assoluto non è, d'altro lato, Autocoscienza realizzata, unità di coscienza finita (di sé e del mondo) e di Autocoscienza?¹⁸.

Ad una analisi più precisa, dunque, l'interpretazione di Bauer non rivela differenze essenziali rispetto all'interpretazione «sostanzialistica» cui essa pretendeva di contrapporsi. E questa stessa netta contrapposizione sostenuta da Bauer non rientra, in realtà – come ogni contrapposizione che non si riconcili in una superiore unità – nello spirito del sistema hegeliano. Una volta che il finito sia stato ricondotto all'infinito, riconoscendo al tempo stesso la sua (del finito) necessità, cessa l'atteggiamento di lotta, l'atteggiamento soggettivo che è volto a negare la realtà empirica, a ricondurla nell'Autocoscienza: continuare ad insistere in tale atteggiamento come fa Bauer, significa dar troppo peso al finito, far sospettare che esso non sia stato affatto «superato». Per colui al quale ormai il mondo è il suo mondo non vi è più distinzione di soggetto ed oggetto; egli non si preoccupa tanto di ricondurre il finito all'Uno (questo è solo il primo stadio, il più semplice) quanto piuttosto di svolgere di nuovo nella sua determinatezza la realtà, che per lui ormai coincide col concetto (oggettivo) e col pensiero (soggettivo), onde riconoscersi nella sua intera ricchezza e godersi in essa. Tutt'al più, si potrà accentuare l'uno o l'altro dei due lati a seconda degli oggetti che si stanno considerando (per es. il lato soggettivo in un momento «gnoseologico», il lato oggettivo trattando di un organismo) o dell'avversario con cui si polemizza.

L'atteggiamento di Bauer è dunque solo la *premessa* di Hegel, è un Hegel, per così dire, che si è fermato ad un certo stadio della *Fenomenologia*¹⁹: una volta che si sa che il tutto rientra nella *forma* del Pensiero, si può passare a svolgere il contenuto, pur tenendo fermo *che esso si svolge in quella forma* (o meglio, che esso non è che l'esplicazione di essa: lo stesso svolgersi della forma costituisce il contenuto e viceversa²⁰).

senza la coscienza dell'idea»; III/2, 416: «lo Spirito produce se stesso come natura [...] (essa) è la sua opera incosciente, in cui esso è a se stesso un altro, non come 'spirito'» (sottolineature nostre). Come è chiaro, il motivo dell'«inconscio» non è altro che una trascrizione idealistica dell'autonomia delle cose fuori di noi, una specie del Dio di Berkeley che ci fornisce le immagini che poi sono le cose. Come già si è detto, ciò non è altro che un'interpretazione delle cose (la cui «trascendenza» non viene affatto intaccata) in termini di «spirito», cioè in modo a noi familiare, che dovrebbe servire a conciliarci con la realtà, a renderla «nostra», a «dominarla». La tendenza è giusta, ma la soluzione più immediata – l'antropomorfismo, di cui, come diceva Feuerbach, l'idealismo, come la religione, è in fondo una specie – è illusoria, e non ci dà nessuna possibilità determinata di controllo: solo considerando autonoma la natura, liberandola dall'antropomorfismo, possiamo veramente dominarla, diceva Bacone; la pretesa immediatistica vuole entrare in un sol colpo nel cuore delle cose e resta impotente, pura contemplazione ed accettazione di ciò che rimane quello che è, mentre si crede di «dominarlo» restando – e ciò è indicativo – «presso di sé», in quiete. Che poi la religione e la filosofia speculativa si possano spiegare antropologicamente (Feuerbach) e storicamente (Marx: cause economico-sociali della alienazione, interesse delle classi dominanti a perpetuarle) e che, in particolare, l'idealismo tedesco si possa vedere come ripristino illusorio della «potenza» dell'uomo nelle miserevoli condizioni della Germania dell'epoca, questo è un altro discorso, che non giustifica certo, ma anzi confuta i tentativi di alcuni filosofi di oggi di riproporci la filosofia speculativa o, peggio ancora, la religione.

18 Cfr. Hegel, *St. Fil.*, III/2, p. 416: «Sembra che lo spirito universale sia riuscito [...] ad intendere finalmente se medesimo come *spirito assoluto* [...] cessa la lotta tra l'autocoscienza finita e l'*autocoscienza assoluta* [...] l'autocoscienza finita ha cessato d'esser finita; in tal modo, d'altra parte, l'autocoscienza assoluta ha conseguito quella realtà, che prima le mancava». D'altro lato, Hegel passa dall'Autocoscienza allo spirito: cfr. qui sopra, nota 10.

19 Cfr. qui sopra, nota 10.

20 Il tentativo hegeliano è proprio quello di presentare il contenuto come necessario, come derivazione logica, di identificare analitico e sintetico. Che poi la derivazione non sia per nulla analitica (che se fosse tale nessun contenuto realmente nuovo potrebbe nascere) ed il processo possa andare avanti solo tramite l'interpolazione di elementi assunti surrettiziamente dal mondo empirico che resta nello sfondo ed alla cui

Ma nello svolgimento sarebbe noioso ricordare ogni momento chi è il vero soggetto che si sta svolgendo: man mano che si procede, esso indietreggia nello sfondo (da cui si è cominciato), e lo svolgimento assume un andamento «oggettivo», salvo, naturalmente, il ritorno finale in primo piano di ciò da cui si era partiti, ormai completamente esplicitato nella sua ricchezza e consapevole di se stesso in tutte le sue distinzioni.

In complesso, dunque, la contrapposizione stabilita da Bauer tra l'interpretazione «autocoscienzialistica» e quella «sostanzialistica» appare come una forzatura unilaterale nei confronti di Hegel²¹; tuttavia può essere di qualche utilità pragmatica la distinzione che si è venuta delineando, tramite l'analisi del testo baueriano, tra due diverse possibilità di «vedere» Hegel, o, più in generale, tra due diversi «atteggiamenti» dell'idealismo (uno più «spinoziano» o «schellinghiano», oggettivo, sostanzialistico, l'altro più «fichtiano», soggettivo, autocoscienzialistico): atteggiamenti che, a nostro avviso, hanno la radice della loro possibilità nel diverso rapporto che può porsi tra l'io e l'assoluto; se l'io, più umilmente, si vede come circoletto dentro un circolo più grande, come parte dell'assoluto che resta indipendente da esso, avremo l'atteggiamento sostanzialistico; se il circoletto dell'io «cresce» fino a coincidere col circolo dell'assoluto, se cioè l'io accentua, di sé, non il lato finito, ma il fatto di essere l'attività stessa dell'assoluto, per cui la razionalità che pone la realtà è questa stessa razionalità che ora è attiva in me, che sono io, avremo l'atteggiamento autocoscienzialistico; ed è chiaro che l'ambivalenza del rapporto rende possibile che uno stesso filosofo passi dall'uno all'altro atteggiamento, come realmente è avvenuto, ad esempio, con le diverse fasi della filosofia di Schelling.

ricchezza si deve arrivare (trasfigurandola però come necessaria, in quanto termine del processo logico), questo non è neanche da ricordare.

21 Cfr. Marx, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, paragrafo su «Il circolo speculativo della critica assoluta e la filosofia dell'autocoscienza», p. 179 e sgg.

ASSENZA E STRUTTURA: LA RICERCA DELLA DIALETTICA MATERIALISTA IN ALTHUSSER

DI FABRIZIO CARLINO

1. Centralità della dialettica

La produzione di Althusser, come osserva giustamente Balibar¹, assume nel suo complesso la forma di un processo che tende all'autoannullamento: le tesi proposte, presentate peraltro in modo frammentario, vengono progressivamente svuotate dall'interno, a colpi di autocritiche, fino a trasformarsi nel loro opposto; in alcune di esse si può rilevare come siano presenti, già nella loro prima formulazione, tutti gli elementi contraddittori che le porteranno all'autodissoluzione. Non dobbiamo dunque necessariamente guardare alle continue rettifiche e autocritiche alle quali già dal '67, appena due anni dopo la pubblicazione di *Pour Marx* e di *Lire le Capital*, sottopose le sue tesi più controverse; è sufficiente osservare che sono le stesse proposte teoriche e politiche, ad esempio l'antiumanesimo teorico o il concetto di pratica teorica, ad essere già in sé contraddittorie², prescindendo dunque dai successivi ed evidenti ripensamenti che culminarono negli sviluppi, in apparenza diametralmente opposti, degli anni '80.

Condurre un'analisi su un concetto, come se negli scritti di Althusser fosse rilevabile una forma di continuità, è dunque operazione che sembra destinata sin dall'inizio al fallimento. È presente tuttavia, prendendo in considerazione l'intera opera, un'opzione teorica di fondo, forte e mai abbandonata, che si deve ricercare in quella che da più parti è stata rilevata come la vera cifra della proposta althusseriana, la posta in gioco più alta del suo discorso: la concezione della categoria di causalità. È proprio intorno a questa categoria che ruota il più problematico, nonché il meno indagato, degli autoannullamenti althusseriani. Mi riferisco al rifiuto, implicitamente contenuto nella proposta del materialismo aleatorio, della specificità assoluta del marxismo. Per

1 Cfr. E. Balibar, *Tais-toi encore, Althusser*, «KultuRRévolution» 20 (1988), poi in francese, «Les Temps Modernes» 509, 1988, poi in *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 67-71, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1991, pp. 19-21.

2 I concetti althusseriani, scrive ancora Balibar, «sono sempre già 'autocritici'», nel senso che contengono, «in anticipo», un elemento di «negazione che li mette in pericolo, che fa vacillare il loro senso nel momento stesso in cui pretendono al più grande rigore» (ivi, p. 71, tr. it. cit., p. 21). Parte della critica sostiene una tesi opposta, che nega o tende a non rilevare forme di contraddittorietà, almeno per quanto riguarda gli scritti antecedenti al 1980. Per non fare che un esempio, F.A. Cappelletti arriva ad affermare che «un primo dato che emerge in una ricostruzione del pensiero althusseriano è la sua fondamentale compattezza. Ci troviamo cioè di fronte a un corpo sostanzialmente unitario» (F. A. Cappelletti, *Una teoria per la politica. Althusser nella cultura francese contemporanea*, Pisa, ETS, 1980, p. 9). E di fronte all'evidenza delle numerose autocritiche e autorettifiche che lo stesso Althusser dissemina nei suoi interventi nel corso degli anni '70, e presenti già in *Pour Marx* e nell'edizione italiana di *Lire le Capital*, Cappelletti parla di semplici «aggiustamenti» che non sarebbero altro che «indispensabili correttivi alla sua [della base compatta rappresentata dal corpus di *Pour Marx* e *Lire le Capital*] stabilità» (*ibidem*). Per delle ragioni che sono evidenti nello sviluppo stesso delle argomentazioni qui proposte, è senz'altro più condivisibile la posizione di Balibar, che permette di dare conto tanto degli elementi di contraddittorietà, quanto di alcune problematiche che rimangono centrali anche negli anni '70.

quanto mai sufficientemente messo a tema nella letteratura su Althusser, è questo forse il più sorprendente capovolgimento al quale assistiamo nell'evoluzione del suo pensiero. Obiettivo ultimo di *Lire le Capital* era la definizione di ciò che distingue radicalmente il materialismo storico e il materialismo dialettico da ogni altra teoria, filosofica o scientifica, sulla base dell'assunto di una rottura epistemologica. Negli scritti degli anni '80, il fine dell'indagine di Althusser consiste invece nel tracciare una linea di tendenza materialista in filosofia, che da Epicuro arriva fino ad Heidegger, nella quale Marx rappresenta un momento fondamentale ma non esclusivo. Quello che insomma era il contrappunto polemico negli anni '60, cioè la tendenza a cercare una sorta di materialismo eterno, del quale il marxismo altro non sarebbe che una variante, negli scritti postumi diventa per Althusser il compito stesso della ricerca marxista in filosofia.

È innegabile che ci troviamo di fronte a una paradossale eterogenesi dei fini: partito per definire l'assoluta novità del materialismo storico, Althusser ne ha scoperto infine l'appartenenza a una antichissima corrente sotterranea materialista; ma tale paradosso non può farci dimenticare che già negli anni '60 riconosceva almeno in Spinoza un precursore di Marx, in virtù di una prima elaborazione della categoria di causalità strutturale, che sarebbe abbozzata nello sforzo di dimostrare l'immanenza della sostanza ai modi. Al di là della complessità oggettiva, interna, della definizione di tale categoria, sono almeno due gli ordini di motivi che ne rendono difficoltosa l'analisi. Innanzitutto, nel quadro di una dialettica ambigua di continuità e rottura, tra l'esistenza di una tendenza materialista eterna e l'assoluta irriducibilità del materialismo storico, non è semplice individuarne la funzione specifica nel *Capitale*: la causalità con la quale dobbiamo confrontarci è presente, per Althusser, nel discorso del Marx maturo, ma solo allo stato pratico; non ne abbiamo cioè il concetto ed è nostro compito costruirlo³. Sarebbe necessario dunque verificare se la causalità strutturale, della cui formulazione teorica si è fatto carico Althusser, regga alla prova della lettura del *Capitale*, se dunque agisca davvero nella critica dell'economia politica e in che senso sia il nocciolo della rivoluzione teorica di Marx, considerando il fatto che la sua prima elaborazione la dobbiamo a Spinoza. Essa si rifà così a modelli estranei al marxismo per trovarne però la specificità assoluta, traendo origine espressamente, oltre che da Spinoza, dalla causalità metonimica di J.A. Miller⁴. Veniamo così al secondo ordine

3 Ricordiamo che l'obiettivo ultimo che Althusser si pone in *Lire le Capital* consiste nel «dare a questa esistenza *pratica* della filosofia marxista, che esiste allo stato pratico nella pratica scientifica dell'analisi del modo di produzione capitalistica che è *Il Capitale*, e nella pratica economica e politica della storia del movimento operaio, la sua *forma di esistenza teorica indispensabile* ai suoi bisogni e ai nostri bisogni» (L. Althusser, *Préface: Du « Capital » à la philosophie de Marx*, in L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar, R. Establet, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, nouvelle éd. revue, Paris, Puf, 2008² (1996), p. 28, tr. it. di R. Rinaldi, V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, ed. riveduta e corretta 1976² (1971), p. 33, nuova ed. it., qui utilizzata, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 32).

4 Nel suo *Pouvoir et résistance*, sul quale avremo modo di ritornare, Y. Sato, nel tentativo di mostrare la possibilità della resistenza al potere in Althusser, parte dalla differenza tra causalità strutturale e causalità metonimica, legando quest'ultima a una dialettica «hegelo-lacanianiana», incapace di pensare il «cambiamento strutturale», mentre solo la causalità strutturale rispecchierebbe la posizione propriamente althusseriana. Tale distinzione ha indubbiamente il merito di contribuire a fare finalmente chiarezza sull'estraneità della teoria psicanalitica, nella sua declinazione lacanianiana, alla causalità proposta da Althusser – che ne rappresenta, più che una semplice rielaborazione, una *materializzazione* in senso forte, cambiandone radicalmente senso e funzione. Tuttavia, pur condividendo l'urgenza di slegare il concetto di «assenza della causa» dall'assenza lacanianiana, ho scelto, per delle ragioni che si vedranno più avanti, di prendere sul serio i riferimenti di Althusser a J.-A. Miller, cercando di dare ragione di tale appropriazione e di individuarne la funzione teorica. È in questa prospettiva che ho letto la causalità strutturale e la causalità metonimica come elementi teorici certo differenziabili, ma che nel testo si presentano spesso, come vedremo, uniti e complementari, in vista di una definizione della dialettica proposta da Althusser.

di difficoltà: il ruolo del concetto di assenza, parola chiave che attraversa l'intera produzione althusseriana e che troviamo al cuore della definizione di causalità, concetto il cui senso sembra essere tanto specifico quanto enigmatico. La difficoltà interpretativa si farebbe ancor più evidente se si tentasse di mettere in connessione l'assenza della causa degli scritti degli anni '60 con i concetti di assenza, vuoto e distanza così come si presentano nel materialismo aleatorio. Infatti, la mancanza di rigore teorico, aggravata da uno stile che in più punti cede alla narrazione e alla suggestione, in una parola «l'enfasi retorica»⁵, come la definisce Vittorio Morfino, con la quale Althusser spesso ci presenta il concetto di vuoto, rischia ostacolarci la strada per un'adeguata comprensione della centralità che il vuoto assume nell'elaborazione delle sue proposte più feconde, dai primi interventi al materialismo aleatorio, appiattendolo il suo valore concettuale alla «dimensione fantasmatica della parola», fino al punto che François Matheron arriva a sentenziare che «la presenza del vuoto nell'opera di Althusser non è quella di un concetto»⁶. Colpisce però, continua Matheron, il fatto di «vederlo [il vuoto] regolarmente apparire nel momento in cui Althusser cerca di elaborare i suoi concetti centrali»⁷; anche se non ci è stata consegnata come concetto dotato di una funzione teorica univoca, l'istanza del vuoto può essere nondimeno compresa come «l'indice ricorrente di difficoltà teoriche»⁸. Lo stesso si potrebbe dire dell'istanza dell'assenza, che ci appare come indice principale della difficoltà teorica legata alla possibilità di pensare, in Althusser, il cambiamento strutturale, dunque la successione sia delle formazioni teoriche (lettura sintomale) che delle formazioni sociali (surdeterminazione), quindi legata alla possibilità della dialettica stessa che consente tali successioni (causalità strutturale e metonimica). L'indagine qui condotta verte sull'istanza dell'assenza, prendendo in considerazione principalmente gli scritti fino agli *Elements d'autocritique* (1972), ma, seppur indirettamente, tocca ugualmente i nodi problematici del materialismo aleatorio. Questa continuità risulta comprensibile se teniamo per veri alcuni punti. Innanzitutto, come suggerisce Negri, dopo il 1977 Althusser «continua [...] a sviluppare una lettura sintomale del reale»⁹, una lettura sintomale che può essere «descritta [...] come un'avventura del pieno e del vuoto»¹⁰ – dunque della dialettica che vive del rapporto presenza-assenza (del concetto). Se consideriamo inoltre

5 V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico*, «Quaderni materialisti» 1 (2002).

6 F. Matheron, *La récurrence du vide chez Louis Althusser*, in *Lire Althusser aujourd'hui*, supplément à «Futur antérieur», 1997, p. 25, http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1140 (traduzione mia).

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 A. Negri, *Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*, in *Sur Althusser. Passages*, supplément à «Futur antérieur», Paris, L'Harmattan, 1993, p. 83. Se da un lato non si può che concordare sulla continuità della centralità attribuita alla lettura sintomale, dall'altro si possono avanzare delle riserve sul carattere che tale continuità assume nella interpretazione di Negri. Infatti, più che di continuità, per Negri si tratta di un'espansione della lettura sintomale a tutta la realtà, dai testi agli eventi, un'estensione della lettura sintomale che segnerebbe il passaggio «da una concezione metodologica ed ermeneutica di una teoria frammentata (la lettura sintomale) a una concezione ontologica della crisi come chiave di lettura del processo storico e della potenza in quanto motore di trasformazione del reale» (ivi, p. 84; traduzione mia). Tale interpretazione non tiene conto dell'impossibilità, nel pensiero di Althusser, di separare la metodologia e l'ermeneutica dall'ontologia. Il metodo e l'interpretazione non hanno infatti alcuna autonomia, proprio in virtù di quel nominalismo particolarmente conseguente che Althusser non ha mai abbandonato. Inoltre, come vedremo, sin dagli anni '60 l'essenza della lettura sintomale consisteva in quella stessa causalità che muove la dialettica materialista, la quale non può in nessun modo, per Althusser, essere ridotta a un metodo ermeneutico.

10 F. Matheron, *La récurrence du vide chez Louis Althusser* cit., p. 27 (traduzione mia).

che il vuoto nel materialismo aleatorio ha anche il senso, tra i tanti, di assenza determinata¹¹ («assenza di ostacoli per l'azione»¹²), e dato infine che la ricerca di una causalità materialista attraversa l'intera opera di Althusser – così come l'assenza che ne costituisce in via ipotetica il concetto chiave –, allora fare chiarezza sulla causa assente, negli scritti degli anni '60, può contribuire ad aprire la strada anche per una lettura nuova degli scritti postumi.

Accogliamo così la sfida che sembra lanciarci Derrida, quando scrive che Althusser «resta, in ogni caso, un dialettico. Anche se complica le cose, anche se ha lottato per complicare la dialettica introducendo un principio di surdeterminazione, il motivo dialettico resta dominante nella sua opera»¹³.

Lasciamo per il momento la semplice presenza di qualche enigmatica parola, che sia vuoto, assenza o distanza; solo alla fine verificheremo se tali parole saranno in grado di dirci qualcosa sulla nebulosa categoria di causalità strutturale e metonimica nel suo rapporto con la dialettica.

2. Dialettica e causalità

Abbiamo detto che la causalità strutturale è uno dei punti sui quali Althusser non ha mai ceduto¹⁴, ed è evidente se si accetta la presenza, nell'intera opera, della lettura sintomale, e il legame di quest'ultima con la surdeterminazione, dunque con la dialettica e la causalità strutturale, essendo la surdeterminazione nient'altro che la causalità strutturale stessa¹⁵. Infatti, nel 1972, mentre l'intera costellazione concettuale che reggeva gli interventi degli anni '60 viene sottoposta a critica serrata, ad essere salvata è proprio la causalità strutturale, «qualcosa che è certo 'l'immensa rivoluzione teorica di Marx', ma che si può anche chiamare, con la tradizione marxista, la causalità dialettica *materialista*»¹⁶.

La causalità strutturale sembra coincidere qui senza residui con la differenza specifica della scienza inaugurata da Marx, sembra cioè essere semplicemente un altro nome per ciò che è l'essenza della dialettica materialista, la sua causalità. Ma è pur sempre un altro nome, un nome diverso che sta a indicare non necessariamente un oggetto teorico del tutto differente, ma quantomeno una nuova specificazione concettuale. «C'è necessariamente bisogno di una parola nuova per indicare una precisazione nuova»¹⁷, afferma lo stesso Althusser, e d'altronde il materialismo dialettico, questa nuova filosofia che vive un'esistenza essenzialmente pratica, ricordiamolo ancora, ha bisogno di essere «prodotta» nella sua forma teorica. Nel passo sopra

11 Cfr. F. Raimondi, *L'impensabile politica di Althusser*, in L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, a cura di F. Raimondi, Mimesis, Milano, 2004, pp. 7-34. Raimondi mostra bene come il vuoto cui fa riferimento Althusser non sia da intendere, come vorrebbe Negri, come «assenza di tutte le condizioni di possibilità»; esso è piuttosto «l'occasione, in termini machiavelliani» (ivi, p. 23), un vuoto che rende possibile l'azione.

12 V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser* cit., p. 91.

13 J. Derrida, *Politics and friendship*, in E.A. Kaplan, M. Sprinker (ed.), *The Althusserian legacy*, London - New York, Verso, 1993, p. 206 (traduzione mia).

14 Così come non ha mai ceduto sulla tesi dell'oggettività della conoscenza e sull'esistenza della lotta di classe. Cfr. E. Balibar, *Tais-toi encore, Althusser*, in *Ecrits pour Althusser* cit., p. 78, tr. it. cit., p. 26.

15 Sull'identità di causalità strutturale e surdeterminazione, cfr. Y. Sato, *Pouvoir et résistance* cit., p. 211.

16 L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 55, tr. it. di N. Mazzini, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 23.

17 Id., *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, «La Pensée» 110 (1963), pp. 5-46, poi in *Pour Marx*, Paris, La découverte, 2005³ (Maspero, 1965), nota 48, p. 212, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, nota 2, p. 183, nuova ed. it., qui utilizzata, a cura di M. Turchetto, Milano - Udine, Mimesis, 2008, nota 46, p. 180.

citato, troviamo un'indicazione non solo per l'articolazione problematica tra due espressioni – causalità strutturale e dialettica materialista –, che sembrano riferirsi a una sola categoria, ma anche per il rapporto complesso che questa categoria intrattiene con la «tradizione marxista». Partendo da questa indicazione, cerchiamo precisamente di individuare la chiave di volta della costruzione del concetto materialista di causa, che Marx ha scoperto senza però formularne la teoria, un concetto che quindi non fa parte dell'armamentario teorico della tradizione marxista e che deve necessariamente essere prodotto a partire da altri dispositivi teorici, per mezzo di un *détour* attraverso teorie estranee al marxismo. L'Althusser di *Pour Marx* e *Lire le Capital* ci autorizza quindi a mantenere la classica «dialettica materialista», ma solo a patto di non rinunciare ai concetti nuovi, estranei al testo di Marx, che la causalità strutturale e metonimica mette in gioco.

La domanda che costituisce il nostro orizzonte può essere posta nei seguenti termini: in cosa questa causalità, desunta da Spinoza in quanto strutturale e dalla psicanalisi in quanto metonimica, e che continua nondimeno a dirsi *dialettica* e *materialista*, si differenzia dalla dialettica materialista della tradizione? Ovvero: cosa ha da aggiungere alla dialettica materialista la nozione di causalità strutturale? Da un lato Althusser rivendica l'appartenenza delle sue analisi alla tradizione marxista, dall'altro deve pur dar conto dell'esigenza dell'attribuzione di un *altro nome* a ciò che ritiene essere il nucleo dell'immensa rivoluzione teorica di Marx. In effetti, se aveva «civettato» con una terminologia strutturalista, era per arginare una certa deriva teorica, alla quale si era sempre esposti a causa del vuoto teorico lasciato da Marx, vuoto derivante dalla mancata elaborazione teorica della dialettica e sempre esposto ad essere riempito dall'ideologia. Nel tentativo di costruire filosoficamente quei concetti che Marx aveva lasciato semplicemente agire, Althusser aveva preferito proporre una diversa terminologia (causalità strutturale e metonimica) per indicare il luogo in cui produrre gli strumenti in grado di svelare ed elaborare la vera dialettica che opera invisibile nel *Capitale*, portandola alla visibilità, attraverso la celebre «lettura sintomale». Di questo civettare con lo strutturalismo, legato almeno in parte alle contingenze della lotta ideologica, e quindi da superare, dobbiamo però conservare, leggiamo nell'autocritica, alcune categorie, «ad esempio [la] categoria di 'causa assente'»¹⁸. È a questo punto necessario fare una precisazione.

In un recente studio¹⁹, Y. Sato sostiene che l'evocazione della causa assente, in *Elements d'autocritique*, a proposito della determinazione in ultima istanza, è sintomatica di una svolta che porterà la lotta di classe a occupare il posto dell'istanza economica²⁰: nel definire la determinazione in ultima istanza nella sua relazione con la causa assente, Althusser darebbe inizio ad un processo di abbandono della sua dialettica materialista, che rischia di avvicinarlo alla dialettica «hegelo-lacanian». La causa assente è, in effetti, importata da Lacan, dalla teoria del «phallus» in quanto significante «trascendent(al)e»²¹; non credo, però, che in questo trasferimento concettuale, dalla teoria lacanianiana alla teoria althusseriana, l'elemento teorico conservi necessariamente la stessa funzione che ricopriva nel campo ideologico di origine²². Ciò che

18 Id., *Éléments d'autocritique* cit., p. 56, tr. it. cit., p. 23.

19 Mi riferisco a Y. Sato, *Pouvoir et résistance* cit.; vd. *infra*, nota 4.

20 Cfr. Id., *Pouvoir et résistance* cit., pp. 196-197.

21 Cfr. *ivi*, pp. 155-163.

22 È lo stesso Sato, peraltro, a mostrare come il dispositivo lacanianiano sia radicalmente modificato da Althusser, ma questo sembra valere solo per la teoria dei discorsi, sulla concezione dell'ideologia (cfr. *ivi*, p. 156). Invece, per ciò che concerne la causalità metonimica, Althusser rigetterebbe semplicemente, almeno fino al 1972, la nozione di causa assente a favore della presenza della causa negli effetti della causalità strutturale.

tento di indagare, al contrario, è precisamente la funzione *specificata* che la nozione di causa assente assume nel discorso di Althusser, una funzione irriducibile a quella assegnatale nel discorso, al fondo teleologico, della psicanalisi²³. Ma soprattutto, ritengo che non si possa leggere la relazione tra determinazione in ultima istanza e causa assente come una novità introdotta nel 1972. In realtà, se Sato può intravedere nella causa assente la prefigurazione di una svolta, è a causa di una precisa opzione interpretativa di fondo: leggere la causa assente come una novità di *Elements d'autocritique* è la logica conseguenza del rifiuto di accordare il giusto ruolo alla causalità metonimica in *Lire le Capital*. La causalità metonimica, che Sato legge come radicalmente distinta, se non opposta, alla causalità strutturale²⁴, e di conseguenza estranea al discorso di Althusser, è una categoria importata da un'elaborazione del lacaniano J.A. Miller, fondata sul concetto di assenza della causa. Leggiamo in *L'objet du Capital*:

si può dire che la *Darstellung* è il concetto della presenza della struttura nei suoi effetti, della modificazione degli effetti da parte dell'efficacia della struttura presente nei suoi effetti – o, al contrario, che la *Darstellung* è il concetto dell'efficacia di un'assenza. È in questo secondo senso che Rancière ha utilizzato il concetto *decisivo*, elaborato con profondità da Miller [...] di «causalità metonimica». Credo che, inteso come il concetto dell'efficacia di una causa assente, questo concetto è mirabilmente utile per designare l'assenza in persona della struttura negli effetti considerati nella prospettiva radente della loro esistenza. Ma bisogna insistere sull'altro aspetto del fenomeno, che è quello della presenza, dell'immanenza della causa nei suoi effetti, detto altrimenti dell'esistenza della struttura nei suoi effetti²⁵.

Questo passaggio, senza dubbio ambiguo, peraltro soppresso nella seconda edizione francese di *Lire le Capital*, va associato al passaggio, dello stesso saggio, in cui Althusser sostiene che «la causalità strutturale in quanto tale» è pensata da Marx nella figura della *Darstellung*, il termine «più prossimo al concetto preso di mira da Marx, quando vuol designare, nello stesso tempo, l'assenza e la presenza, cioè l'esistenza della struttura nei suoi effetti»²⁶. Ciò che sfugge a Sato è precisamente quel «nello stesso tempo», cioè lo sforzo di tenere insieme la causalità strutturale e la causalità metonimica come due aspetti della *Darstellung* e di pensare la presenza e l'assenza in un rapporto dialettico. Non basta dunque dimostrare che il concetto psicanalitico di assenza è estraneo alla causalità strutturale; è necessario, al contempo, cercare di comprendere cosa ne è, del concetto di assenza, nel discorso althusseriano.

Torniamo ora agli *Elements d'autocritique*, al passaggio in cui la causa assente viene riproposta, riferita direttamente alla causalità strutturale, e definita «causa», ma in senso dialettico»²⁷. La scelta di utilizzare un linguaggio estraneo alla tradizione marxista, un linguaggio che però si vuole, nella sostanza, identico alla verità della tradizione stessa, è almeno in parte legato alle strategie che si adottano nella battaglia ideologica e che quindi non sempre sono teoricamente rigorose; ma allo stesso tempo questa scelta ci rivela un'esigenza più profonda, di riempire cioè,

23 D'altronde, che una nozione cambi radicalmente di segno se trasferita in un nuovo campo teorico è perfettamente in linea con la tesi althusseriana del primato della struttura sugli elementi.

24 D'altra parte, tale distinzione può essere feconda, in quanto ci costringe a problematizzare il rapporto tra l'assenza in Lacan e in Althusser. F. A. Cappelletti, ad esempio, che sostiene una tesi diametralmente opposta, identificando senza residui causalità metonimica e causalità strutturale, non arriva forse a dare adeguatamente conto dello scarto tra la causalità lacaniana e quella althusseriana (cfr. F.A. Cappelletti, *Una teoria per la politica. Althusser nella cultura francese contemporanea* cit., pp. 218-222).

25 L. Althusser, *L'objet du 'Capital'*, in *Lire le Capital* rééd. cit., p. 646, nuova ed. it. cit., tr. di F. Raimondi, p. 270 (corsivo mio).

26 Ivi, p. 405, tr. it. cit., p. 258 (corsivo mio).

27 Id., *Elements d'autocritique* cit., p. 57n, tr. it. cit., p. 24n.

filosoficamente, il vuoto teorico lasciato da Marx, con i concetti emersi dalla lettura sintomale del *Capitale*. Tali concetti, per quanto presenti nella forma dell'invisibilità nelle opere del marxismo, sono in parte stati elaborati al di fuori del marxismo e vanno senza dubbio ripensati anche all'interno dei testi in cui sono nati, ma senza dimenticare che ciò che ci interessa è studiarne il funzionamento all'interno dei testi di cui ci stiamo occupando direttamente. È questo il caso della causa assente, che rappresenterebbe per Althusser il vero motore della dialettica materialista, ma che J.A. Miller aveva elaborato come concetto chiave della *sua* causalità metonimica per andare in tutt'altra direzione, come lo stesso Sato mostra bene²⁸.

Possiamo a questo punto intravedere il cuore della questione: è in gioco la possibilità stessa della dialettica, alla quale Althusser vorrebbe sottrarre la negazione come motore, introducendo il concetto, per ora assai vago, di assenza. Ci troviamo così di fronte a un rifiuto del negativo che ci apre a un pensiero tradizionalmente a-dialettico. E invece – e qui sta il punto più problematico – proprio nel momento in cui sembra rompere con il cuore stesso di ogni dialettica (il negativo, appunto), Althusser rivendica l'espressione «dialettica materialista» come del tutto equivalente alla propria causalità strutturale e metonimica. Ma che senso ha parlare di dialettica a partire dal rifiuto della negazione? Su quali basi teoriche Althusser lascia intendere che la causalità strutturale altro non è che la vera dialettica che muove il *Capitale*? La risposta a queste domande va cercata nel concetto di assenza, poiché, come abbiamo visto, è lì che sembra risiedere la sola differenza specifica con la dialettica marxista così come è stata tradizionalmente pensata. La mia ipotesi è che la categoria di causa assente sostituisca la negazione, prendendone il posto e assumendone il ruolo nel processo dialettico, e la nostra attenzione dovrà essere rivolta a rilevare se e in quali limiti, in questo spostamento, avvenga una mutazione del senso del negativo e della dialettica stessa. Se ci fermiamo al parallelo con la causalità spinoziana, limitandoci in sostanza ad affermare che la pratica economica è presente nelle pratiche sociali allo stesso modo in cui la *Natura naturans* è immanente alla *Natura naturata*, rischiamo di lasciare nell'ombra il potenziale dinamico che Althusser cerca di introdurre nella propria causalità attraverso l'assenza come forma che renda conto del cambiamento strutturale; non solo, dunque dell'articolazione sincronica, ma anche del movimento diacronico – nello sforzo, beninteso, di superare la coppia concettuale diacronia/sincronia. La difficoltà è, allo stesso tempo, la necessità di procedere in questa analisi è legata anche alla frammentarietà e alla mancanza di rigore teorico con la quale Althusser introduce il concetto di assenza. Inoltre, dobbiamo tener presente che è lo stesso Althusser a compiere un percorso contraddittorio: se da un lato egli conserva la categoria di causalità strutturale e metonimica, dall'altro, nel corso degli anni, slega sempre più il materialismo dalla dialettica, fino a definire, nel 1986, il materialismo dialettico un «orrore»²⁹, e nella sua autobiografia arriva a sostenere di aver soppresso il carattere apologetico della dialettica, per finire col sopprimere la dialettica stessa³⁰. Dobbiamo dunque considerare, nel tentativo di svelare l'arcano di una terminologia contraddittoria, anche la possibilità che non si tratti

28 È l'impianto stesso della teoria lacaniana, la sua circolarità, che renderebbe impossibile pensare il cambiamento strutturale, l'insorgenza di una nuova struttura. Cfr. Y. Sato, *Pouvoir et résistance* cit., p. 161.

29 Il filosofo materialista deve avere come punto di riferimento non «le matérialiste dialectique, cette horreur», ma «le matérialiste aléatoire» (L. Althusser, *Portrait du philosophe matérialiste*, in Id., *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994, t. I, p. 596, tr. it. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo in *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Mimesis, 2006, p. 118).

30 Cfr. Id., *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/Imec, 1992, p. 254, tr. it. di F. Bruno, Parma, Guanda, 1992, p. 233. Per un'analisi delle variazioni delle posizioni di Althusser sulla dialettica, vd. Y. Vargas, *L'horreur dialectique (description d'un itinéraire)*, in J.-C. Bourdin (coord.), *Althusser: une lecture de Marx*, Paris, Puf, 2008, pp. 147-192.

d'altro che di un errore teorico, derivante da un'opzione politica, che aveva portato Althusser a chiamare la propria causalità *dialettica* proprio mentre abbandonava il materialismo dialettico.

A partire da una definizione contenuta nell'autocritica del '72 (ma pubblicata nel '74), cercheremo di fare chiarezza su ciò che viene presentato in una forma quantomeno nebulosa; vedremo anche come questo scritto, lungi dall'adottare la nozione psicanalitica di assenza, sia un esempio dello sforzo teorico di fondere tale nozione con il materialismo storico e dialettico, e come tenda semmai a *materializzare*³¹ il «significante trascendent(al)e» di Lacan.

La categoria di «causa assente», leggiamo in *Elements d'autocritique*, è da intendere in tre sensi: politico, scientifico, filosofico.

Per quanto riguarda il senso politico, non ci viene fornito che un esempio, con un riferimento alla «difficoltà di 'mettere le mani' su 'la' causa di ciò che è stato chiamato dagli uni 'lo stalinismo' e dagli altri 'il culto della personalità'. Gli effetti erano certo presenti, la causa assente»³². Dal punto di vista politico, dunque, sembra che si debba intendere in un senso debole: la causa è assente nel senso che non ne conosciamo che gli effetti. Un'assenza che sta apparentemente per un semplice limite gnoseologico, peraltro superabile con un'adeguata analisi storica: sappiamo che, in questo caso, la causa assente dello stalinismo è una certa concezione del materialismo dialettico³³.

È nell'analisi del senso scientifico che il discorso assume dei contorni più precisi, facendo luce sull'inafferabilità della causa. Punto di partenza è nuovamente l'esempio dello stalinismo e del culto della personalità: la deviazione staliniana, che sembra essere la causa di questi effetti, rimanda a sua volta ad altre cause, essendo «solo un nodo nella dialettica della lotta di classe [...], un momento della storia del Movimento operaio internazionale entro le lotte di classe mondiali nello stadio imperialista del capitalismo»³⁴. Queste cause a loro volta rimandano alla determinazione in ultima istanza, classicamente alla contraddizione tra i rapporti di produzione e le forze produttive. La contraddizione determinante in ultima istanza è *causa* in senso forte e solo la scienza è in grado di produrla come concetto. È qui che entra in gioco l'assenza, che altro non è, in questo passaggio, che la forma nella quale la causa esiste nei suoi effetti. La scienza può individuarla, ma non può

«mettere le mani» su questa contraddizione «in ultima istanza», come su *la* causa. Non si può afferrarla ed avere presa su di essa se non nelle forme della lotta di classe, che è, in senso forte, la sua esistenza *storica*³⁵.

Abbiamo dunque da un lato una causa, individuata dalla scienza. Dall'altro il suo effetto, che ne costituisce la forma di esistenza. Questa distinzione si dà solo nel concetto, nel discorso scientifico, poiché tra la causa, la struttura e gli effetti c'è un particolare rapporto di immanenza; in altri termini, possiamo risalire alla causa ma non possiamo afferrarla, poiché viviamo storicamente negli effetti (la lotta di classe) e non nelle cause (la contraddizione principale).

31 Riprendo l'espressione da Y. Sato, *Pouvoir et résistance* (cit., pp. 168 sgg.), dove si sostiene che Althusser materializza la teoria psicanalitica di Lacan, con l'eccezione di alcuni luoghi, come per l'appunto gli *Elements d'autocritique*.

32 L. Althusser, *Eléments d'autocritique* cit., p. 56, tr. it. cit., p. 23.

33 «La strategia politica di Stalin e tutta la tragedia dello stalinismo sono state, in parte, causate dal 'materialismo dialettico'» (Id., *Philosophie et marxisme – Entretiens avec Fernanda Navarro* (1984-1987), in *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 31, tr. it. a di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2001, p. 41).

34 Id., *Eléments d'autocritique* cit., p. 56, tr. it. cit., pp. 23-24.

35 Ivi, p. 56, tr. it. cit. p. 24.

Dire che «la causa è assente» significa dunque, nel materialismo storico, che la «contraddizione in ultima istanza» non è *mai presente di persona* sulla scena della storia («l'ora della determinazione in ultima istanza non suona mai») e che non si può aver presa su di essa direttamente, come su di una «persona presente»³⁶.

Ci troviamo allo stesso livello della prospettiva storica, dove l'assenza sembra non avere alcun ruolo determinante. Le tesi che fin qui l'assenza sembra chiamata a sostenere erano infatti già state esposte negli anni '60, senza utilizzare il concetto di causa assente: mi riferisco in particolare all'inafferrabilità dell'oggetto concreto e alla teoria della congiuntura. Seguendo infatti l'argomentazione sviluppata in *Lire le Capital*, l'impossibilità per il pensiero di appropriarsi della causa dipende dalla natura stessa del processo di conoscenza, che è *produzione* e non *astrazione*; tale asserzione si fonda sulla distinzione tra oggetto reale e oggetto di conoscenza: parlare di afferrabilità dell'oggetto ha senso solo all'interno di un'ideologia empirista, la quale, nella sua declinazione idealista, crede che l'essenza (la causa) sia contenuta in ogni fenomeno (effetto), mentre nella sua versione empirista in senso stretto crede di poter *estrarre* dall'oggetto reale l'essenza di cui si approprierebbe con il pensiero³⁷. Come si vede, l'argomentazione regge e apparentemente non ha alcun bisogno di ricorrere agli strumenti teorici messi in campo dalla causa assente.

Ponendo poi l'accento sull'impossibilità di semplificare in un senso meccanicistico la determinazione in ultima istanza, Althusser ci riporta alla celebre tesi della surdeterminazione. Si legge in *Contradiction et surdétermination*: la

surdeterminazione diventa inevitabile e pensabile non appena si riconosce l'esistenza reale, in gran parte specifica e autonoma, irriducibile a puro *fenomeno*, delle forme della sovrastruttura e della congiuntura nazionale e internazionale. Bisogna allora andare avanti e dire che questa surdeterminazione non dipende da situazioni apparentemente straordinarie e aberranti della storia ma è *universale*; che mai la dialettica opera *allo stato puro* [...]. L'ora solitaria dell'ultima istanza non suona mai, né al primo momento né all'ultimo³⁸.

Anche qui, l'argomentazione sembra non avere alcun bisogno delle categorie di J.-A. Miller né di Spinoza, poiché si fonda sul concetto di «tutto strutturato a dominante», cioè su una «*nuova concezione* dei rapporti tra le *istanze determinanti* nel complesso struttura-sovrastruttura che costituisce l'essenza di ogni formazione sociale»³⁹. È così che abbiamo «da una parte *la determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia)*, dall'altra *la relativa autonomia delle sovrastrutture e la loro efficacia specifica*»⁴⁰. Ma ciò che ci interessa qui è vedere come si definisce la dialettica, quando non viene sorretta dal concetto di assenza, come nel seguente passaggio di *Sur la dialectique matérialiste*:

36 *Ibidem*.

37 Cfr. Id., *Du 'Capital' à la philosophie de Marx* cit., p. 32 sgg., tr. it. cit., p. 34 sgg. «Tutto il processo empirista della conoscenza risiede in effetti nella nell'operazione del soggetto denominata *astrazione*. Conoscere significa astrarre dall'oggetto reale la sua essenza [...]. L'astrazione empirista, che estrae dall'oggetto *reale* dato la sua essenza, è un'astrazione *reale* [...]. L'essenza è astratta dagli oggetti reali nel senso reale di un' *estrazione*, come si può dire che l'oro è *estratto* dalla ganga», (ivi, p. 33, tr. it. cit., p. 35).

38 Id., *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)*, in «La Pensée» 106 (1962), pp. 3-22, poi in *Pour Marx* cit., p. 113, tr. it. cit., p. 93, nuova ed. it. cit., p. 104.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

Questo riflettersi delle condizioni di esistenza della contraddizione nel suo interno stesso, questo riflettersi della struttura articolata a dominante, che costituisce l'unità del tutto complesso, all'interno di ogni contraddizione, è il connotato più profondo della dialettica marxista, quello che ho tentato di cogliere con il concetto di «surdeterminazione». [...] Non è un concetto empirico, semplice constatazione di ciò che esiste... Al contrario è un concetto teorico, fondato sull'essenza stessa dell'oggetto: il tutto complesso sempre-già-dato⁴¹.

Non c'è traccia di *assenza*. La surdeterminazione, così come l'inafferrabilità della causa, fin qui, sembrano articolarsi senza ricorrere alla causalità metonimica. Ma è proprio il modo particolare in cui Althusser affronta l'analisi della dialettica che ci porta al punto in cui l'assenza diventa determinante. L'ultimo passaggio del senso scientifico che, nell'autocritica, si attribuisce alla causa assente suona così: «Essa è 'causa', ma in senso dialettico, poiché determina quale sia, sulla scena della lotta di classe, 'il nodo' ['le maillon décisif'] su cui aver presa»⁴². Ci avviciniamo così alla definizione della dialettica intesa nel senso della causalità metonimica. La dialettica è, a questo livello, l'attributo della causa che agisce a distanza – non però nel senso dell'esteriorità – e determina in questo modo la propria forma di esistenza storica. In quanto dialettica, la causa è assente, vale a dire che è la dialettica che *crea* l'assenza. Le precedenti definizioni della causalità potevano fare a meno della assenza in quanto si muovevano su piani differenti, politico e scientifico, mentre ora Althusser assume fino in fondo la tesi dell'estraneità tra processo di conoscenza e processo reale, tesi che porta coerentemente a considerare la dialettica dal punto di vista della produzione di conoscenze e non come strumento mimetico della realtà (ideologia empirista). Il piano politico e quello scientifico sono sviluppati, nei passaggi che abbiamo preso in considerazione, a partire da un livello inferiore di analisi, che non presuppone una concezione della conoscenza come *produzione* di concetti; l'analisi, a questo livello, rimane nell'orizzonte empirista che permette il passaggio indebito dall'ordine del pensiero all'ordine del reale: a partire dagli effetti (reali) non si può risalire alla causa come oggetto reale. E invece la dialettica materialista, che in *Pour Marx* coincide con la Teoria⁴³, è il motore del processo di produzione dell'oggetto della conoscenza, il quale «accade tutt'intero nella conoscenza»⁴⁴. È qui che va cercato il senso più profondo della tesi per cui il nominalismo è il «materialismo in persona», tesi che è già contenuta nelle pagine che aprono *Lire le Capital* e che attraversa tutta l'opera di Althusser. Dietro l'opzione nominalistica, che può sembrare una semplice riproposizione di un dibattito sterile⁴⁵, si cela una concezione, tutt'altro che scontata,

41 Id., *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, in *Pour Marx* cit., pp. 212-213, tr. it. cit., p. 183, nuova ed. it. cit., pp. 180-181.

42 Id., *Elements d'autocritique* cit., p. 57, tr. it. cit., p. 24.

43 «Appunto per questo [le pratiche teoriche che devono ancora essere elaborate] hanno bisogno della Teoria, ossia della dialettica materialista, come del solo metodo che possa anticipare la loro pratica teorica delineandone le condizioni formali», Id., *Sur la dialectique matérialiste*, in *Pour Marx* cit., p. 170, tr. it. cit., p. 148, nuova ed. it. cit. p. 149 (corsivo mio).

44 Id., *Du 'Capital' à la philosophie de Marx*, in *Lire le Capital* cit., p. 41, tr. it. cit., p. 40.

45 Dopo aver insistito, sulla scorta principalmente dell'Introduzione del '57, sulla distinzione tra ordine del reale e ordine del pensiero (cfr. *ivi*, p. 40, tr. it. pp. 39-40), Althusser riconduce sempre più tale tesi al nominalismo, fino a identificare senz'altro, negli scritti degli anni '80, il nominalismo con il materialismo. Marx, scrive Althusser, sostiene che «il nominalismo è la 'via maestra' verso il materialismo» (L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes» 18 (1993), pp. 71-119, tr. it. in *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 90; cfr. anche Id., *L'avenir dure longtemps* cit., p. 249, tr. it. cit., p. 229). Il passo al quale si riferisce è probabilmente il seguente: «Il nominalismo si trova come un elemento centrale nei materialisti inglesi; esso è in generale la prima espressione del materialismo» (K. Marx – F. Engels, *Die heilige Familie*, in MEW, Band 2, p. 135; tr. it. a cura di A. Scarponi, in *MEOC*, vol. IV, p. 142). Ma Althusser va oltre e sostiene che il nominalismo non è «tanto la via maestra verso il materialismo, ma il solo materialismo

della dialettica come produzione di oggetti di conoscenza e della loro relazione in un campo problematico. Non è un caso se, al centro delle riflessioni di *Sur la dialectique matérialiste*, troviamo proprio la descrizione del processo di conoscenza come produzione, attraverso tre momenti dialettici (le tre Generalità)⁴⁶.

A confermare il fatto che la concezione della dialettica è inseparabile dalla teoria della conoscenza come produzione, abbiamo il passaggio successivo dell'autocritica, che analizza il senso filosofico della causa assente.

È vero che la dialettica è la tesi della causa assente, da intendersi però ben altrimenti che nella pretesa risonanza strutturalista del termine. La dialettica *rende assente la causa* regnante, poiché cancella, fa eclissare e «supera» la categoria meccanicista, prehegeliana, di causa, concepita come la palla da biliardo in persona, che si può afferrare, una volta identificata la causa con la sostanza, con il soggetto, ecc.⁴⁷.

Innanzitutto emerge qui quello che è il senso più profondo dell'assenza della causa: l'efficacia della causa assente ci indica il rifiuto del concetto di sostanza ed esprime, come vedremo, la processualità dell'azione causale strutturante⁴⁸. Ritorna inoltre il tema dell'afferrabilità, ma questa volta si pone in un diverso orizzonte, poiché la causa è assente, nel senso di inafferrabile, non in quanto realmente assente nell'effetto reale, e neanche per un limite dell'intelletto al quale sarebbe interdetto l'accesso alla determinazione ultima. La causa è piuttosto, a questo livello, *resa assente* dalla dialettica: è la dialettica, in quanto produzione di conoscenze, a produrre l'assenza della causa, vale a dire ad annullare la meccanicità del rapporto causale. «La dialettica rende assente la causalità meccanicista, *presentando* la tesi d'una ben diversa causalità»⁴⁹.

concepibile al mondo» (L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, tr. it. cit., p. 90). Un nominalismo materialista, «fattuale», si ritrova anche in Spinoza «nella celebre distinzione, interna a ogni concetto, tra l'*ideatum* e l'*idea*, tra la cosa e il suo concetto, tra il cane che abbaia e il concetto di cane che non abbaia, tra il cerchio che è rotondo e l'idea di cerchio che non è rotonda» (ivi, pp. 90-91). D'altronde questi temi, in particolare la distinzione tra processo reale e processo di conoscenza pensata come nominalismo, sono presenti già in *Est-il simple d'être marxistes en philosophie?*, del 1975: la distinzione tra oggetto reale e oggetto di conoscenza «una volta di più si trova evidentemente in Spinoza, le cui parole vengono subito alla memoria: l'idea di cerchio non è un cerchio, il concetto di cane non abbaia; in breve, non bisogna confondere il reale con il suo concetto». Fin qui appare in perfetta sintonia con la posizione assunta nei testi del periodo successivo, ma a seguire leggiamo un'affermazione che sembra sintomatica della prudenza che Althusser aveva ancora nell'avventurarsi in territori distanti da una certa tradizione marxista: «Certamente questa necessaria distinzione, se non è solidamente costruita, può portare al nominalismo e perfino all'idealismo. Si reputa generalmente che Spinoza abbia ceduto al nominalismo. In ogni caso, egli ha pensato a difendersi dall'idealismo, con la teoria di una sostanza dagli attributi infiniti, e con il parallelismo degli attributi di estensione e pensiero» (L. Althusser, *Est-il simple d'être marxistes en philosophie?* (*Soutenance d'Amiens*), «La Pensée» 183 (1975), pp. 3-31, poi in *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976, pp. 156-157, tr. it. di C. Mancina in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 155-156). Nell'intervista-saggio concessa a F. Navarro (1984-1987), pubblicata in Messico nel 1988, Althusser abbandona ogni remora nei confronti della tradizione marxista e dice che «la tesi fondamentale del nominalismo» è che «esistono soltanto casi, individui singolari, totalmente distinti gli uni dagli altri», arrivando a sostenere che questo nominalismo «non è solamente l'anticamera, ma il materialismo in persona» (Id., *Sur la philosophie* cit., p. 47, tr. it. cit., p. 52).

46 Cfr. Id., *Sur la dialectique matérialiste*, in *Pour Marx* cit., pp. 186-198, tr. it. cit., pp. 161-170, nuova ed. it. cit., pp. 160-169.

47 Id., *Elements d'autocritique* cit., p. 57, tr. it. cit., p. 24.

48 Cfr. E. Balibar, *Tais-tois encore, Althusser*, in *Ecrits pour Althusser* cit., pp. 80-81, tr. it. cit., pp. 27-28.

49 L. Althusser, *Elements d'autocritique* cit., p. 57, tr. it. cit., p. 24.

Ma era necessario introdurre la causa assente per smontare la causalità transitiva di origine cartesiana? Il potenziale critico di questa «ben diversa causalità» in effetti va oltre; il vero bersaglio è altrove e per trovarlo dobbiamo rivolgerci ancora a *Lire le Capital*:

Siamo obbligati a rinunciare a ogni teleologia della ragione e a concepire i rapporti storici di un risultato rispetto alle sue condizioni come un *rapporto di produzione e non di espressione*, dunque ciò che potremmo chiamare [...] *la necessità della contingenza*. [...] dobbiamo penetrare la logica [...] che conduce a questa produzione, cioè la logica delle condizioni della produzione delle conoscenze⁵⁰.

È principalmente la causalità espressiva, e non semplicemente il meccanicismo, ciò che la teoria della causa intende mettere in crisi. Infatti, «la filosofia classica (il Teorico esistente) disponeva [...] di due sistemi di concetti per pensare l'efficacia. Il sistema meccanicistico d'origine cartesiana, che riduceva la causalità a un'efficacia *transitiva* e analitica: esso non poteva pervenire, se non al prezzo di straordinarie distorsioni (come si vede nella 'psicologia' o nella biologia di Descartes), a pensare l'efficacia di un tutto sui suoi elementi. Si disponeva, tuttavia, di un secondo sistema, concepito precisamente per render conto dell'efficacia di un tutto sui suoi elementi: il concetto leibniziano di *espressione*. È questo modello che domina tutto il pensiero di Hegel»⁵¹. Ancora una volta, ci troviamo di fronte a una critica che apparentemente non ha bisogno della causa assente: anche qui, l'argomentazione di Althusser sembra procedere sulla base di una totalità intesa nel senso specifico di «tutto strutturato a dominante». È vero che la causalità metonimica è presentata come «una forma di causalità strutturale»⁵², ma, dato che il legame tra struttura e assenza è ancora tutto da dimostrare, tale definizione risulta assolutamente assertoria.

3. Causalità e struttura

Al punto in cui siamo, che l'assenza coincida con il cuore della dialettica rimane solo una dichiarazione, ma sappiamo che la casualità che essa sorregge è strettamente legata al modo in cui si concepisce la totalità. Infatti, la causalità espressiva, leggiamo in *Lire le Capital*,

presuppone, nel suo principio, che il tutto, di cui si fa questione, sia riducibile a un principio di interiorità unico, cioè a un' *essenza interna*, di cui gli elementi del tutto non sono che forme d'espressione fenomeniche, dato che il principio interno dell'essenza è presente in ciascun punto del tutto, di modo che in ogni istante si possa scrivere l'equazione, immediatamente adeguata: *tale elemento* (economico, politico, giuridico, letterario, religioso ecc. in Hegel) = *l'essenza interiore del tutto*. Si aveva così un modello che permetteva di pensare l'efficacia del tutto su ciascuno dei suoi elementi, ma questa categoria essenza interiore/fenomeno esteriore, per essere in ogni luogo e in ogni istante applicabile a ciascuno dei fenomeni rilevanti della totalità in questione, *presupponeva una certa natura del tutto, precisamente la natura di un tutto «spirituale», nel quale ogni elemento è espressivo della totalità intera, come «pars totalis»*. In altri termini, si aveva in Leibniz e in Hegel una categoria dell'efficacia del tutto sui suoi elementi o sulle sue parti, ma alla condizione assoluta che il tutto non fosse una struttura⁵³.

50 Id., *Du 'Capital' à la philosophie de Marx*, in *Lire le Capital* cit., p. 46, tr. it. cit., p. 43 (corsivo mio).

51 Id., *L'objet du 'Capital'*, in *Lire le Capital* cit., p. 402, tr. it. cit., pp. 256-257.

52 Ivi, p. 405, tr. it. cit., p. 258.

53 Ivi, p. 403, tr. it. cit., p. 257.

La causalità espressiva, lo vediamo, viene smontata senza il ricorso alla causa assente: il tutto sembra risolversi in un tipo particolare di struttura; d'altronde, già in *Montesquieu. La politique et l'histoire*, (1959), quindi molto prima dell'incontro con le analisi di J.-A. Miller, nella critica alla totalità hegeliana Althusser utilizza gli stessi termini per descrivere il tipo di causalità che Cassirer, in *Philosophie der Aufklärung*, rileva in Montesquieu e che costituisce l'oggetto della sua polemica. Se infatti Althusser riconosce un certo legame tra la dialettica interna alla totalità hegeliana e il rapporto tra gli elementi nell'unità principio-natura nello Stato, allo stesso tempo sostiene che nell'*Esprit des Lois* sono messi in campo i concetti adeguati per pensare il tutto come strutturato, facendo così di Montesquieu un precursore della tesi marxiana della determinazione in ultima istanza e insieme della causalità strutturale. Ciò che Althusser contesta a Cassirer è di aver escluso che in Montesquieu si possa trovare l'idea di un tutto strutturato a dominante. Egli rinuncia, sostiene Althusser, all'idea che «un elemento possa prevalere sugli altri»⁵⁴, che possa cioè esistere «un motore della storia». Nell'*Esprit des Lois* ci troveremmo, per Cassirer,

in una *totalità circolare espressiva*, nella quale ogni parte è come il tutto: *pars totalis*. E il movimento di tale sfera che pensiamo mossa da una causa non sarebbe che un dislocarsi su se stessa. In una palla che rotola ogni punto della sfera passa in effetti dal basso in alto per poi tornare in basso e così all'infinito. Non c'è alto o basso in una sfera, che sta tutta in ciascuno dei suoi punti⁵⁵.

Sono ancora gli stessi termini di *Lire le Capital* che Althusser utilizza per descrivere il tutto hegeliano che è «un 'tutto spirituale', nel senso leibniziano di un tutto in cui tutte le parti cospirano tra loro e, dunque, ogni parte è *pars totalis*»⁵⁶; una totalità sociale che consente una sezione d'essenza «nella quale tutti gli elementi del tutto sono dati in una compresenza, che è essa stessa la presenza immediata della loro essenza, divenuta così immediatamente leggibile in essi»⁵⁷. Sappiamo che questa totalità non permette di pensare *l'efficacia della struttura sugli elementi*, poiché ci troviamo in un tutto indifferenziato, dove ogni istanza è *espressione inefficace* dello stesso principio:

il tutto marxiano si distingue senza confusione possibile dal tutto hegeliano; è un tutto la cui unità è costituita da un certo tipo di *complessità*, l'unità di un *tutto strutturato*, che implica ciò che potremmo chiamare livelli o istanze distinti e «relativamente autonomi», che coesistono in questa unità strutturale complessa, articolandosi gli uni sugli altri secondo i modi di determinazione specifici fissati, in ultima istanza, dal livello o istanza dell'economia⁵⁸.

Per rendere il concetto di *istanza* bisogna abbandonare la figura della sfera, nella quale è impossibile pensare la determinazione in ultima istanza, e costruire i livelli della struttura sociale all'interno del dispositivo di una Topica. Alla metafora della sfera, che ritorna come bersaglio critico in *Elements d'autocritique*, va sostituita la «celebre metafora dell'edificio, nella quale, per pensare la realtà di una formazione sociale, Marx *appronta* una struttura [...] e sopra di essa una sovrastruttura»⁵⁹. Solo se si pensa nella figura della Topica, vale a dire solo *localizzando* i

54 Id., *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, 2008⁴ (1959), p. 54, tr. it. di A. Burgio, Roma, Manifestolibri, 1995, p. 88.

55 Ivi, p. 54, tr. it., p. 89.

56 Id., *L'objet du 'Capital'*, in *Lire le Capital* cit., p. 279, tr. it. cit., p. 184.

57 Ivi, p. 277, tr. it., p. 183.

58 Ivi, pp. 280-281, tr. it., p. 185.

59 Id., *Elements d'autocritique* cit., p. 77, tr. it. cit., p. 33.

fenomeni, è possibile dare l'autonomia relativa e l'efficacia specifica alle istanze del tutto – per quanto la topica rimanga solo descrittiva, e sia dunque destinata ad essere abbandonata. Si capisce perché «mai Hegel propone distinzioni topiche: giacché, per non riportare che un esempio, egli parla del diritto astratto, il diritto soggettivo (la moralità) e di diritto oggettivo (la famiglia, la società civile, lo Stato); e ne parla come di altrettante *sfere*»⁶⁰. La sfera è inutilizzabile per pensare l'efficacia di una struttura sugli elementi perché nella sfera lo spazio è omogeneo e non permette di localizzare livelli distinti e dotati di efficacia propria. Infatti Hegel «non parla mai di sfere se non per definirle 'sfere di sfere', mai di circoli se non per definirli 'circoli di circoli': egli avanza distinzioni topiche solo per sospenderle, per cancellarle e superarle (*Aufhebung*)»⁶¹. Ciò che distingue la totalità dal tutto strutturato è dunque la *relativa* autonomia dei livelli, condizione di possibilità della *determinazione in ultima istanza*, che esprime, nella lettura di Althusser, «l'autentica intenzione di Montesquieu»⁶², per il quale esiste «un termine determinante: il principio»⁶³. Contro l'interpretazione di Cassirer, Althusser afferma che, accanto a una causalità classica, pensata nella totalità espressiva, c'è in Montesquieu anche un primo abbozzo di causalità strutturale che sola permette di affermare che «la forza dei principi travolge tutto»⁶⁴. Nell'«unità indivisa natura-principio»⁶⁵ «l'elemento decisivo della coppia»⁶⁶ è il principio, poiché nel Libro ottavo dell'*Esprit des Lois*, continua Althusser, «si scopre che in ultima istanza è il principio a governare la natura e a conferirle il suo senso»⁶⁷.

È evidente allora che, anche nel *Montesquieu*, la ricerca del tipo di casualità che dia conto dell'ultima istanza ma anche dell'efficacia specifica degli elementi, quindi la ricerca di una dialettica materialista, passa attraverso l'analisi del concetto di *struttura* e della sua articolazione interna, cioè della sua *strutturazione*. Ed è proprio interrogando tale articolazione *strutturante* che dobbiamo cercare la necessità dell'assenza: in che modo agisce la determinazione in ultima istanza e come si concilia con la causalità che andiamo definendo? Essa, in quanto è *la causa*, agisce a distanza – ma non come trascendenza – e al contempo è interna – ma non come essenza. È a questo livello dell'analisi, per fare chiarezza su questo punto cruciale, che dobbiamo fare riferimento a J.-A. Miller. Nello scarto tra la «struttura strutturante» e la «struttura strutturata», le quali compongono la struttura, si muove la dialettica che determina la trasformazione della struttura. È infatti l'*attività strutturante* che determina il cambiamento degli elementi e dunque la *struttura strutturata*, provocando una «distorsione generale che colpisce l'insieme dell'eco-

60 Ivi, p. 78, tr. it.cit., pp. 33-34.

61 *Ibidem*.

62 Id., *Montesquieu. La politique et l'histoire* cit., p. 53, tr. it. cit., p. 88.

63 *Ibidem*.

64 Ivi, p. 54, tr. it.cit., p. 89.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 55, tr. it.cit., p. 89. Nel commentare questo passo, F. Markovits-Pessel rileva un misconoscimento del reale pensiero di Montesquieu. Questa gerarchia di istanze «senza dubbio ostacola la comprensione di un insieme di fattori. Si vede in questa pagina Althusser orientarsi verso una determinazione del momento decisivo, mancando la polemica propria di Montesquieu, che è proprio la critica del momento decisivo» (F. Markovits-Pessel, *Althusser et Montesquieu. L'histoire comme philosophie expérimentale*, in P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*, Paris, Puf, 1997, p. 54; traduzione mia). Va da sé che non ci interessa qui verificare se Althusser abbia tradito o meno il pensiero di Montesquieu, ma se anche ci fosse un reale travisamento dell'impianto concettuale dell'*Esprit des lois*, le tesi di Althusser acquisterebbero ancora più interesse per chi voglia comprendere l'esigenza teorica più profonda che muove le sue ricerche sin da questo primo libro. Ciò che preme ad Althusser, la sua sfida più difficile, è definire una causalità che dia conto allo stesso tempo della determinazione in ultima istanza e dell'efficacia propria di ogni livello del tutto e, sulla base di questa causalità, elaborare una teoria della durata del potere fondata.

nomia strutturale e la ricompono secondo leggi nuove»⁶⁸. Questa descrizione, che in apparenza non dice nulla, presuppone in realtà una tesi tutt'altro che ovvia, e cioè che gli elementi, pur avendo una relativa indipendenza ed efficacia nella sincronia della struttura, tanto che una loro trasformazione determina una distorsione del tutto strutturato, non preesistono alla struttura ma ne sono l'esistenza stessa. È senza dubbio nell'ambito di questa posizione che si muove Althusser quando afferma che *tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti*, ma non arriva a formulare in modo esplicito ciò che invece J.A. Miller dice a chiare lettere, e cioè che è l'azione strutturante a rappresentare la causa assente. Infatti, leggiamo in *Action de la structure*, che non è il singolo elemento strutturale a causare il movimento, ma lo strutturante stesso, nascosto e invisibile nella struttura. Sembra anzi che sia proprio la sua assenza a renderlo causa del modo specifico in cui si articola la struttura: «lo strutturante regge il reale, per il fatto di non esserci»⁶⁹, per il fatto di essere dunque *causa assente*. Senza addentrarci in un campo che non costituisce l'oggetto specifico della nostra indagine, notiamo solo che questa tesi, in apparenza piuttosto evanescente, può acquistare un senso teorico ulteriore se messa in connessione con alcune posizioni del materialismo aleatorio. L'assenza di condizioni, di cui Althusser parla a proposito di Machiavelli, è infatti il presupposto per la nascita di una formazione sociale, così come il vuoto, nella rilettura althusseriana dell'atomismo epicureo, è ciò che precede necessariamente, sul piano logico ed epistemologico, la formazione di un mondo attraverso l'incontro di elementi che propriamente *esistono* solo dal momento in cui «fanno presa». È questa la tesi della non-anteriorità del senso⁷⁰, che ha precise conseguenze teoriche sul modo di concepire il rapporto degli elementi col tutto. Si può affermare che gli elementi così intesi non preesistono alla struttura, ma acquistano senso ed esistenza solo all'interno del tutto strutturato, nell'azione strutturante che li determina.

La struttura non è un'essenza *esterna* ai fenomeni economici che ne modificherebbe l'aspetto, le forme e i rapporti e che sarebbe efficace su di loro come causa assente, *assente perché a essi esterna*. *L'assenza della causa nella «causalità metonimica» della struttura sui suoi effetti non è il risultato dell'esteriorità della struttura in rapporto ai fenomeni economici; è, al contrario, la forma stessa dell'interno della struttura, come struttura, nei suoi effetti*. Questo implica, allora, che gli effetti non siano esterni alla struttura né siano un oggetto o un elemento, uno spazio preesistente sui quali la struttura *imprimerebbe il suo marchio*: al contrario, questo implica che la struttura sia immanente ai suoi effetti nel senso spinozista del termine, che *tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti*, in breve che la struttura che è solo una combinazione specifica dei propri elementi non sia nulla al di fuori dei suoi effetti⁷¹.

La determinazione non avviene dunque in modo univoco e diretto e, soprattutto, non si esercita come una causa esterna (causalità transitiva), né come un'essenza contenuta (causalità espressiva). L'azione strutturante, nella forma di causa assente della struttura strutturata, dunque del tutto così come fattualmente si articola, agisce dall'interno come possibilità di esistenza stessa degli elementi e dunque della loro connessione – dato che gli elementi esistono solo a

68 J.-A. Miller, *Action de la structure*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), poi in Id., *Un début dans la vie*, Paris, Gallimard, 2002, p. 62 (traduzione mia).

69 Ivi, p. 63 (corsivo mio).

70 Su questi aspetti vd. V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser* cit.; in un altro intervento, Morfino ricolloca nella sua giusta dimensione la costellazione concettuale dell'ultimo Althusser, ridimensionando, in particolare, la portata teorica del concetto di vuoto (cfr. Id., *Il primato dell'incontro sulla forma*, in M. Turchetto (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser – Venezia, 11 e 12 febbraio 2004 Atti del convegno*, Milano, Mimesis, pp. 19-20).

71 L. Althusser, *L'objet du Capital*, in *Lire le Capital* cit., p. 405, tr. it. cit., p. 258.

partire dal loro incontro, dunque dalla loro esistenza nella struttura. L'assenza è insomma la condizione di possibilità della formazione della struttura, e questo ci può suggerire una connessione, che non svilupperemo qui, con la tesi del materialismo aleatorio, per cui solo nel vuoto gli elementi fanno presa e diventano, per tornare al linguaggio di *Lire le Capital*, gli effetti in cui consiste la struttura. Per Miller, la determinazione strutturante, per il fatto di essere «indiretta, disuguale ed eccentrica»⁷², nonché fondata sulla propria assenza, corrisponde a ciò che si intende con il termine «surdeterminazione».

Torniamo ora all'analisi del concetto di struttura come centro critico della causalità classica: «se il tutto è posto come strutturato [...] diventa impossibile non solo pensare la determinazione degli elementi della struttura sotto la categoria della causalità analitica e transitiva, ma diventa impossibile anche pensarla sotto la categoria della causalità espressiva globale di un'essenza interna univoca immanente ai suoi fenomeni»⁷³. È il tutto strutturato a mettere in crisi i due tipi di causalità. Ma non basta, perché dobbiamo domandarci cosa permette a questa struttura di rompere con la *linea* e con la *sfera*. C'è evidentemente un elemento che rende impossibile l'internità, l'univocità e l'immanenza dell'essenza ai suoi fenomeni: se, in termini materialisti, l'essenza è la causa, e il fenomeno il suo effetto, la causa non è contenuta in modo univoco nei suoi effetti, un altro modo di dire cioè che la *causa è assente*. Porsi il problema del rapporto tra le cause, e tra la causa e i suoi effetti, equivale a porsi il problema della determinazione in ultima istanza all'interno di un tutto strutturato, ma si ha a che fare *necessariamente* con una terminologia nuova per il marxismo; e la prima formulazione althusseriana, l'abbiamo visto, articolata sul concetto surdeterminazione, non era arbitraria, poiché, afferma egli stesso, «ciò che è in causa è il medesimo problema teorico: con quale concetto pensare la determinazione in ultima istanza di un elemento o di una struttura, tramite una struttura?»⁷⁴. Citando il celebre passo dell'Introduzione del '57, in cui si propone la tesi per la quale «in ogni forma di società c'è una produzione determinata» che assegna «a tutte le altre produzioni [...] il loro rango e la loro importanza», Althusser sostiene che il concetto che Marx tenta di enunciare, anche attraverso la metafora dell'«illuminazione generale», «si può interamente riassumere nel concetto di *'Darstellung'*, il concetto epistemologico chiave di tutta la teoria marxiana del valore che ha per oggetto di designare precisamente il modo di *presenza* della struttura nei suoi *effetti*, dunque la causalità strutturale in quanto tale»⁷⁵. La causalità metonimica, che abbiamo visto essere nient'altro che un altro nome per la causalità dialettica materialista, ora ci viene proposta come l'espressione concettuale della *Darstellung* e ci indica la *presenza* della struttura nei suoi effetti. Ma qualche riga più avanti leggiamo: «questo termine [*Darstellung*] [...] è il più prossimo al concetto preso di mira da Marx, quando vuol designare, nello stesso tempo, l'assenza e la presenza, cioè *l'esistenza della struttura nei suoi effetti*»⁷⁶. Non è possibile comprendere questa apparente contraddizione, se non si tiene conto che in questo passaggio Althusser ha di mira ancora la totalità hegeliana e la causalità espressiva che ne articola le parti, ma questa volta sotto un aspetto specifico: la differenza tra interno ed esterno, ciò che determina il rapporto classico, di *espressione*, tra essenza e fenomeno precedentemente criticato.

L'esteriorità della struttura in rapporto ai suoi effetti può essere concepita o come una pura esteriorità o come un'*internità* alla sola condizione che questa esteriorità o questa internità siano poste come

72 J.A. Miller, *Action de la structure*, in *Un début dans la vie* cit., p. 65.

73 L. Althusser, *L'objet du 'Capital'*, in *Lire le Capital* cit., p. 403, tr. it. cit., p. 257.

74 Ivi, p. 404, tr. it. cit., p. 258.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*.

distinte dai loro effetti. Questa distinzione prende spesso in Marx la forma classica della distinzione tra il dentro e il fuori, tra l'«essenza interna» delle cose e la loro «superficie» fenomenica, tra i rapporti «interni», il «legame interno» delle cose e i rapporti e i legami esterni delle stesse. E si sa che questa opposizione, che rinvia nel suo principio alla distinzione classica dell'essenza e del fenomeno, cioè a una distinzione che si situa *nell'essere stesso, nella realtà stessa, il luogo interno del suo concetto*, contrappone allora alla «superficie» delle apparenze concrete; che, dunque, traspone come differenze di livello o di parti *nell'oggetto reale stesso* una distinzione che non appartiene a questo oggetto reale, poiché si tratta della distinzione che separa il concetto o conoscenza di questo reale da questo reale come oggetto esistente⁷⁷.

Nel cuore della causalità espressiva troviamo dunque la confusione tra l'oggetto reale e la sua conoscenza; tale confusione è resa impossibile dalla concezione della conoscenza come produzione, la quale presuppone, a sua volta, il nominalismo inteso come autonomia del processo di conoscenza. È per questo motivo, cioè perché tutto il processo teorico di appropriazione conoscitiva dell'oggetto reale si svolge nel pensiero, senza mai uscirne, che il passaggio dall'essenza al fenomeno, dall'astratto al concreto, non è da pensare «come *il passaggio dall'internità astratta nel suo principio, alle determinazioni concrete esterne, visibili e sensibili*»⁷⁸, cosa che presupporrebbe il salto impossibile da un concreto di pensiero (astrazione) a un concreto reale (sensibile). Il processo di conoscenza si svolge invece tutto all'interno del pensiero, e i diversi livelli del concreto non riguardano mai il concreto reale: si va da un concreto a un altro, ma entrambi, sia quello che incontriamo all'inizio dell'analisi scientifica, sia quello che ritroviamo alla fine del processo, sono concreto-di-pensiero ad un diverso grado di specificazione. Il passaggio dall'essenza al fenomeno, dunque, va pensato come passaggio teorico dal generale al particolare, e più precisamente dall'oggetto teorico *effetti generali della struttura* all'oggetto teorico *effetti particolari della struttura*, e non come passaggio dall'oggetto teorico *astrazione* all'oggetto concreto *fenomeno*. L'essenza non è il nucleo dell'oggetto concreto che rappresenterebbe l'apparenza, bensì un grado di specificazione del concetto, al pari del fenomeno, all'interno di una topica in cui si articolano le istanze surdeterminate che non sarebbero pensabili all'interno di una totalità concepita come *sfera di sfere*, i cui diversi punti non sono altro che l'espressione del nucleo. È questa l'interpretazione del metodo scientifico corretto che Marx espone nell'Introduzione del '57, seppur con dei limiti terminologici e concettuali, che Althusser tenta di superare, sviluppando le indicazioni marxiane sul movimento del processo di conoscenza e distinguendo in esso tre momenti, che corrispondono a tre gradi di generalità del concetto – le tre Generalità, cui abbiamo già accennato. Il processo di conoscenza avrebbe inizio, in questa lettura, con l'astratto – è infatti ideologica tanto la teoria dell'autogenesi del concetto come genesi del concreto (Hegel), quanto il suo rovesciamento, l'autogenesi del concreto come genesi del concetto (Feuerbach) – e si conclude guadagnando un livello più alto di concretezza, dunque una conoscenza più ricca dell'oggetto reale, poiché, in virtù del principio di discontinuità del processo di conoscenza, ogni generalità è qualitativamente diversa⁷⁹.

Dopo aver sottolineato, sulla scorta di Spinoza, che nell'andare dall'astratto al concreto «*non usciamo mai dal concetto*»⁸⁰, e aver ridotto quindi l'astratto al generale e il concreto al particolare, Althusser applica tali principi del metodo scientifico, esposti nell'Introduzione, alla *vexata quaestio* del passaggio dal Libro I al Libro III del *Capitale*, sostenendo che il concreto

77 Ivi, p. 259.

78 *Ibidem*.

79 Cfr. Id., *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, in *Pour Marx* cit., pp. 186-197, tr. it. cit., pp. 161-170, nuova ed. it. cit., pp. 160-169.

80 Id., *L'objet du 'Capital'*, in *Lire le Capital* cit., p. 407, tr. it. cit., p. 259.

guadagnato nel III Libro non è un concreto empirico, bensì ancora un'astrazione; è naturale allora che dal I al III Libro «passiamo solamente, dall'interno dell'astrazione della conoscenza, dal concetto della struttura e degli effetti più generali della struttura ai concetti degli effetti particolari della struttura»⁸¹. Se questo esempio da un lato ci chiarisce in che senso lo sviluppo del concetto equivalga ad una sua specificazione⁸², dando un contenuto al movimento che va dagli effetti generali (forma merce) agli effetti particolari (rendita fondiaria, profitto e interesse), dall'altro, nell'attribuire al Libro III del *Capitale* il carattere di Generalità III, pone in luce un serio problema teorico, indice di una profonda contraddizione. Ed è proprio a queste analisi di *L'objet du Capital* che dobbiamo rivolgerci per risalire alle ragioni della divisione triadica e qualitativa del processo di conoscenza esposta in *Pour Marx*. Nell'Introduzione del '57, dice Althusser, Marx giustamente afferma che il metodo scientifico corretto parte da astrazioni semplici «per produrre, in un concreto-di-pensiero, la conoscenza del reale»⁸³, ma tace sulla natura delle astrazioni iniziali. Questo silenzio viene letto come vuoto sintomatico di una lacuna teorica, legata all'assenza di una teoria che dia conto della distinzione «tra la 'buona' e la 'cattiva' astrazione»⁸⁴. Più precisamente, ciò che Althusser rimprovera a Marx, è di aver accettato acriticamente, come punto di partenza, le categorie di Smith e Ricardo, senza interrogarsi sul loro statuto teorico. Questa lacuna comporta, insieme con una apparente continuità di oggetto tra gli Economisti classici e Marx, anche il rischio di alcune infiltrazioni ideologiche, prima fra tutte l'ideologia empirista, poiché l'elaborazione di una teoria sulla natura differenziale delle astrazioni implica la critica delle intuizioni e rappresentazioni pure in un rapporto diretto e reale con il concreto reale. Non solo, infatti, il processo conoscitivo è attività di produzione e non specchio trasparente della realtà, ma le stesse astrazioni iniziali non sono mai pure e immediate, poiché «al momento in cui la scienza si costituisce [...] essa lavora sempre su concetti esistenti (*Vorstellungen*), ossia su una Generalità I, di natura ideologica, preliminare»⁸⁵. Fin quando si riferisce questo discorso all'avvicinarsi delle diverse formazioni teoriche, non sorgono problemi: la produzione di una nuova conoscenza avviene attraverso la trasformazione di una materia prima ideologica, per mezzo di determinati strumenti di produzione teorica. Il che equivale a dire che una conoscenza scientifica nasce dalla rottura con una astrazione ideologica, configurando in questo modo anche una forma di continuità tra scienza e ideologia⁸⁶, data dal fatto che il punto di partenza di una scienza (Generalità I) è una Generalità III riconosciuta come ideologica⁸⁷. Tuttavia, se si comprendono facilmente le ragioni che hanno portato ad «aggiungere qualcosa al discorso di Marx»⁸⁸ con l'introduzione di un principio di differenziazione qualitativa nella teoria delle astrazioni, ragioni legate all'esigenza di porre le basi per una teoria della natura differenziale della materia prima della conoscenza, più difficile appare seguire

81 *Ibidem*.

82 Cfr. *ibidem*.

83 *Ivi*, p. 268, tr. it. cit., p. 177.

84 *Ivi*, 259, tr. it. cit., p. 178.

85 *Id.*, *Sur la dialectique marxiste*, in *Pour Marx* cit., p. 287, tr. it. cit. p. 162, nuova ed. it. cit., p. 161.

86 È da escludere però che si tratti di una continuità logica tra scienza e ideologia. Ai fini del nostro discorso, non avrebbe senso ripercorrere l'ampio dibattito sul complesso rapporto tra scienza e ideologia. È in ogni caso indubbio che il rapporto tra la *storia* (scienza) e la *preistoria* (ideologia) non può essere pensato nei termini di un rapporto di Verità/errore. Una concezione della conoscenza scientifica come un processo discontinuo, non di *espressione* ma di *produzione*, implica che non ci sia in alcun modo concesso di pensare la Generalità III come la *verità della* Generalità I.

87 In questo senso le astrazioni dell'Economia classica sono delle Generalità III riconosciute da Marx come materia prima ideologica, e che quindi costituiscono la Generalità I della nuova scienza

88 *Id.*, *L'objet du Capital* cit., p. 271, tr. it. cit., p. 179.

Althusser quando ci autorizza a applicare questa teoria all'interpretazione del rapporto tra i tre Libri del *Capitale*⁸⁹. La lettura dello sviluppo dell'esposizione dal Libro I al Libro III nei termini di un passaggio dalla Generalità I alla Generalità III, quindi come una trasformazione di un'astrazione ideologica in una conoscenza nuova, risulta inconciliabile con la tesi per cui lo sviluppo del *Capitale* corrisponde allo sviluppo del concetto, che parte dagli effetti generali della struttura per approdare agli effetti particolari della struttura. Questa seconda interpretazione non si articola sulla rottura tra scienza e ideologia, né sulle differenze qualitative, poiché si basa su una progressione attraverso diversi gradi di specificazione del concetto all'interno degli effetti della struttura. Concretamente, l'analisi della forma merce non può essere allo stesso tempo astrazione ideologica e concetto degli effetti generali della struttura, così come rendita fondiaria, interesse e profitto non possono essere allo stesso tempo punto d'approdo del processo di conoscenza e concetto degli effetti particolari della struttura. Inoltre ricordiamo che in questi passaggi Althusser è intento a costruire i concetti che si celano dietro le metafore inadeguate dell'essenza e dell'apparenza, dell'interno e dell'esterno: in realtà «l'«interno» è il concetto» e «l'«esterno» non può essere che la specificazione del concetto»⁹⁰. La contraddizione appare ancora più paradossale se si pensa che nel saggio di Rancière, contenuto in *Lire le Capital*, all'interno-essenza corrisponde la conoscenza scientifica, mentre all'esterno-fenomeno corrisponde la conoscenza ideologica. Dunque, l'esterno, che non dovrebbe essere altro che la specificazione del concetto, per Althusser è anche, contraddittoriamente, il risultato del lavoro scientifico, mentre per Rancière è la forma di connessione superficiale (*fertige Gestalt*) e appartiene alla sfera dell'ideologico; l'interno, che non dovrebbe essere altro che il concetto a un grado minore di specificazione, per Althusser è anche, contraddittoriamente, un'astrazione ideologica, mentre per Rancière è la forma nucleare (*Kerngestalt*) e rappresenta il punto di approdo del lavoro scientifico. Ma sia nel discorso di Althusser che in quello di Rancière, un ruolo centrale è giocato dalla causalità metonimica. Ed è in questa categoria che dobbiamo, ancora una volta, cercare una risposta. Infatti, scrive Althusser, l'interno è il concetto e l'esterno la sua specificazione, «esattamente come gli effetti della struttura del tutto non possono essere che l'esistenza stessa della struttura»⁹¹.

4. *Dialettica e Darstellung: dalla causa alle forme di apparizione*

È proprio *l'esistenza della struttura nei suoi effetti* la tesi principale, almeno in *Lire le Capital*, della causalità metonimica e strutturale, poiché l'assenza della causa rappresenta la forma della presenza della struttura nei suoi effetti; e se gli effetti della struttura coincidono con la struttura stessa, non c'è differenza di qualità tra effetti generali ed effetti particolari.

La dialettica, che si articola nella causalità strutturale e metonimica, nel rapporto dunque tra presenza e assenza della causa, viene pensata da Marx nella figura della *Darstellung*. Rileggiamo come ce la presenta Althusser:

Con quale concetto pensare la determinazione di un elemento o di una struttura, tramite una struttura? [...] È lo stesso problema [...] che si può interamente riassumere nel concetto di 'Darstellung', il concetto epistemologico chiave di tutta la teoria marxiana del valore che ha per oggetto di designare precisamente il modo di presenza della struttura nei suoi effetti, dunque la causalità strutturale in

89 Lasciamo da parte qui la tanto dibattuta posizione althusseriana sulla prima sezione del Libro I.

90 Ivi, p. 409, tr. it. cit., p. 261.

91 *Ibidem*.

quanto tale. [...] Questo termine è [...] il più prossimo al concetto preso di mira da Marx, quando vuol designare, nello stesso tempo, l'assenza e la presenza, cioè *l'esistenza della struttura nei suoi effetti*⁹².

La struttura, dunque, esiste negli effetti in una forma specifica, che la rende allo stesso tempo presente e assente. Abbiamo visto che questa può essere la forma dell'azione strutturante latente, di un processo invisibile ma che è nondimeno causa della strutturazione. Affrontiamo ora questo problema dal punto di vista della *Darstellung*, che può darci indicazioni preziose sotto due differenti aspetti.

1) Innanzitutto, la *Darstellung* si definisce in rapporto alla *Vorstellung*. Sia che ci poniamo dal punto di vista della causalità strutturale (della presenza), sia che ci poniamo dal punto di vista della causalità metonimica (dell'assenza), la *Darstellung* non presuppone nulla dietro. Al contrario, «nella *Vorstellung*, si ha certo una posizione, ma che si presenta *davanti*, il che presuppone, dunque, un qualcosa che resta dietro questa pre-posizione, qualcosa che è *rappresentato* da ciò che sta davanti, dal suo emissario: la *Vorstellung*»⁹³. Nella figura della *Darstellung* Althusser legge un rifiuto delle coppie concettuali della causalità classica, quali interno-esterno, essenza-fenomeno e Origine-Fine: nella rappresentazione «*dietro non c'è nulla* [...]. Il testo intero di una *pièce* teatrale è così qui, offerto nella presenza della sua rappresentazione (la *Darstellung*)»⁹⁴; allo stesso tempo, però, «la presenza della *pièce* tutta intera non si esaurisce nell'immediatezza dei gesti o dei discorsi di tale personaggio»⁹⁵.

2) Come dare ragione di questa mancanza di immediatezza, dunque di qualcosa che non si lascia ridurre al darsi della rappresentazione, dunque al suo *davanti*, se il *davanti* della *Darstellung* esclude per definizione un *dietro*? Per avanzare un'ipotesi su questo punto dobbiamo riferirci ancora allo spazio della rappresentazione teatrale.

Noi 'sappiamo' che è la presenza di un tutto completo, che abita ogni momento e ogni personaggio e tutti i rapporti tra i personaggi dati nella loro presenza personale; ma, tuttavia, non può essere conosciuto come presenza stessa del tutto, come struttura latente del tutto, *se non nel tutto*; e solamente presentito in ogni elemento e in ogni ruolo⁹⁶.

In questa definizione della *Darstellung*, e quindi – non dimentichiamolo – della dialettica, entra in gioco espressamente la *struttura latente*, cioè, lo abbiamo visto in J.-A. Miller, l'azione strutturante come causa assente nel *tutto* (strutturato). Ma questo passaggio ci dice qualcosa di più, nel momento in cui stabilisce una linea di demarcazione tra il *sapere* e il *presentire* da un lato, e il *conoscere* dall'altro, articolando i due poli sulla differenziazione tra l'elemento e il tutto. Cosa vuol dire che «si conosce» nel tutto, mentre «si sa» nell'elemento? Prima di tentare di rispondere, rivolgiamoci a un altro luogo in cui la dialettica è pensata come rappresentazione teatrale, all'articolo su Bertolazzi e Brecht⁹⁷, raccolto in *Pour Marx*. È infatti proprio in questo articolo che, come confessa egli stesso in una nota della prima edizione di *Lire le Capital*, Althusser aveva «creduto di poter avanzare l'espressione di 'dialettica ai margini [à la cantonade]' per render conto degli *effetti* di una 'struttura latente', che agiva, nella sua stessa presenza,

92 Ivi, p. 405, tr. it. cit., p. 258.

93 Ivi, p. 646, tr. it. cit., p. 270.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

96 *Ibidem*.

97 Cfr. Id., *Le 'Piccolo', Bertolazzi, et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)*, «Esprit» 12 (1962), pp. 946-965, poi in *Pour Marx* cit., pp. 129-152, tr. it. cit., pp. 111-129, nuova ed. it. cit., pp. 119-137.

come un'«assenza»⁹⁸. Il «dramma latente» e l'«assenza di rapporti» che costituisce però il vero rapporto, sono l'ossatura di tutto l'articolo, ma il passo che più ci interessa è il seguente:

Quello di cui si parla qui è la struttura latente del dramma [...]. Ciò che conta, al di là delle parole, dei personaggi, dell'azione drammatica, è il rapporto interno agli elementi fondamentali della struttura drammatica⁹⁹.

Autorizzati anche dalla nota prima citata, possiamo «tradurre» nei termini di *Lire le Capital*: la struttura latente, la causa assente, consiste nel *rapporto* interno degli elementi che compongono la struttura; questo rapporto, come causa assente e strutturante, è «ciò di cui si parla», «ciò che conta», cioè l'oggetto della conoscenza. Se la *pièce* (struttura) non si riduce all'immediatezza dei personaggi e delle azioni (elementi), è perché nell'immediatezza della rappresentazione non si danno le connessioni interne alla struttura. Dietro la *Darstellung* non c'è un'essenza, che ne farebbe il suo fenomeno; ciò che non si dà nella semplice presenza della rappresentazione è l'azione strutturante, la causa assente che, in quanto presenza, costituisce l'esistenza stessa della struttura. Ecco in che senso degli elementi non abbiamo che un presentimento, mentre del tutto abbiamo conoscenza. Poiché il tutto è sempre un tutto strutturato, e poiché la causa, non essendo l'essenza della struttura, non si dà negli elementi se non nella forma dell'assenza, nel presentarsi immediato della struttura ciò che non è visibile è la combinazione degli elementi. La teorizzazione che fa J. Rancière della causalità metonimica, nel suo saggio contenuto in *Lire le Capital*, ci consente di spingerci oltre e di leggere, in questo doppio piano, una formulazione della differenza tra scienza e ideologia alla luce della causa assente. Al centro di questa formulazione dobbiamo porre un'interpretazione anti-soggettivista del feticismo, basata su una tesi dell'oggettività del feticismo stesso.

I rapporti che determinano il sistema capitalistico non possono esistere che nella forma della loro dissimulazione. La forma della loro realtà è la forma in cui scompare il loro movimento reale. L'analisi del feticismo ci conferma che la mistificazione è mistificazione della struttura, che ne è l'esistenza stessa. Il mondo incantato del feticismo [...] è così la figura compiuta di questa connessione degli effetti, che è determinata dall'assenza della causa¹⁰⁰.

D'altronde, lo stesso Althusser lo dice a chiare lettere, il feticismo non è «un fenomeno soggettivo, dipendente dalle illusioni o dalla percezione degli agenti del processo economico», la sua «apparenza non ha nulla di soggettivo, ma è, al contrario, del tutto oggettiva», in virtù di una «prima 'illusione' del tutto oggettiva»¹⁰¹. Nello sviluppo oggettivo del processo capitalistico, come precisa Rancière, avviene che le forme in cui il processo si presenta siano invertite, per cui il movimento apparente risulta inverso rispetto al movimento reale¹⁰². In altri termini, è la legge dell'inversione che determina la percezione degli agenti della produzione. È questo il passo di J.A. Miller, essenziale per la comprensione dell'appropriazione althusseriana dei concetti legati alla causalità metonimica, citato da Rancière:

98 Id., *L'objet du Capital*, in *Lire le Capital* cit., p. 647, tr. it. cit., p. 270.

99 Id., *Le 'Piccolo', Bertolazzi, et Brecht*, in *Pour Marx* cit., p. 141, tr. it. cit., p. 120, nuova ed. it. cit., p. 128.

100 J. Rancière, *Le concept de critique de l'économie politique. Des « Manuscripts de 1844 » au « Capital »*, in *Lire le Capital* cit., p. 191, tr. it. cit., p. 129.

101 L. Althusser, *L'objet du Capital*, in *Lire le Capital* cit., p. 408, tr. it. cit., p. 260.

102 Cfr. J. Rancière, *Le concept de critique de l'économie politique*, in *Lire le Capital* cit., p. 147, tr. it. cit., p. 102.

L'illusione e l'ideologia formano l'elemento naturale per un soggetto [...]. Precisamente perché l'economia è l'ultima istanza [...] la sua azione è radicalmente estranea alla dimensione dell'attuale, e si dà attraverso i suoi effetti. L'assenza della causa basta a compiere l'inversione delle determinazioni strutturali al livello della coscienza individuale. L'inversione come percezione è illusione. Come discorso è ideologia¹⁰³.

L'ideologia è il discorso sulle forme sviluppate così come si presentano, nella *fertige Gestalt*, e in questo senso corrisponde al presentimento che si ha della semplice presenza degli elementi nella rappresentazione; di contro, possiamo affermare che la scienza è, in questo discorso, la conoscenza della *Kerngestalt*, dell'istanza determinante, cioè di ciò che stiamo chiamando la causa assente. Senza dubbio, nelle intenzioni di Althusser, come in quelle di Rancière, tale formalizzazione doveva tendere a superare la coppia essenza-fenomeno; se ci siano riusciti, ovvero se non abbiano piuttosto riproposto con altri termini la separazione ontologica tra l'apparenza superficiale e la realtà essenziale, è una questione alla quale non possiamo pretendere di rispondere qui.

È in ogni caso innegabile che lo sforzo teorico di Althusser su questo punto ci consente di provare almeno a pensare che, posto che la struttura è il tutto, e non ci sono cause latenti se non all'interno della struttura, ne consegue che la scienza non scava in profondità e l'ideologia non riguarda i fenomeni. L'ideologia è così conoscenza della rappresentazione «nell'immediatezza dei gesti», mentre la conoscenza scientifica produce l'assenza della causa in senso dialettico, cioè che è determinante in ultima istanza.

5. Lettura sintomale e assenza come negazione

L'analisi della lettura sintomale non solo può chiarire ulteriormente la metafora della *Darstellung*, ma è fondamentale per la comprensione del rapporto tra struttura latente e struttura manifesta e dunque del passaggio, in qualche modo dialettico, da una struttura all'altra. Lo scopo della lettura sintomale consiste infatti nel far emergere una nuova rappresentazione, scientifica, della struttura, a partire da un precedente insieme di rappresentazioni che viene così rigettato nell'ideologico. È una lettura che parte dal presupposto che nel testo manifesto sia contenuto un secondo testo, e che questo secondo testo agisca già nel testo che lo contiene, nella forma del sintomo.

Nella lettura sintomale, scrive M. Turchetto, si tratta di interpretare l'assenza di un concetto «relazionandolo a due sistemi o a due ordini: un primo ordine, in cui il concetto è stato generato ma nel quale risulta incoerente; un secondo ordine, *nuovo*, che rappresenta una completa riformulazione (non un semplice 'aggiustamento') del primo, in cui il concetto in questione trova spiegazione e coerenza»¹⁰⁴. È questo il metodo che consentirebbe a Marx, nella sua lettura degli economisti classici, di inaugurare una nuova scienza, il materialismo storico, attraverso un cambiamento di problematica che rende visibile un nuovo oggetto, l'oggetto specifico della teoria marxiana (i rapporti sociali di produzione nell'attuale modo di produzione capitalistico). Ma, com'è noto, Althusser distingue due modi in cui Marx legge i testi degli economisti classici. «In una *prima lettura* Marx legge il discorso del suo predecessore (Smith per esempio) attra-

103 J.-A. Miller, *Fonction de la formation théorique*, «Cahiers marxistes-léninistes» 1 (1965), poi. in *Un début dans la vie* cit., pp. 87-88.

104 M. Turchetto, *Leggere non è semplice. Note sull'althusseriana «lettura sintomale»*, «Aperture» 6/7 (1999), p. 96.

verso il suo discorso», una «lettura filtrata» il cui risultato non è altro che «un rilevamento delle concordanze e delle discordanze»¹⁰⁵ tra i testi, in cui l'uno è misura dell'altro. Opera in questo riscontro, secondo Althusser, una «logica della vista e della svista»¹⁰⁶ che appartiene ancora alla concezione idealista-empirista della conoscenza come visione di un oggetto dato. La questione si riduce a una «debolezza psicologica del 'vedere'»¹⁰⁷: Marx avrebbe così, soggettivamente, «una vista più acuta di Smith nell'osservazione del *medesimo oggetto*, per cui ad esempio non incorre in quella 'enorme svista' che è la confusione tra capitale costante e capitale variabile»¹⁰⁸, pur muovendosi ancora nell'impianto teorico smithiano. Dunque Smith avrebbe potuto, seguendo questa lettura, «non commettere tali errori in base alle sue stesse premesse, *avrebbe potuto vedere, guardando meglio*»¹⁰⁹. Ma per Althusser esistono due Marx. Infatti «vi è in Marx *una seconda e tutt'altra lettura*, priva di una comune misura con questa prima»¹¹⁰, che non si limita a registrare viste e sviste ma «pone un problema, quello della loro *combinazione*»¹¹¹. È questa la lettura sintomale, che rompe «la complicità religiosa stabilita tra il Logos e l'Essere [...] tra l'essenza delle cose e la sua lettura»¹¹² e grazie alla quale «una nuova concezione del discorso diviene finalmente possibile»¹¹³.

Considerare viste e sviste nella loro combinazione implica che la svista sia concepita come *interna* al vedere, dunque come un prodotto necessario del campo problematico. L'errore inverte in questo modo alla visione più che all'oggetto del vedere e viene sottratto alla «riduzione psicologista della 'svista' o dell'insaputo»¹¹⁴ e inserito invece, come elemento *necessario, all'interno* della struttura dell'unità discorso-oggetto. Il vedere diventa così «il fatto delle sue *condizioni strutturali*», e la visione «il rapporto di riflessione immanente del campo della problematica sui *suoi* oggetti e sui *suoi* problemi»¹¹⁵. È affrontando in questo modo i testi di Smith e Ricardo, leggendo cioè la nozione di «valore del lavoro» come il sintomo di *un'assenza necessaria all'interno della teoria che l'ha prodotta*, che Marx può liberare il concetto di «valore della forza-lavoro» e dunque elaborare in modo compiuto la teoria del plusvalore. La categoria di forza-lavoro appartiene già a un nuovo campo problematico e, dato che il campo problematico fa tutt'uno con i suoi oggetti, allo stesso modo in cui abbiamo visto la struttura consistere nei suoi elementi, gli economisti classici *non potevano* vedere il nuovo oggetto, in quanto *necessariamente* invisibile all'interno della loro problematica. Nondimeno l'oggetto «valore della forza-lavoro» è già presente, in Smith e Ricardo, *nella forma dell'assenza* concettuale, poiché, pur non essendo stato costruito come concetto, esso emerge come mancanza, come *lapsus*, attraverso il sintomo di una contraddizione. Nell'uguaglianza posta tra il «valore del lavoro» e il «valore dei mezzi di sussistenza necessari al mantenimento e alla riproduzione del lavoratore», «il termine finale della frase stride [...] con quello iniziale: non hanno lo stesso contenuto e l'equazione non può essere scritta»¹¹⁶. Tale contraddizione è «l'indice instabile della produzione possibile di una nuova *problematica* teorica di cui questo problema non è che

105 L. Althusser, *Du « Capital » à la philosophie de Marx*, in *Lire le Capital* cit., p. 10, tr. it. cit., p. 21.

106 *Ibidem*.

107 *Ibidem*.

108 M. Turchetto, *Leggere non è semplice*, cit., p. 97.

109 *Ibidem*.

110 L. Althusser, *Du « Capital » à la philosophie de Marx*, in *Lire le Capital* cit., p. 11, tr. it. cit., p. 22.

111 *Ibidem*.

112 *Ivi*, p. 11, tr. it. cit., p. 20.

113 *Ibidem*.

114 *Ivi*, p. 18, tr. it. cit., p. 26.

115 *Ivi*, p. 19, tr. it. cit., pp. 26-27 (corsivo mio).

116 *Ivi*, p. 15, tr. it. cit., p. 24.

un modo sintomatico»¹¹⁷, è dunque un effetto della presenza invisibile del concetto di forza-lavoro che emerge, nonostante la sua assenza come concetto, come problema sintomatico. Ciò che è essenziale per il nostro discorso è la dialettica visibile/invisibile, presenza/assenza, che si può pensare anche nei termini di produzione/visione: l'«accecamento» dell'economia politica, «la sua 'svista' consistono in questo malinteso tra ciò che essa produce e ciò che essa vede»¹¹⁸. Marx farebbe leva sul sintomo dello scarto, cioè una contraddizione, tra la produzione dell'oggetto forza-lavoro e la sua invisibilità, per rivoluzionare il campo problematico, vale a dire aprire il campo a una nuova scienza, il materialismo storico, che renda visibili gli oggetti prodotti dalla problematica precedente, rigettata così nell'ideologia. L'oggetto nuovo viene prodotto da un campo che strutturalmente *non può* vederlo e appartiene propriamente a un secondo campo nel quale soltanto si possono formulare le domande adeguate per pensarlo come concetto. Se da un lato una determinata formazione teorica «definisce e struttura l'invisibile come escluso e definito, *escluso* dal campo della visibilità e *definito* come escluso dall'esistenza e dalla struttura propria del campo della problematica»¹¹⁹, dall'altro pure *produce* tale oggetto come escluso e definito, assegnandogli così l'appartenenza ad *un altro campo* problematico.

L'esclusione, definita dal campo d'origine, produce dunque anche la possibilità del *passaggio* ad un campo successivo, il quale definirà se stesso come scientifico, relegando nell'ideologia il campo precedente. In questo modo, escludendo/producendo i propri oggetti invisibili, la formazione teorica prepara la propria autosoppressione e, oserei dire, la propria negazione. Infatti, la possibilità del *cambiamento di terreno*, che sarebbe meglio chiamare «mutazione del modo di produzione teorico»¹²⁰, non dipende solo dalla capacità di una lettura sintomale di vedere la presenza/assenza di un oggetto teorico che riconfiguri l'intero campo teorico. Tale possibilità trova piuttosto il suo fondamento nella *simultaneità* delle due problematiche, presuppone cioè «l'esistenza di *due testi*»¹²¹, di cui il primo va messo «in rapporto con *un altro testo*, presente d'una assenza necessaria nel primo»¹²²: appare così, continua Althusser, «la necessità e la possibilità di una lettura simultanea su due livelli», del primo e del secondo testo. È precisamente la relazione *necessaria* che lega le due strutture teoriche, attraverso la contraddittorietà degli elementi che la prima produce come assenti, che innesca il meccanismo di *negazione* della prima a favore della seconda. Non solo, perché tale relazione non si configura come esterna, in quanto l'oggetto «invisibile è definito dal visibile come il *suo* invisibile, il *suo* divieto di vedere: l'invisibile non è dunque semplicemente [...] l'esterno del visibile, le tenebre esterne dell'esclusione, ma proprio *le tenebre interne dell'esclusione*, interne al visibile stesso, perché definite dalla struttura del visibile»¹²³. A partire dalle assenze del primo modo di produzione teorico, prende avvio quella che potremmo chiamare *transizione* al modo di produzione teorico successivo, la nuova *Darstellung* che segna il cambiamento degli elementi nella nuova articolazione della nuova struttura. E così come la struttura non imprime il proprio marchio dall'esterno, ma si articola nella combinazione degli elementi come *causa assente*, allo stesso modo «il secondo testo si articola sui lapsus del primo», cioè sulle assenze dei concetti, come

117 Ivi, p. 18, tr. it. cit., p. 26.

118 *Ibidem*.

119 Ivi, p. 20, tr. it. cit., p. 27.

120 «Il cambiamento di terreno avviene *sul posto*: in modo rigoroso bisognerebbe parlare di mutazione del modo di produzione teorico e del cambiamento della funzione del soggetto provocato da questa mutazione di modo», (ivi, p. 20, tr. it. cit., p. 28).

121 Ivi, p. 23, tr. it. cit., p. 29.

122 *Ibidem*.

123 Ivi, pp. 20-21, tr. it. cit., p. 27.

interno al primo. Provando a pensare i campi problematici in metafore spaziali, non dobbiamo immaginare, dice Althusser, i due spazi come reciprocamente esterni, l'uno *accanto* all'altro. È questo il passaggio cruciale per il nostro discorso:

Questo altro spazio è anche nel primo spazio che lo contiene come sua *negazione* propria; questo altro spazio è il primo spazio in persona, che non si definisce se non per la negazione di ciò che esclude nei suoi limiti. Ciò significa che non ha dei limiti se non *interni* e che porta il suo esterno dentro di sé¹²⁴.

In altri termini, non più metaforici, il nuovo modo di produzione teorico è contenuto nel modo di produzione teorico che ha la possibilità di rinnegare. Più precisamente, il vecchio modo di produzione contiene il nuovo come sua propria negazione, cioè nega se stesso per mezzo delle proprie assenze, con le quali intrattiene un «*certo rapporto di necessità*»¹²⁵ e che per l'appunto producono la possibilità di passare al nuovo modo di produzione. È questa, forse, una forma restaurata di dialettica, almeno nei limiti in cui si propone un movimento basato su una *successione necessaria di strutture*, dove, formalizzando, possiamo dire che A contiene B, e B è la negazione di A prodotta da B nella forma dell'assenza. Non è però superfluo precisare che, se è vero che il primo campo contiene la possibilità del secondo che lo nega, secondo un movimento che ci porta a pensare a una successione dialettica, è altrettanto vero che tale contenuto si manifesta come vuoto determinato, come mancanza, e che il passaggio al campo successivo spezza ogni legame con quello precedente, di cui non è a nessun titolo invero, ponendosi in rottura radicale nei confronti del proprio spazio di insorgenza. Tutto questo ci suggerisce che l'introduzione del concetto di assenza, con tutte le categorie che porta con sé, dalla struttura latente alla rappresentazione teatrale, dalla metonimia al sintomo, risponda all'esigenza di pensare il *passaggio* da una struttura all'altra, di pensare cioè il movimento e la connessione tra le formazioni storiche, senza cedere alla causalità lineare ed espressiva, entrambe essenzialmente teleologiche e, dunque, di pensare lo sviluppo storico al di là di ogni progressione necessaria.

Questa funzione dialettica della causalità metonimica non deve, infatti, farci dimenticare che l'assenza althusseriana non spezza solo la linea della causalità transitiva cartesiana (meccanicismo), ma anche il rapporto di espressione che domina la totalità di tipo leibniziano – sviluppata al suo massimo grado dal sistema hegeliano –, poiché, l'abbiamo visto, ha alla base la dialettica intesa come *produzione* di conoscenze. Tale concetto di produzione ha la capacità di rompere ogni rapporto di espressione, in quanto toglie ogni possibilità alla causa di essere essenza, di avere in sé contenuto *in nuce* l'effetto, e ad ogni effetto di essere sviluppo di una causa come sua essenza. Quando ci si trova «davanti concetti filosofici fondamentali quali: dato, soggetto, origine, fine, ordine», si hanno correlativamente di fronte «relazioni come quelle di causalità lineare e teleologica»¹²⁶. I nessi causali devono reggere invece su ciò che Althusser chiama «necessità della contingenza» – espressione che si presenta in realtà come superamento di questa terminologia¹²⁷ – che altro non è che il rifiuto di ogni teleologia, di ogni filiazione che si regga sui miti ideologici di Origine e Fine. Non è questo il luogo per analizzare gli sviluppi successivi di questa posizione teorica; basti dire che il punto di approdo, nell'ultimo Althusser, sarà

124 Ivi, p. 21, tr. it. cit., p. 28 (corsivo mio).

125 Ivi, p. 20, tr. it. cit., p. 27.

126 Id., *L'objet du 'Capital'*, in *Lire le Capital* cit, p. 371, tr. it. cit., p. 238.

127 L'espressione «necessità della contingenza» viene descritta come «una bestemmia per il sistema di categorie classico» ed «esige la *sostituzione* di queste categorie stesse» (*ibidem*).

l'annullamento della categoria di necessità dialettica, cioè di sviluppo necessario, a favore del *Faktum* che si regge sul vuoto, sull'assenza di condizioni necessarie.

Abbiamo visto che già dagli anni '60 Althusser ricerca altrove, in tradizioni estranee al marxismo, i concetti che ritiene necessari alla definizione e a una più completa teorizzazione del materialismo dialettico. Ma sul significato della contraddizione messa in luce all'inizio, sul singolare percorso che dalla ricerca dell'irriducibile specificità del materialismo di Marx ha condotto Althusser a teorizzare l'esistenza di una eterna corrente sotterranea materialista, la questione resta assolutamente aperta. Nondimeno si è cercato di articolare le categorie che il concetto di assenza porta con sé, nella direzione dell'elaborazione di una teoria della causa assente in senso dialettico. Sarebbe certamente auspicabile uno studio che vada nella direzione di una teoria del *vuoto* in senso dialettico, che aprirebbe almeno un varco nel difficile percorso di definizione di una dialettica materialista a partire da Althusser. Intanto, ciò che è emerso nel percorso della nostra indagine, è che il concetto di causa assente assolve due funzioni tendenzialmente distinte. Da un lato, in quanto istanza strutturante, definisce la *processualità della struttura*: dietro la rappresentazione, sotto il sintomo e al di là delle connessioni che appaiono agli agenti della produzione, non c'è una causa-sostanza, ma uno spazio (vuoto?) tra la «struttura strutturante» e la «struttura strutturata»¹²⁸ nel quale possa agire il processo di strutturazione; tale processo è la causa assente, assente in quanto scompare negli effetti¹²⁹, consistendo la struttura stessa nei suoi effetti. Dall'altro, nella lettura sintomale, il concetto di assenza è ciò che rende possibile il passaggio da una struttura all'altra. Solo tenendo insieme la causalità strutturale con la causalità metonimica, pensando dialetticamente il pieno e il vuoto, la presenza e l'assenza, in altri termini solo pensando l'efficacia della causa assente come una tesi materialista dell'immanenza della struttura e al contempo della possibilità dell'insorgenza di una nuova struttura, possiamo continuare a raccogliere la lezione di Althusser.

128 Cfr. J.-A. Miller, *Action de la structure*, in *Un début dans la vie* cit., p. 62.

129 Sui diversi modi in cui Althusser descrive il modo in cui una pratica scompare negli effetti, cfr. E. Balibar, *Tais-toi encore, Althusser*, in *Ecrits pour Althusser* cit., pp. 85-89, tr. it. cit., pp. 31-33.

IL SECONDO TRATTATO SUL GOVERNO E L'ANTROPOLOGIA COLONIALE DI JOHN LOCKE

DI MAURO SCALERCIO

Affrontare il tema dell'antropologia coloniale nel *Secondo Trattato sul Governo* significa riarticolare i complessi rapporti fra proprietà, stato di natura, stato civile e colonialismo nel cuore del pensiero di John Locke. All'elemento del colonialismo deve essere annessa una grande importanza, perché sta alla base di quella che può essere considerata, come vedremo, un abbozzo di una «teoria della civiltà» punto di riferimento di più compiute filosofie della storia successive.

La biografia di Locke è il primo elemento che indirizza verso uno studio dei rapporti fra Locke e le colonie americane, dove ricoprì diverse cariche ufficiali¹. Non potevano dunque passare inosservati i riferimenti lockiani all'America su cui, da più parti ci si è interrogati. Il riferimento all'America è sembrato a molti un tentativo di legare le categorie del pensiero politico a una prassi politica. Sono distinguibili due filoni. Per il primo il riferimento all'America, e alle sue terre «vuote», rappresentava un *escamotage* per superare le difficoltà teoriche e politiche della disparità dei possessi in Inghilterra². Il secondo pone invece l'accento sulla figura dell'amerindio come «selvaggio», quindi come soggetto opposto all'individuo europeo. In questo secondo filone, in maniera più decisa che nel primo, la dottrina lockiana della proprietà viene esplicitamente considerata come una legittimazione ideologica del colonialismo inglese³.

- 1 Locke occupò la carica di Secretary of Lords Proprietors of Carolina dal 1668 al 1675. Redasse inoltre le *Fundamental Constitutions of Carolina* e altre leggi. Dal 1673 al 1675 fu segretario del *Council of Trade*. Dal 1696 al 1700 servì la corona inglese come membro del Board for Trade and Plantation, scrivendo fra l'altro un saggio intitolato *Some of the Chief grievances of the Present Constitution of Virginia with an Essay Towards the Remedies Thereof*, pubblicato in M. G. Kammen, *Virginia at the close of the seventeenth century: an appraisal*. By James Blair and John Locke, «Virginia magazine of history of biography», 74 (1966), pp. 141-169. Per le notizie biografiche facciamo riferimento ad B. Arneil, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- 2 In questa direzione vanno Hermann Lebovics e Jimmy Casas Klausen. Per il primo teorizzare l'emigrazione e la legittimità della colonizzazione aveva soprattutto la funzione di disinnescare il pericolo rappresentato dai «poveri». Per il secondo l'America permetteva di illustrare concretamente la presenza di individui liberi da vincoli politici preesistenti. Vedi H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government*, «Journal of the History of Ideas», 47 (1986), pp. 567-581, e J. Klausen Casas, *Room enough: America, natural liberty, and consent in Locke's Second Treatise [1690]*, «Journal of Politics» 69 (2007) 3, pp. 760-769.
- 3 A questo filone sono da ricondurre gli importanti studi di James Tully e Barbara Arneil. Secondo Tully le categorie del pensiero lockiano sarebbero largamente disegnate per contrasto a quelle amerindie. Inoltre, la dottrina della proprietà dovrebbe essere interpretata come tentativo di giustificare il colonialismo inglese a prescindere da ogni cornice statutale. Barbara Arneil si concentra sulla ricostruzione degli interessi lockiani in America e sull'inserimento del pensiero di Locke nel più ampio contesto delle diverse dottrine che regolavano i rapporti fra paesi europei e amerindi. J. Tully, *Rediscovering America: the two treatise and the aboriginal Rights*, in J. Tully, *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 e B. Arneil, *John Locke and America*, cit. Accanto ai testi citati è necessario ricordare due importanti, e per certi aspetti pionieristici, lavori in italiano che ricostruisco-

1. Il secondo trattato sul governo fra politico ed extra-politico

Preliminarmente, è necessaria una breve analisi del *Secondo trattato sul Governo*, in particolare della dottrina lockiana dello stato di natura. Per Locke lo stato di natura è una situazione di «perfetta libertà di regolare le proprie azioni» in cui «ogni potere e autorità sono perfettamente reciproci»⁴. Più avanti Locke precisa che lo stato di natura non è di licenza, in quanto in esso le azioni degli uomini sono regolate dalla legge di natura, vincolante e accessibile a tutti attraverso la ragione⁵. La sua esecuzione è affidata a ciascun uomo, che ha il compito di punire i trasgressori e proteggere gli innocenti⁶. Uno stato di natura così delineato implica che diverse circostanze sociali, dalla pace e assistenza reciproca all'inimicizia, malizia, violenza e distruzione, siano compatibili con esso⁷. In effetti, non è completamente esatto parlare di «definizione» di stato di natura poiché Locke si limita ad indicarne alcune caratteristiche salienti⁸. Lo stato di natura è concepito principalmente in maniera negativa come assenza della politica, di un'autorità centralizzata deputata a far rispettare la legge naturale. Proprio l'assenza di un giudice imparziale cui appellarsi in caso di torti subiti spinge l'uomo ad abbandonare lo stato di natura per formare la società politica, o civile, in cui ciascuno rinuncia al suo potere di giudicare la legge di natura per lasciare che sia la comunità, con giudici e leggi certe, stabili e uguali per tutti a rendere esecutiva la legge naturale⁹. L'uscita, per via pattizia, dallo stato di natura produce una forma politica il cui compito è di far rispettare la legge di natura e difendere «proprietà, vita e beni degli uomini»¹⁰.

Accanto al momento «originario», un altro snodo del *Secondo Trattato* è quello della rottura del patto, al quale è dedicato l'ultimo capitolo dell'opera. Locke mette subito sul piatto la questione centrale:

Chi voglia con una certa chiarezza parlare della dissoluzione del governo deve, in primo luogo, distinguere fra dissoluzione della società e dissoluzione del governo¹¹.

La dissoluzione della società sembra avvenire quando alla dissoluzione del governo si accompagna l'alterazione del legislativo ossia quando viene a mancare l'elemento che rende unica la volontà di tutti. Dissolto il legislativo «ciascuno può disporre della propria volontà»¹². Più avanti Locke sembra rovesciare completamente la prospettiva: «In questi e in casi simili, quando il governo è dissolto, il popolo è libero di provvedere a se stesso istituendo un nuovo legislativo»¹³. Il popolo, che sembrava, hobbesianamente, scomparire alla scomparsa del rap-

no i contesti generali dei rapporti fra il pensiero europeo e la scoperta dell'America. Ci riferiamo a S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972 e G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977.

4 J. Locke, *An essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. (1690) tr. it. di A. Gialluca *Il secondo trattato sul governo*, Milano, BUR, 2007, p. 65. D'ora in avanti solo *Secondo Trattato*.

5 Ivi, p. 67.

6 Ivi, pp. 75-77.

7 J. Simmons, *Locke's state of nature*, «Political Theory» 174 (1989) 3, pp. 449-470.

8 Ivi, p. 449.

9 *Secondo Trattato*, p. 173.

10 Ivi, p. 229.

11 Ivi, p. 351.

12 Ivi, p. 353. Il corsivo è aggiunto. Vedi anche p. 359.

13 Ivi, p. 361.

presentante, ricompare. Questa notazione è fondamentale perché sembra escludere che si possa ritornare allo stato di natura una volta formata la società civile¹⁴. Ciò che qui conta è rilevare che la società parrebbe conservarsi nonostante la dissoluzione del patto che istituisce la comunità politica. La domanda che ci si deve, dunque, porre è cosa rende la società unita in un «popolo»?

Una risposta possibile è che Locke stia parlando di due patti, il primo dei quali a formare la società e il legislativo e il secondo il sovrano¹⁵. Più fertile è l'idea dell'esistenza, al di sotto dello Stato e del legislativo, di un «popolo dormiente» che ricompare nel momento della dissoluzione del legislativo e che possiede la capacità di ricostruirne uno nuovo. In questo conteso il popolo va inteso come un «incontro delle ragioni individuali» che fonda una sorta di potere costituente non riconducibile ai meccanismi rappresentativi. Ciò è possibile alla luce della dottrina lockiana della proprietà:

Il farsi del diritto di proprietà come indipendente dalle procedure di consenso e tuttavia intersoggettivamente valido, per il solo darsi di una condotta individuale in grado di tenersi nei limiti della ragione, apre a una considerazione del diritto come costituito indipendentemente dalle regole positive e da ogni volontà¹⁶.

Ci interessa soprattutto mostrare il modo in cui il processo di appropriazione possa essere pensato come base di un legame intersoggettivo *antecedente* al patto. Alla proprietà è dedicato l'intero capitolo V. Il termine presenta una certa ambivalenza: se il significato più ampio è quello di «vita, libertà e beni», nel testo si riferisce spesso alla proprietà puramente come possesso dei beni ed è esclusivamente in questo senso che viene utilizzato nel quinto capitolo¹⁷.

La concezione lockiana della proprietà si distacca da molte teorie contrattualistiche sull'origine della proprietà che riconducevano la nascita della proprietà privata ad un accordo¹⁸. Se fosse necessario un accordo, sostiene Locke non senza una certa ironia, «l'uomo sarebbe morto di fame, nonostante l'abbondanza che Dio gli ha dato»¹⁹.

Questo punto è importante perché è qui che si pone il problema di capire come sia possibile una tale concezione. Il mutamento della condizione umana rispetto allo stato di natura è possibile perché la capacità di lavorare, e poi di accumulare beni, disegna una concezione antropologica della razionalità che si svolge nel tempo.

La terra è originariamente data da Dio all'umanità in comune²⁰. Ad una vera proprietà privata si arriva attraverso il lavoro, cioè attraverso la rimozione del bene dallo stato naturale iniziale,

14 Per una spiegazione sintetica ma esaustiva vedi M. Merlo, *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Monza, Polimetrica, 2006, p. 235. Sulla dissoluzione vedi anche J. Franklin, *Locke on the Dissolution of Society*, in A. E. Bakos (ed.), *Politics, Ideology and the Law in Early Modern Europe. Essays in Honour of J. H. Salmon*, Rochester, University of Rochester Press, 1994, pp. 175-84, e M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, London, Allen & Unwin, 1968.

15 Su questa interpretazione vedi N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino: Giappichelli, 1963, pp. 261-263, e anche L. Pareyson, *Introduzione* in Id., *Due trattati sul governo di John Locke col patriarca di Robert Filmer*, Torino, Utet, 1948, p. 38 e sgg.

16 M. Merlo, *La legge e la coscienza* cit. pp. 243-46.

17 Lo nota B. Arneil, *John Locke and America* cit., p. 133.

18 Il riferimento è essenzialmente a Grozio e Pufendorf. Sul tema vedi F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

19 Ivi, p. 99.

20 *Secondo Trattato*, p. 95. È importante intendersi su cosa significhi «proprietà comune». Non è una «proprietà collettiva» perché essa presupporrebbe un lavoro collettivo che è in questo momento assente. Tale proprietà si presenta piuttosto, ed emergerà meglio in seguito, come «proprietà di nessuno».

sulla base del principio che l'opera dell'uomo, il lavoro del suo corpo, sono di sua proprietà²¹. Quando l'uomo rimuove qualcosa dallo stato in cui la natura l'ha prodotta e lasciata, egli mescola ad essa il proprio lavoro e vi unisce ciò che è proprio, e con ciò la rende una sua proprietà: «Rimuovendola dallo stato di natura vi ha connesso con il suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini»²².

L'ambito di appropriazione privata non è soltanto quello della caccia o della raccolta, ma trova l'espressione più indicativa nell'agricoltura:

Il principale oggetto di proprietà non sono oggi i frutti della terra e gli animali che di essi vivono, bensì la terra stessa () Quanto terreno un uomo dissoda, semina, bonifica e coltiva e di quanto può usare il prodotto, tanto è di sua proprietà²³.

In questo brano emerge anche un tema molto importante, quello dei limiti all'accumulazione privata, primo dei quali l'effettivo consumo dei beni appropriati. La legge di natura, sostiene Locke, prevede che Dio abbia messo a disposizione dell'uomo la natura per sfruttarla e non perché vada sprecata. Il superamento di questo limite avviene secondo Locke grazie al commercio, che permette di scambiare ciò che non ci serve e dunque andrebbe sprecato, con beni durevoli che possono essere accumulati illimitatamente dato che «costituisce eccesso rispetto ai limiti della proprietà non l'ampiezza del possesso, ma il deteriorarsi di ciò che rimane inutilizzato al suo interno»²⁴.

Nel paragrafo successivo emerge un altro limite. Locke sostiene che l'appropriazione della terra non è di alcun pregiudizio e danno per gli altri «poiché ve n'era ancora a sufficienza e altrettanto buona»²⁵. Il superamento di questo limite non è altrettanto facilmente individuabile. Chiarisce l'idea di Locke un passaggio del paragrafo trentasette: «Chi si appropria della terra con il suo lavoro non diminuisce ma incrementa gli approvvigionamenti comuni dell'umanità»²⁶. Bisogna notare che, di fatto, l'idea che l'aumento stesso della produttività costituisca una sorta di «bene comune» non solo mina definitivamente il principio del «enough and as good» (a sufficienza ed altrettanto buona) ma di fatto tutti i limiti alla proprietà²⁷.

L'invenzione della moneta radicalizza la possibilità di infrangere i limiti posti dalla natura all'accumulazione di beni. È grazie a questa invenzione che l'uomo sviluppa la volontà di accrescere ed espandere i suoi possedimenti facendo del commercio la figura centrale dell'economia. Centrale è qui la figura del consenso, che è tacito:

Poiché oro e argento [] acquistano il loro valore solo dal consenso degli uomini, e di questo valore il lavoro costituisce in gran parte la misura, è chiaro che gli uomini hanno consentito a un possesso

21 Ivi, p. 97.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 103.

24 Ivi, p. 123.

25 Ivi, p. 103.

26 Ivi, p. 109.

27 C. Tarlton, *Does Chapter 5 of Locke's Second Treatise, 'Of Property,' Deconstruct Itself?* «Philosophy», 81 (2006), 315, pp. 107-127, in particolare. Un altro espediente che Locke usa per superare questo limite è la possibilità dell'emigrazione, come emerge anche dall'esempio biblico del paragrafo 38: «Quando non ci fu più spazio sufficiente nello stesso luogo per far pascolare insieme le loro mandrie, essi si separarono, come fecero Abramo e Lot». *Secondo Trattato*, p. 113. Sull'emigrazione come chiave di volta del capitolo 5 e dell'intera opera lockiana vedi J. Casas Klausen, op. cit.

della terra sproporzionato e ineguale avendo con un tacito e volontario consenso escogitato un modo con cui uno può legittimamente possedere più terra di quella di cui può usare il prodotto²⁸.

L'introduzione della moneta stimola l'accumulazione privata e di conseguenza l'estensione dei domini. Ma l'invenzione della moneta è fondamentale anche dal punto di vista politico:

In alcune parti del mondo – laddove l'incremento della popolazione e delle scorte con l'uso della moneta, aveva fatto sì che la terra scarseggiasse e acquistasse perciò un certo valore – le diverse comunità stabilirono i confini dei loro distinti territori, e con leggi interne regolarono la proprietà dei privati nelle loro società ()²⁹.

Questo passo sembra indicare nel momento dell'invenzione della moneta il punto in cui la complessità dei rapporti umani, dovuto appunto all'aumento dell'accumulazione della proprietà, rende indispensabile la fondazione di un potere politico positivo. Lo stato, in larga misura, sorge quando la complessità delle relazioni sociali diviene talmente elevata da rendere impossibile una loro gestione in assenza di un diritto positivo.

2. Locke e un'idea di civiltà

È chiaro che il lavoro e la moneta costituiscono una forma di socialità, antecedente al patto, che trascende in larga misura gli aspetti puramente razionalistici della logica giusnaturalista. A partire da questa considerazione che si possono rintracciare le origini di una lockiana «teoria della civiltà» e di una pur embrionale e implicita «filosofia della storia». È lungo i fattori principali che regolano il processo di appropriazione, lavoro e moneta, che viene a delinearsi il confine fra Europa e America. Gli amerindi sono carenti in entrambi i fattori: non mescolano il proprio lavoro alla terra e non conoscono la moneta. Intorno alla proprietà si definisce un elemento caratterizzante dell'intera cultura: «Locke coglie l'essenza della sua epoca nella sua trattazione della relazione di proprietà, espansione coloniale e buon governo»³⁰.

L'idea più importante è che «coltivare la terra e averne il dominio sono cose fra loro connesse»³¹ E dunque gli americani, non coltivando la loro terra, non hanno affatto titoli di proprietà per essa. Locke rileva più volte come il continente nordamericano sia, di fatto, vuoto in comune e quindi disponibile per l'appropriazione da parte di chiunque.

Tutta la terminologia e l'argomentazione del V capitolo richiamano il contesto coloniale:

Chi si appropria della terra con il suo lavoro non diminuisce ma incrementa gli approvvigionamenti comuni dell'umanità. Infatti, le provviste che servono al sostentamento della vita prodotte da un acro di terra recintata e coltivata sono, a dir poco, dieci volte maggiori di quelle di un acro di terra di uguale fertilità, ma lasciata incolta e in comune. E perciò di colui che recinge la terra e ottiene da dieci acri un'abbondanza di mezzi di sussistenza maggiore di quella che otterrebbe da cento acri lasciati allo stato naturale, si può veramente dire che ha dato all'umanità novanta acri. [] Chiedo perciò: nelle foreste vergini e nelle incolte praterie dell'America, lasciate allo stato naturale, senza che nessuno le curi, le dissodi o le coltivi, mille acri danno ai poveri e sventurati abitanti del luogo tanti beni di sussistenza quanto dieci acri di terra egualmente fertili nel Devonshire dove sono ben coltivati?³²

28 *Secondo Trattato*, p. 127.

29 *Ivi*, p. 121.

30 H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit. p. 579.

31 *Secondo Trattato*, p. 105.

32 *Secondo Trattato*, pp. 110-111.

La domanda è puramente retorica: è perfettamente evidente che la produzione di terra ben coltivata è maggiore. Ed è altrettanto ovvio che Locke vuole mandare il messaggio che coltivare (colonizzare) non solo non è ingiusto secondo ragione, ma va anche a vantaggio dei «poveri e sventurati» amerindi. Altre indicazioni sul modo in cui il meccanismo di appropriazione funzionava possono essere tratte dal paragrafo trentasette: essa non era di pregiudizio per gli altri «poiché uguale ricchezza rimaneva *per coloro che fossero altrettanto industriosi*»³³. Leggendo in controluce quest'affermazione con quella secondo cui la terra è stata data da Dio agli uomini laboriosi, la conclusione sembra essere che i limiti all'appropriazione fanno parte di una legge di natura che è sì universale, ma che vale solo per coloro che a loro volta si conformano alla legge di natura e alla volontà divina lavorando e coltivando la terra. Il processo di appropriazione sembra dunque costituire il confine di una sorta di «comunità dei ragionevoli». La mancata coltivazione della terra corrisponde non solo all'assenza di titoli di proprietà sulla terra, ma anche alla possibilità di agire secondo ragione. Pensare ciò nella situazione coloniale equivale, data la prevalenza fra gli amerindi di culture di caccia e raccolta, a giustificare l'occupazione delle loro terre³⁴.

C'è anche un altro tipo di meccanismo a giustificare il colonialismo e l'occupazione delle terre che fa leva in maniera più esplicita sulla colpa degli amerindi: «Dio, che ha dato il mondo in comune agli uomini, ha dato loro anche la ragione affinché se ne servissero nel modo più vantaggioso e utile per la loro vita»³⁵. Più avanti Locke è ancora più esplicito:

Dio ordinò all'uomo di lavorare, e anche la miseria della sua condizione lo richiedeva. Dio e la ragione hanno ordinato all'uomo di coltivare la terra, cioè di migliorarla a vantaggio della propria vita³⁶.

Questi due passaggi chiariscono il processo che Locke ha in mente. La condizione iniziale di comunione della terra è necessaria affinché l'uomo possa sviluppare la propria ragione, ma è solo un momento che *deve* essere superato grazie al lavoro. Dio ha ordinato all'uomo di lavorare la terra, in conformità alla ragione. È evidente che chi non si conforma a quest'ordine si rende colpevole di disobbedire alla volontà divina, mostrando al contempo la propria irragionevolezza. Questa mossa pone gli amerindi in una posizione di colpa e di mancanza, tanto di irragionevolezza quanto di fede. La creazione è al servizio di un individuo laborioso e razionale, e la presenza di altre forme di produzione sembra avere un mero carattere residuale:

Dio ha dato il mondo in comune agli uomini, ma avendone dato per il loro beneficio e perché ne potessero trarre la massima utilità per la loro vita, non si può supporre fosse sua intenzione che esso rimanesse per sempre in comune e incolto. Egli lo diede per l'uso degli uomini laboriosi e razionali³⁷.

La prospettiva che emerge non è tanto quella della politica coloniale inglese, ma quella del singolo colono, o meglio della civiltà di cui ogni colono lavoratore è portatore. L'occupazione non è mai violenta, avviene solo attraverso il lavoro e non avviene mai per accrescere la potenza o la ricchezza dello Stato, secondo una caratteristica che fu tipica del colonialismo inglese del XVII secolo³⁸.

33 *Secondo Trattato*, p.109.

34 H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit., p. 578.

35 *Secondo Trattato*, p. 95.

36 Ivi, p. 103.

37 Ivi, pp. 104-105.

38 G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit., pp. 244-245.

Il mancato uso della moneta sembra essere un altro segno di una colpevole separazione dal resto del mondo:

Si trovano ancora grandi estensioni di terreno che giacciono improduttive, (non essendosi gli abitanti del luogo associati con il resto dell'umanità, acconsentendo a servirsi della loro comune moneta)³⁹.

L'assenza della moneta, e della relativa spinta ad accumulare e a produrre sempre di più, relega l'America al di fuori di quel meccanismo che, pur con molte cautele, potremmo chiamare progresso. È chiaro che sarebbe un anacronismo attribuire a Locke una coerente dottrina del progresso o, lo vedremo meglio più avanti, una filosofia della storia compiuta. Nonostante tutto non si può negare che in Locke sia chiaramente visibile una capacità dell'uomo di migliorare costantemente grazie alla coltivazione e alla moneta, strumenti della propria ragione, e che porta il filosofo inglese a considerare in un certo senso legittimo, alla luce della volontà di Dio e della ragione, solo un «modo di produzione» relegando gli altri ad una posizione primitiva e, auspicabilmente, destinata a scomparire, facendo emergere la sostanziale unilinearità di questo percorso.

Il confine fra America ed Europa è per Locke l'immagine concreta dei diversi estremi della civiltà. La trasgressione del comando divino a lavorare provoca una vita miserevole, esattamente come avviene agli amerindi:

Mancando i miglioramenti apportati dal lavoro non hanno la centesima parte di quello di cui noi godiamo; e il sovrano di un ampio e fertile territorio mangia, alloggia e veste peggio di un bracciante in Inghilterra⁴⁰.

È possibile ipotizzare che Locke veda la necessità di correggere queste mancanze, basandosi su un'analogia con i poveri dell'Inghilterra. Locke si è occupato del problema dei poveri nel *Draft of a representation containing scheme of Method for the employment of the poor* redatto nel 1697, a seguito di un mandato con cui il governo inglese lo incaricava di elaborare un'analisi delle cause della povertà e dei modi di affrontarle. La causa dell'aumento del numero dei poveri, sostiene Locke,

non può che essere il rilassamento della disciplina e la corruzione dei costumi; la virtù e l'industriosità, infatti, sempre si accompagnano da un lato, così come, dall'altro, il vizio e la pigrizia⁴¹.

Questa citazione ricalca e rafforza le dicotomie, già presenti nel *Secondo Trattato*, industriosità/virtù, pigrizia/vizio, in cui l'ozio è una vera e propria «violazione della legge morale che prescrive di non vivere a spese degli altri»⁴². L'ingiunzione di Dio a lavorare è rielaborata da Locke in una teoria secondo la quale esiste una coazione naturale a lavorare che prevede la possibilità di mettere forzatamente a lavorare i trasgressori. I poveri

39 *Secondo Trattato*, p. 121.

40 Ivi, p. 115.

41 J. Locke, *Draft of a Representation Containing a Scheme of Method for the Employment of the Poor (1697)*, in Id., *Political Writings*, Harmondsworth, 1993, pp. 446-461, p. 447. Su questo testo vedi M. Bohlender, *Povertà, lavoro e società civile: il governo dei poveri nell'epoca della ricchezza delle nazioni*, «Filosofia Politica» 2000 (1), p. 104.

42 M. Bohlender, *Povertà, lavoro e società civile* cit. p. 107.

sono, come si legge nel rapporto, 'assolutamente estranei alla religione e alla morale, così come all'industriosità'; sono i 'selvaggi' all'interno della civiltà inglese⁴³.

Certamente, il problema dei poveri è diverso da quello degli amerindi perché nel primo caso si tratta di persone che vivono in una comunità politica positiva, mentre fra gli amerindi e i coloni inglesi i rapporti sono regolati esclusivamente dalla legge di natura. Tuttavia, quest'ultima è sufficiente a delineare lo schema dei loro rapporti: i coloni rispettano la legge di natura perché si appropriano di terre comuni, mentre gli indiani non rispettano la legge di natura che prescrive di lavorare la terra. Ciò costituisce una rottura dell'uguaglianza naturale dell'uomo:

La ragione per cui gli uomini sono eguali è la loro comune posizione in un ordine normativo, l'ordine della creazione. Se essi violano le norme di quest'ordine, vengono privati del loro status normativo di uguaglianza⁴⁴.

È evidente che tale rottura non può non avere conseguenze sui rapporti materiali fra i trasgressori, gli amerindi, e chi invece persegue scrupolosamente la ragione e la volontà divina:

In base all'argomento lockiano, se gli indigeni avessero cercato di riconquistare le terre dopo che vi si fosse stabilita una colonia, avrebbero violato le leggi di natura e avrebbero potuto, come si esprimeva Locke, 'essere eliminati come un leone o una tigre, una di quelle bestie feroci'⁴⁵.

Se per i poveri inglesi l'unica soluzione è mettersi al lavoro, per gli indiani d'America la soluzione sembra essere quella di integrarsi nel sistema civile coloniale. Purtroppo queste conclusioni sono rese provvisorie dalla reticenza di Locke a esporsi chiaramente sul tema della legittimità delle appropriazioni delle terre indiane⁴⁶. L'esigenza di assumersi la responsabilità che Dio ha dato all'uomo di un miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità costituisce la chiave di volta del discorso antropologico lockiano. Si può in essa osservare quella concezione della libertà che Blumenberg definisce «responsabilità per la condizione del mondo in quanto esigenza orientata verso il futuro, non in quanto colpa originaria passata»⁴⁷.

L'inserimento da parte di Locke di elementi extrapolitici di carattere antropologico e storico si risolve in alcuni passi nella presenza di riflessioni congetturali sull'origine dei rapporti di proprietà⁴⁸. Questa sorta di razionalistica «storia congetturale», mostra i suoi effetti pratici nel momento in cui si verifica la presenza di popoli o gruppi sociali non conformi a tale struttura

43 Ivi, pp. 110-111. Locke, ancora una volta, non è esplicito e non effettua una comparazione diretta fra amerindi e poveri. Bohlender segnala, nella nota 21, che essa viene effettuata da Daniel Defoe, che si riferisce «ai popoli non civilizzati americani».

44 J. Dunn, *The political thought of John Locke: an historical account of the 'Two treatises of government'*, Cambridge, Cambridge university press, 1969, tr. it. di B. Fontana, *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna, Il Mulino, 1992 p. 128.

45 A. Padgen, *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain, and France c.1500 – c.1800* New Haven; London: Yale University press, 1995, tr. it. di V. Lavenia, *Signori del mondo: ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia: 1500-1800*, Bologna, il Mulino, 2005 p. 137.

46 Notiamo che una reticenza simile si trova sul tema, di analogo interesse della giustificazione della schiavitù, che rimane una sorta di «buco nero» all'incrocio fra il pensiero e la pratica politica di John Locke.

47 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1966, tr. it. C. Merelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti, 1992, p. 143-144. Blumenberg dà una interessante definizione di autoaffermazione, che può definire l'atteggiamento lockiano: «Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità».

48 F. Fagiani, *Nel crepuscolo delle probabilità* cit., p. 188.

razionale e nondimeno contemporanei ad essa. Il processo di appropriazione ha, infatti, un carattere morale e normativo che permette un discorso assiologico sulle civiltà. Una breve analisi dei punti essenziali di questa storia congetturale chiarisce il punto.

Locke inizia il primo capitolo con la consegna del mondo ad Adamo e ai successori, ai quali il creato è stato dato in comune tracciando così il «punto zero» dello sviluppo dell'uomo: la comunione della terra e l'uguaglianza, sotto tutti gli aspetti, dell'uomo. Il mondo si presenta come una sorta di scatola vuota a disposizione dell'azione dell'uomo, senza un dominio originario privato. Possiamo osservare che questo è lo stato di natura allo stato puro: assenza, naturalmente, di dominio politico e assenza di qualsiasi tipo di rapporto sociale ed è il momento più teorico e razionalista del pensiero lockiano in cui l'uguaglianza affermata dal giusnaturalismo si presenta come dato di fatto. Tuttavia questa è una situazione senza durata. Nel momento stesso in cui nella creazione si presenta tale situazione, compare immediatamente una dimensione pratica della ragione: «Dio, che ha dato il mondo in comune agli uomini, ha dato loro anche la ragione affinché se ne servissero nel modo più vantaggioso e utile per la propria vita»⁴⁹. Alla comunanza dei beni, dunque, fa da contraltare l'uguaglianza della ragione, che in questo caso significa capacità di migliorare le condizioni di vita dell'uomo.

Possiamo quindi individuare una prima fase della storia dell'umanità in cui l'appropriazione avviene a livello dei beni immediatamente necessari per la sopravvivenza dell'uomo, attraverso un'economia primitiva, di caccia e raccolta. È in tale stato che vivono gli Amerindi:

Il frutto e la cacciagione di cui si serve il selvaggio indiano, che non conosce recinzione e possiede ancora in comune la terra, devono essere suoi, e in tal modo essere suoi, essere cioè parte di lui, che un altro non può più avervi diritto⁵⁰.

In questa fase, dunque, non è esclusa la proprietà in senso proprio ma essa è limitata ai prodotti spontanei della natura.

La seconda fase si apre quando l'oggetto della proprietà diventa la terra, ossia quando l'economia diventa basata sull'agricoltura. Il passaggio è cruciale perché risponde al comando diretto di Dio e al dettame della ragione di migliorare le proprie condizioni di vita⁵¹.

Una terza fase ha inizio quando attraverso l'invenzione della moneta, si universalizza il desiderio acquisitivo e aumenta indefinitamente la dimensione possibile dei possessi⁵². L'invenzione della moneta comporta un passaggio fondamentale dalla situazione di equilibrio, e quindi di stabilità-staticità, tipica delle economie «primitive», a una situazione dinamica di espansione commerciale e di elaborazione di sistemi politici atti a regolare tale complessità. In un certo senso potremmo affermare che è l'invenzione della moneta che nelle pagine di Locke costituisce l'inizio della storia, o quantomeno di una storia politica e potenzialmente globale.

Locke inserisce una dimensione diacronica nella divisione delle diverse modalità di appropriazione: frutti, terra, denaro. La «storia del mondo» che ci offre Locke segue dunque un ben determinato percorso strettamente legato all'evoluzione antropologica della cultura e che dipende dal modo di produzione e, più in generale, dalle condizioni socio-economiche degli uomini⁵³. Precisiamo che stiamo rendendo lo schema temporale su cui si basa Locke più espli-

49 *Secondo Trattato*, p. 95.

50 *Ivi*, p. 97.

51 *Ivi*, p. 103.

52 *Ivi*, p. 109.

53 Precisiamo che da qui in poi il termine evoluzione sarà utilizzato in un senso etimologico, senza riferimenti alle vere e proprie teorie evoluzionistiche ottocentesche.

cito di quanto non appaia nel testo, almeno a prima vista. Tuttavia sono presenti nel testo molti marcatori temporali che la suggeriscono chiaramente:

Così *all'inizio*, il lavoro conferì un diritto di proprietà ovunque uno volesse esercitarlo su ciò che era comune, che rimase per lungo tempo la parte di gran lunga maggiore (...) *In un primo momento* gli uomini per lo più si accontentarono di quanto la natura senza aiuto offriva ai loro bisogni

e solo *in seguito*, con l'uso della moneta la terra cominciò a scarseggiare e quindi si rese necessario stabilire i confini delle diverse comunità e regole per la proprietà⁵⁴. Se è vero che la «storia» che emerge dalle pagine del Secondo Trattato ha un carattere marcatamente congetturale il suo carattere razionale la rende capace di diagnosi, sulla natura «immorale» degli amerindi, e prognosi, la necessità di coltivare e utilizzare la moneta⁵⁵.

Tutto ciò ci porta ad accogliere l'idea, suggerita da Bobbio, che in Locke sia presente una forma embrionale e primitiva di una filosofia della storia⁵⁶. Non pienamente soddisfacente sembra invece l'identificazione che egli effettua di questa filosofia della storia con il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, che legge come tesi e antitesi, introducendo la distinzione fra uno stato di natura ideale e uno stato di natura reale che di fatto si identifica con lo stato dispotico. Bobbio ricostruisce così il processo storico lockiano:

1) stato secondo natura, in cui nascono i diritti fondamentali dell'uomo (...), tesi 2) stato di natura reale, dove i diritti naturali non sono garantiti (...), antitesi 3) stato civile in cui lo Stato di natura non è soppresso ma ripristinato, sintesi.

Come lo stesso Bobbio sottolinea, questo movimento dialettico non può fondare né una storia processuale rettilinea né una forma circolare, ma propone uno schema «a zig-zag» perché il passaggio da 2) a 3) non è definitivo e, in seguito alla rottura del patto, può essere reversibile⁵⁷.

Questo modo di intendere la filosofia della storia lockiana ci sembra contemporaneamente troppo ambizioso e troppo modesto. Troppo ambizioso perché tenta di riassumere tutto il percorso di Locke in una successione temporale almeno in parte arbitraria: non è per nulla scontato, ad esempio, che per passare dallo stato di natura allo stato civile si debba attraversare lo stato di guerra, che peraltro può risorgere in qualsiasi momento della storia dell'uomo. È invece troppo modesto perché difficilmente una successione temporale «a zig-zag» può essere considerata filosofia della storia, per quanto embrionale.

È qui che leggere Locke come filosofo di una civiltà, che si definisce storicamente e antropologicamente in opposizione ad un'altra può invece essere produttivo. Se prendiamo sul serio la «storia congetturale del mondo» lockiana e l'idea che la proprietà sia un elemento decisivo per definire la comunità politica possiamo individuare nello sviluppo della civiltà, piuttosto che nella successione delle forme politiche, l'embrionale filosofia della storia lockiana.

Il termine civiltà compare di rado nel testo di Locke ma in maniera molto rilevante:

54 *Secondo trattato*, pp. 120-121.

55 Il riferimento è al meccanismo di prognosi e diagnosi che, secondo Reinhart Koselleck, è alla base della moderna filosofia della storia e del progresso. Vedi R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, Suhrkamp, tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, p. 25, in particolare.

56 N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale* cit. p. 213.

57 Ivi, p. 216.

Presso coloro che sono considerati la parte civilizzata (*civilised*), che hanno creato e moltiplicato le leggi positive per determinare la proprietà, continua a valere ancora questa legge originaria di natura che istituisce la proprietà di ciò che prima era in comune⁵⁸.

La parte civilizzata del mondo è quella che ha raggiunto un grado di sviluppo tale che ha sentito la necessità di leggi positive per la proprietà. Stante questo elemento è evidente che Locke include nella parte civilizzata del mondo anche paesi in cui il governo è assoluto e arbitrario, come erano diversi Stati dell'Europa dell'epoca secondo i canoni lockiani. In quest'ottica, allora, è possibile, e nei fatti piuttosto comune, che un popolo civile sia schiavizzato, o, più precisamente, governato da un sovrano assoluto. Non è, dunque, la forma politica *direttamente* a essere il soggetto della «filosofia della storia», ma è piuttosto la struttura della civiltà, che si può considerare antecedente allo sviluppo di forme politiche statuali, e in larga misura indipendente da esso. Anche se la legittimità degli Stati dipende dalla validità del patto originario e dalla conformità delle azioni del rappresentante al patto e alla legge di natura, in fondo ogni singolo Stato non è altro che il custode-protettore dell'attività dell'uomo, del singolo uomo che agisce per il bene dell'umanità e dedicandosi al miglioramento delle condizioni di vita del genere umano attraverso il lavoro e il commercio.

3. Conclusioni: Locke e il colonialismo all'origine della modernità liberale

Per concludere vorremmo riflettere ulteriormente su alcuni punti emersi nel ragionamento sviluppato ed evidenziare alcune categorie che Locke lascia in eredità alla modernità liberale.

Uno degli elementi fondamentali su cui porre l'accento è la nascita di quello che potremmo chiamare un «universalismo militante», che trae la propria linfa dall'idea di una legge naturale valida per il gentiluomo inglese come per il selvaggio indiano⁵⁹. Locke non è stato certamente il primo a pensare che il genere umano seguisse leggi comuni, ma egli ha fatto di questa concezione un vero e proprio principio di azione che l'uomo può seguire per agire concretamente sul mondo. Il mondo si presenta disponibile al miglioramento per coloro i quali agiscono razionalmente e laboriosamente, e non solo nell'ambito della propria comunità politica di appartenenza ma, almeno potenzialmente, sull'intero globo. È proprio il principio di uguaglianza giusnaturalista a rendere possibile un'antropologia coloniale universalista come quella delineata da Locke. L'iniziale eguaglianza delle condizioni di vita in quello che abbiamo definito «punto zero della creazione» permette di pensare le differenze nello sviluppo socio-economico in relazione a una diversa, e inferiore, capacità di conformarsi alla razionalità. Ciò non sarebbe possibile senza una concezione di unità (formale) del genere umano e senza l'idea di un unico modo di vita possibile, cioè senza pensare a un unico modo di conformarsi alla razionalità umana. Quanto questa concezione sia vicina a una concezione unilineare della storia emerge con evidenza. Il punto essenziale è che per teorizzare un'uscita dallo stato di natura, ma anche l'immutabilità e universalità, nel tempo e nello spazio, della razionalità delle leggi di natura è necessario, implicitamente o esplicitamente, assumere che lo sviluppo storico stesso abbia quelle stesse caratteristiche di razionalità e universalità.

Vi è certamente in Locke l'idea di una universalità della razionalità, intesa come astratta capacità di usare la ragione. L'uguaglianza è necessaria per poter elaborare una dottrina universale che possa valere per il *gentlemen* inglese e il selvaggio americano, e che sia basata sul

58 *Secondo Trattato*, pp. 100-101.

59 H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit. p. 570.

diritto e non sulla mera conquista, come per esempio appariva la politica coloniale e imperiale spagnola: «L'argomento agricolo (agricultural) non dipende dal concetto di superiorità culturale ma dal postulato dell'uguaglianza umana».⁶⁰ Non solo, infatti, il postulato dell'uguaglianza *naturale* (formale) non è in contrasto con l'idea di superiorità *culturale*, ma è funzionale appunto alla possibilità di comprendere la simultaneità, e la commensurabilità, di più culture. Ma la commensurabilità delle società è legata alla manifestazione pratica dell'astratta capacità di ragionare, ossia avviene sul versante storico-antropologico, che spiega la formazione dei legami comunitari a partire dalla dimensione collaborativa del lavoro⁶¹.

Tale dimensione si concretizza nell'idea che sia possibile una sorta di «proprietà collettiva» inteso come concetto ben distinto dalla «proprietà comune» che costituisce lo stato originario nel mondo. In prima battuta, la «proprietà collettiva» è la proprietà regolata da leggi positive. In base a ciò risulta che in America la terra è comune a tutto il genere umano, in Inghilterra la terra è proprietà collettiva del popolo inglese⁶². Tuttavia, come abbiamo visto, la costruzione antropologica, non politica, del processo di appropriazione permette il funzionamento di questo meccanismo anche in una relazione allo «stato di natura» come quella fra europei e amerindi. In altre parole, già il consenso tacito all'uso della moneta crea «proprietà collettive». Il fatto che il processo di appropriazione non sia necessariamente attribuito ad un singolo, ma possa essere attribuito anche ad un popolo o ad un gruppo, rende proprietà e lavoro la caratteristiche di una «civiltà». Non tutte le forme di lavoro sono equivalenti, e l'appartenenza alla comunità umana rende da un lato responsabili, attraverso la pratica del lavoro, nei confronti dell'intera umanità, dall'altro rende concretamente attuabile questo principio attraverso una sorta di conversione a *quel* modello antropologico. Ciò comporta una torsione della fondazione antropologica della socialità in direzione di una fondazione *etnologica* della civiltà. In altre parole c'è una considerazione assiologica delle forme di lavoro collettivo, considerazione assiologica che deve essere messa in relazione con l'approccio diacronico di Locke ai diversi stadi della produzione, e alla presenza di diversi stadi *contemporaneamente*. Le considerazioni di natura morale e normativa che Locke inserisce nel discorso introducono un forte elemento assiologico nello sviluppo delle civiltà. Ciò che emerge da questa lettura di Locke è il problema della *legittimità* delle culture. L'ultimo passaggio è la presa in considerazione della dimensione storica della socialità.

Il soggetto proprietario elaborato da Locke, che è alla base delle successive elaborazioni liberali, è pensato in contrapposizione ad altri modi di vita che, seguendo l'embrionale filosofia della civiltà di Locke, sono destinati a scomparire. Risulta anche che il soggetto amerindio pensato in contrapposizione al civile *gentleman* inglese è il selvaggio, non completamente disumano e tuttavia in posizione di grave mancanza rispetto alla ragione e alla legge di natura. Un altro elemento della costruzione del *selvaggio* è la completa omissione di ogni considerazione sulle volontà degli amerindi:

Non ci sono prove comunque che essi [gli Amerindi] desiderassero passare alla proprietà privata della terra e a un'agricoltura orientata al mercato. Piuttosto il contrario. Essi erano abbastanza soddisfatti di commerciare con gli inglesi e preservare i loro costumi tradizionali⁶³.

60 T. Flanagan, *The Agricultural Argument and original Appropriation* cit. p. 599.

61 Su questa dimensione si sofferma L. Pareyson, *Introduzione* cit. p. 42.

62 Vedi F. Fagiani, *Nel crepuscolo delle probabilità*, cit. pp. 282 ss, a cui dobbiamo anche la distinzione «proprietà comune» e «proprietà collettiva».

63 J. Tully, *Rediscovering America* cit. p. 158.

Ciò mette in luce due dinamiche avviate dal discorso lockiano e che saranno tipiche nella «costruzione dell'altro» del pensiero coloniale. La prima, più evidente, è la negazione della capacità decisionale degli «indiani». Alla luce della razionalità universale non viene presa in considerazione l'ipotesi che quella degli indiani sia proprio una libera scelta e non una mancanza dovuta alla non conoscenza della razionalità e delle tecnologie europee. L'unico modo di interpretare questa scelta è di porla come colpa, come deliberata trasgressione della «naturale coazione a lavorare» che potrebbe perciò essere oggetto di una guerra giusta. Inoltre osserviamo che la concezione di Locke secondo cui la natura è stata creata per essere dominata dall'uomo è esattamente il contrario delle credenze diffuse fra gli amerindi secondo cui l'uomo non è al di sopra della natura ma parte di essa, alla luce della concezione secondo cui il potere spirituale è infuso omogeneamente in tutto ciò che esiste⁶⁴.

Considerato senza l'esperienza coloniale, il pensiero lockiano perderebbe un pezzo fondamentale, e cioè la creazione di un universalismo che sia concretamente tale, vale a dire attuabile sul piano politico⁶⁵. Questo universalismo, la cui dinamica nasce dalla considerazione dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini e dalle concrete diversità etnologiche e socio-culturali, porta Locke alle soglie della filosofia della storia e di un'ideologia del progresso.

Se Locke è da un lato il catalizzatore di molte idee proprie del suo tempo sulla proprietà e sulle modalità della colonizzazione, dall'altro rielabora queste idee in un contesto che, pur non sempre coerente e lineare, costituirà una delle basi più solide per l'ideologia coloniale inglese dei secoli successivi. Sarebbe argomento di un intero volume delineare una genealogia delle dottrine imperiali inglesi dell'Ottocento a partire da Locke. Per mera analogia vogliamo però citare, a proposito delle dottrine coloniali ottocentesche, quanto sostiene Ottavio Barié secondo cui c'è una tipica idea che contraddistingue l'idea inglese di colonialismo e di impero:

Questo modo di concepire l'impero (un impero spesso con la i minuscola che tende a corrispondere al complesso dei fattori di sviluppo intellettuale, sociale ed economico più propriamente indicati con il termine 'civiltà') () è condiviso da tutto quel settore cospicuo del movimento, che, con espressione apparentemente contraddittoria, possiamo chiamare imperialismo liberale⁶⁶.

64 Ivi, p. 163.

65 Un aspetto che non è stato approfondito per ragioni di spazio, ma che avrebbe costituito un elemento importante sarebbe stato il rapporto di Locke e lo schiavismo. Qui vogliamo solo accennare alla differenza di atteggiamento di Locke, a partire dalla *Fundamental constitutions of Carolina*, nei confronti dello schiavismo degli africani e degli amerindi: se la prima è assolutamente esclusa, la seconda è «civile». Se questa distinzione sia un indizio di come Locke abbia in mente una gerarchia fra le culture è impossibile da affermare con certezza senza uno studio più approfondito di quello svolto in queste pagine. Se però il nostro ragionamento risulta fondato, essa appare quantomeno plausibile e coerente. Locke, J. *Fundamental Constitutions of Carolina in The works of John Locke*, Aalen, Scientia Verlag, 1963, 10 v. (Reprint. ed. London, 1823) volume 10, p. 196 Vedi anche Farr, J. «So Vile and Miserable an Estate»: *The Problem of Slavery in Locke's Political Thought*, «Political Theory» 14:2 (1986: May)

66 O. Barié, *Imperialismo e colonialismo*, in *Storia delle idee politiche e economiche e sociali*, volume V *L'età della rivoluzione industriale*, Torino, UTET, 1972, p. 672. Vedi anche Lebovics, H. *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit. p. 568. Possiamo considerare nel giusto Lebovics quando sostiene che Locke fu il primo filosofo del sistema mondo. Ciò che però della posizione di Lebovics non convince è il pensare ciò in termini esclusivamente «quasi-geopolitici.» Importante è anche l'influenza di Locke su uno dei più importanti giuristi del XVIII de Vattel, che ha ripreso e raffinato le teorie lockiane per inquadrare giuridicamente i rapporti fra regni europei e terre americane. Su questo vedi G. Cavallar, *Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?* «Journal of the History of International Law» 10 (2008), 2, p. 181-209.

Affermare l'importanza della prospettiva coloniale di Locke non significa sostenere che sia l'unica legittima o la migliore. Ciò che è importante rilevare è la contemporaneità del pensiero del Locke pensatore liberale e moderno e del Locke pensatore coloniale, e la coestensione dei due aspetti⁶⁷.

67 Vedi P. K. Mishra, '[A]ll the World Was America': *The Transatlantic (Post)Coloniality of John Locke, William Bartram, and the Declaration of Independence*, «CR: The New Centennial Review» 2 (2002) 1, pp. 219-222.

RECENSIONI

FRANCA D'AGOSTINI, *VERITÀ AVVELENATA.*
BUONI E CATTIVI ARGOMENTI NEL DIBATTITO PUBBLICO

Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 192, 15,00 Euro (ISBN 978-88-3392-044-3)

DI ANTONELLA LIMONTA

Il libro di Franca D'Agostini si presenta come un invito rivolto all'opinione pubblica a riprendersi il potere e la funzione che le sono attribuiti in una società democratica: valutare i discorsi per poter consapevolmente decidere.

Due sono individuate come le principali ragioni della degenerazione della qualità del dibattito pubblico odierno: da un lato la diffusione dei mass media e l'estendersi della sfera della propaganda; dall'altro, la crisi delle ideologie e l'affermarsi del fenomeno della leadership, per cui non si valuta una visione del mondo, ma l'immagine pubblica di chi la presenta.

Se l'immagine della persona è l'asse portante della valutazione dei discorsi pubblici, basterà colpire questa immagine, screditando la persona, perché la sua visione delle cose venga considerata falsa o priva di rilevanza. Da qui l'uso massiccio delle strategie di attacco *ad personam* e di avvelenamento del pozzo in cui, con una piccola quantità di veleno, si mette fuori gioco una grande quantità di individui.

Ne consegue la necessità di un antidoto che l'Autrice individua nella dialettica intesa come capacità di argomentare del filosofo alla ricerca della verità ma anche nella consapevolezza della sua fragilità.

Vengono dunque resi espliciti due obiettivi del libro: chiarire, per mezzo della Teoria dell'Argomentazione, cosa rende buono un argomento ed evidenziare la centralità del cittadino-elettore come terzo a cui i disputanti si rivolgono per ottenere il consenso. L'auspicio è che la consapevolezza del proprio potere e la competenza nella valutazione della *soundness* degli argomenti diventino patrimonio culturale comunemente diffuso e contrastino quel grigiore epistemico che rende gli attori della vita pubblica tutti uguali agli occhi del cittadino. Questo grigiore comporta l'abbassamento del livello di fiducia nei pubblici discorsi, portando di fatto il cittadino a delegare ad altri i propri poteri e a disinteressarsi della politica pensandola, ingenuamente, come inutile o dannosa.

Il bombardamento di informazioni contrastanti a cui siamo sottoposti genera una sfiducia nella possibilità di capire, discriminare, scegliere. In questa situazione, un argomento pubblico risulta efficace non in quanto buono, cioè valido, vero, persuasivo, ma in quanto cade nel clima di indifferenza politica generale in cui le richieste di rigore argomentativo hanno lasciato il campo alle suggestioni del momento.

È per questo motivo che in assenza di idealità forti e concentrati su interessi immediati da difendere, si fa sempre più forte il potere dell'informazione: fra molte e contrastanti notizie, prevale chi informa di più. E se è vero che la manipolazione dell'informazione non può imporre il falso, è anche vero che può far prevalere la mezza-verità o la quasi-falsità, il finto. Ciò è possibile perché nella comunicazione pubblica la verità è legata alle credenze e dunque è controversa, ma anche «contrattabile» per raggiungere un accordo.

Il libro si divide in cinque parti.

Una prima, in cui l'Autrice chiarisce la terminologia usata e pone nell'intersezione tra logica, retorica e filosofia, la Teoria dell'Argomentazione, intendendola come un allargamento del campo della logica, nonostante la differenzino le caratteristiche di dialogicità, di attenzione all'implicito e tensione alla verità.

Tre sono i requisiti per la definizione di un buon argomento: la validità, intesa come rispetto delle regole formali; la verità delle premesse e delle conclusioni (insieme validità e verità sono requisiti per la *soundness*, la correttezza di un argomento); la persuasività, intesa come capacità di convincimento..

Contrariamente a quanto fanno Perelman e Olbrechts-Tyteca, D'Agostini non identifica argomentazione e retorica, credendo nel primato filosofico della validità e della verità sulla persuasività.

Nella seconda parte è proposta una procedura per l'analisi degli argomenti che comprende le possibilità di individuarli e ricostruirli usando gli indicatori di premessa e di conclusione; di fare parafrasi, di rendere esplicite le tesi implicite, di costruire diagrammi, di considerare le premesse utilizzando gli indicatori di Toulmin.

Per la valutazione dell'argomento sono quindi individuati i criteri di:

Validità: rispetto delle regole logiche del linguaggio in uso. Nel linguaggio di uso comune, le regole sono quelle definite dall'uso dei quantificatori (qualche, tutti, ciascuno, alcuni, ...) e degli operatori logici (e, o se, non, ...) secondo le regole della deduzione naturale. In ogni caso valgono anche qui la Legge di non- contraddizione e la regola del Terzo escluso.

Verità: nell'argomentazione si usano verità certe, matematiche, scientifiche, storiche, logiche, per giustificare enunciati in cui la verità è meno certa, è oggetto di discussione.

Forza: la forza di un ragionamento induttivo, cioè probabile, dipende dalla relazione tra la forza degli enunciati-premesse e la forza degli enunciati-conclusione, secondo il principio per cui più sono forti i primi, più devono essere deboli le conclusioni.

Rilevanza: la verità della conclusione è desunta dalla verità delle premesse

Fecondità: la conclusione di un argomento aggiunge qualcosa a quanto già si sapeva dalle premesse.

Segue l'analisi delle principali fallacie. Viene rifiutato il punto di vista secondo cui sarebbero state la maggior potenza e diffusione dei mezzi di comunicazione di massa a facilitare lo spostamento di attenzione dall'argomento alla sua efficacia comunicativa. Questo "spostamento" è razionalmente ricostruibile, se si posseggono gli strumenti per distinguere buoni argomenti da argomenti funzionali a creare il finto partendo da mezze verità. Sono gli strumenti forniti dalla dialettica filosofica che, ancora oggi, mette a disposizione del cittadino le competenze per svelare e fronteggiare i tentativi di manipolazione dei discorsi. Ne fa parte la Teoria delle Fallacie, che indaga i modi per costruire cattivi argomenti, cioè argomenti che, ad uno sguardo superficiale, sono percepiti come corretti.

Le principali fallacie sono così classificate in base alla loro corrispondenza con i criteri di correttezza dell'argomento: formali, induttive, di falsa premessa, di rilevanza, di circolarità. A queste si aggiungono le fallacie pragmatiche, commesse nel modo in cui vengono usate le parole e le fallacie ermeneutiche legate alle modalità di interpretazione di un discorso.

L'ultima sezione del libro riguarda le dispute. In particolare ci si sofferma sulle controversie, che caratterizzano il dibattito pubblico, in cui due contendenti sostengono tesi contrapposte per persuadere chi ascolta. L'uditorio è infatti il soggetto collettivo a cui sono rivolti i discorsi ingannevoli, nel tentativo di far credere buoni argomenti che non lo sono, ma è anche colui che detiene il potere di svelare l'inganno e di concedere il proprio consenso. Se su questo si basa la

democrazia, è urgente dotare i cittadini degli strumenti necessari per riconoscere un confronto razionale.

La conoscenza e l'applicazione delle regole consentono inoltre di trovare, laddove se ne abbia l'intenzione, soluzioni alla disputa, ristabilendo il significato delle parole controverse attraverso il metodo delle definizioni (lessicali, stipulative, teoriche).

Anche le regole di partecipazione ad una discussione hanno la funzione di regolamentare la disputa, soprattutto nell'ambito del dibattito pubblico dove le discussioni sono tese alla costruzione di una volontà collettiva: a questo fine sono richiamate le quattro massime di Paul Grice, i dieci comandamenti di Van Eemeren e Grootendorst, le regole di Trudy Grovier; ma anche le norme di Habermas e Apel.

A volte succede però che nel dibattito pubblico i contendenti non vogliano trovare una soluzione o un accordo, anzi siano più interessati al disaccordo che al tema di cui si discute. Questo accade spesso nei conflitti ideologici, nelle forme che essi possono assumere di legittimazione del privilegio o di conflitti simmetrici.

In conclusione, nel dibattito pubblico i discorsi ingannevoli sono sempre esistiti, proposti a partire dai sofisti fino agli *spin doctors* odierni, ma è sempre esistito anche il metodo capace di individuare le ragioni migliori, la tecnica argomentativa usata dalla filosofia per indagare l'esistente alla ricerca del vero e del bene. Una tecnica che unisce scienza della logica, arte della retorica e filosofia. Non è un sapere iniziatico, ma un sapere che può essere acquisito da tutti e da cui non si può prescindere, se la democrazia continuerà ad essere la forma politica della nostra vita associata.

JOSÉ CHASIN, *MARX. ONTOLOGIA E METODO*

traduzione e cura di Marco Vanzulli, presentazione di Ester Vaisman e Antônio José Lopes Alves, Milano, Mimesis, 2010, XVIII-232 pp., 17,00 Euro (ISBN 978-88-5750-111-6).

DI GIOVANNI SGRO'

Il presente volume, egregiamente tradotto e curato da Marco Vanzulli, ha *inter alia* il merito di presentare per la prima volta al pubblico italiano l'opera del filosofo marxista brasiliano José Chasin (1937-1998), instancabile fondatore di case editrici (Senzala, Ensaio) e di riviste («Temas de Ciências Humanas», «Nova Escrita», «Ad Hominem»), molto noto in Brasile per il suo impegno militante, verso la fine degli anni '60 del secolo scorso, nella lotta contro la politica di privatizzazione dell'educazione nazionale a fianco, tra gli altri, di Florestan Fernandes, e per i suoi studi sulla realtà contemporanea brasiliana (*O Integralismo de Plínio Salgado. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*, São Paulo, Ciências Humanas, 1978; *A miséria brasileira, 1964-1994. Do golpe militar à crise social*, Santo André, São Paulo, Estudos e Edições Ad Hominem, 2000).

Nato originariamente quale postfazione al libro di Francisco José Soares Teixeira, *Pensando com Marx. Uma leitura crítico-comentada de o Capital* (São Paulo, Ensaio, 1995), il presente volume di Chasin rappresenta una sintesi esauriente ed efficace della sua originale lettura del pensiero di Marx alla luce di un ripensamento critico della teorizzazione lukácsiana. In esso Chasin offre, infatti, un'«analisi immanente o strutturale» (p. 3) dell'intera opera di Marx, intesa quale una «ontologia storico-immanente dell'essere sociale» (p. 63).

Ripercorrendo le varie fasi del tortuoso periodo di formazione filosofica e politica del giovane Marx, nella prima parte (*Genesi e critica ontologica*, pp. 15-64) Chasin delinea «l'ingegneria logico-ontologica» (p. 17) che sta alla base di quel passaggio straordinario – compiuto da Marx negli anni 1843-1845 – dalla «topica negatività assoluta» propria del criticismo dei Giovani hegeliani alla *critica ontologica*, ovvero all'«indagine dell'ente che si auto-pone nella sua immanenza» (p. 51).

La ricerca di Chasin prende le mosse dalla critica serrata alla diffusa idea del «triplice amalgama» (p. 7) – avanzata da Kautsky in *Le tre fonti del marxismo* (1908) e ripresa e popolarizzata poi da Lenin in *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913) –, secondo cui il pensiero di Marx sarebbe «l'agglutinazione risintetizzata» (p. 63) delle migliori porzioni del pensiero di punta del suo tempo, specificamente della filosofia classica tedesca, del socialismo utopistico francese e dell'economia politica inglese. Contrariamente a tale «spirito dell'agglutinazione eclettica» (p. 10), Chasin caratterizza invece l'opera di Marx quale una *triplice critica ontologica*:

1) critica ontologica della politica (pp. 35-43), sviluppata nella sua specifica *determinazione onto-negativa*, la quale è tale proprio perché esclude l'attributo della politica dall'essenza dell'essere sociale, ammettendolo soltanto come estrinseco e contingente al tempo stesso, cioè nella condizione di storicamente determinato. In opposizione alla *determinazione onto-positiva* della politica, la quale da secoli interpreta l'attributo della politica quale intrinsecamente conaturato all'essere sociale, Marx delinea così la sua critica della politica quale reintegrazione o riassorbimento da parte della società delle proprie forze sociali alienate alla (e nella) politica (su questo punto cruciale Chasin si è soffermato più diffusamente in due suoi articoli – *Democracia*

política e emancipação humana e Marx: a determinação ontonegativa da politicidade – pubblicati entrambi postumi nella rivista «*Revista Ensaios Ad Hominem*» 3 (2000).

2) Critica ontologica della filosofia speculativa (pp. 43-51), condotta sulla base della «nuova posizione ontologica» (p. 34) e antispeculativa raggiunta da Marx – grazie al fondamentale contributo della «svolta ontologica» (p. 20) di Feuerbach – nella *Critica del diritto statale hegeliano* (1843), posizione che con la sua nuova concezione di *critica* (pp. 48-51), intesa quale individuazione della «logica specifica dell'oggetto specifico», andrà a costituire uno degli elementi portanti dell'architettura del suo pensiero.

3) Critica ontologica dell'economia politica (pp. 51-61), in quanto scienza specificamente borghese che ipostatizza una fase storicamente generata e determinata della produzione umana a elemento naturale e razionale.

Sullo sfondo di questo nuovo quadro teorico tracciato da Chasin, risaltano la «superficialità» e l'«imbastitura meccanica» (p. 10) della «tesi primitiva dell'*amalgama originario*» (p. 63), la quale, in quanto mera «aggregazione artificiosa» (p. 10), risulta essere «semplicemente puerile, o anzi impensabile» (p. 63).

Dopo aver così delineato la «piena rivoluzione ontologica» (p. 39) operata da Marx nei confronti delle punte più alte della scienza borghese del suo tempo, nella seconda parte (*La risoluzione metodologica*, pp. 65-114) Chasin affronta il problema dell'esistenza o meno nell'opera di Marx di una «*questione di metodo*» (p. 65), ovvero di una tematizzazione autonoma ed esauriente della metodologia da lui concretamente utilizzata, e giunge alla conclusione che l'assenza di una soluzione convenzionale al problema del metodo e della conoscenza è soltanto il «segno negativo» della «completa riconversione e risoluzione positive» (p. 66) che tali questioni trovavano nell'opera marxiana: la supposta *manca* di elaborazione teorica di tali tematiche costituisce, in realtà, «un'affermazione di ordine teorico-strutturale» (p. 66). Infatti, considerando attentamente i momenti fondamentali dell'elaborazione frammentaria di Marx a questo riguardo, è possibile secondo Chasin cogliere ed esporre le linee maestre della concezione marxiana del metodo in *tre temi specifici e interconnessi*: 1) il fondamento *ontologico* della conoscenza (pp. 66-81), grazie al quale si punta a sottolineare, contro l'«acritica separazione ontologica» (p. 74) di soggetto e oggetto, frutto di duecento anni di «culturalismo anti-ontologico» (p. 72), il rapporto di «*transitività* tra oggettività e soggettività» (p. 74), secondo cui il soggetto è sempre «*soggettività oggettivata*» (p. 73) e l'oggetto sempre «*oggettività soggettivata*» (p. 74).

2) La determinazione *sociale* del pensiero (pp. 81-88) e il processo formativo o presenza *storica* dell'oggetto indagato (pp. 89-99), il quale è un fenomeno complesso risultante da influssi storico-sociali produttivi e non meramente «la virtuosità di una forma di discorso premodellata» (p. 94).

3) La teoria delle astrazioni (pp. 99-114), che Chasin espone a partire da una rilettura della famosa *Introduzione del 1857*, soffermandosi analiticamente sugli elementi costitutivi della riflessione marxiana sul metodo, quali le astrazioni ragionevoli (pp. 101-102), l'importanza della *differenzia specifica* o «differenza essenziale» (pp. 102-103), il modo di procedere dell'esposizione dall'astratto al concreto e la riproduzione del concreto *nel* pensiero quale concreto *del* pensiero (pp. 103-105), l'articolazione o *concatenamento interno* delle categorie (pp. 108-110), la definizione del momento predominante (pp. 110-112) e, infine, le determinazioni riflessive (pp. 112-113).

Sulla base della «forza performativa» (p. 100) del metodo marxiano così tratteggiato e insistendo sul «carattere ontologico» (p. 102) delle astrazioni e sulla importanza delle «mediazioni rinsaldanti» (p. 106), Chasin può muovere nella terza parte della sua opera (*Dalla teoria delle*

astrazioni alla critica di Lukács, pp. 115-196) delle dure critiche a Lukács, non solo per non aver dedicato la dovuta attenzione alla teoria marxiana delle astrazioni, ovvero alla «dialettica delle astrazioni ragionevoli e delle differenze essenziali» (p. 106), ma soprattutto per aver trasferito gli elementi fondamentali di tale teoria in un contesto semantico diverso, in una «logica di ispirazione estrinseca all'opera marxiana» (p. 116).

Analizzando dettagliatamente i *Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità* (1954-1956), Chasin passa in rassegna innanzitutto le peculiari declinazioni della dialettica tra universale, particolare e singolare nella *Critica del giudizio* di Kant (pp. 118-123), in Schelling (pp. 123-125) e soprattutto in Hegel (pp. 126-141), soffermandosi in particolare sulla critica lukácsiana alla concezione autonomizzata e assolutizzata dell'universale hegeliano (pp. 141-147), frutto di un processo di «generalizzazione indebita» ottenuto tramite la «cancellazione della particolarità» (p. 142), e insistendo sulla centrale importanza della categoria di particolarità (pp. 147-151), intesa da Lukács quale «medio mediatore», ovvero quale «sinonimo della determinazione» (p. 149).

Un altro elemento di forte attrito con il Lukács dei *Prolegomeni*, ma ciò vale in generale anche per *Per l'ontologia dell'essere sociale* (1971), è rappresentato dal tentativo lukácsiano di dimostrare l'esistenza di un «vincolo logico» (p. 152) tra Marx ed Hegel, tentativo che, secondo Chasin, non rappresenta altro che un «dilemma teorico falso» (p. 154), essendo il frutto di una incorporazione «sintomaticamente confusa e mal imbastita» (p. 154) delle «fallacie» e delle «piaghe teoriche» (p. 160) contenute nella recensione engelsiana a *Per la critica dell'economia politica* (1859) di Marx e nei *Quaderni filosofici* (1914-1915) di Lenin. Fallacie che porterebbero Lukács a non vedere la «rottura di fondo» (p. 191) esistente tra Hegel e Marx, il quale, anche se si è indubbiamente appropriato di alcune importanti conquiste hegeliane, le ha poi funzionalizzate contro le direzioni e i mezzi attraverso cui queste sono diventate effettive in Hegel (p. 193).

Altrettanto dura è la critica che Chasin riserva alla sottomissione lukácsiana al «diktat gnoseo-epistemologico» (p. 178) del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), visibile soprattutto nei suoi volteggi sulle categorie di in-sé e per-noi (pp. 169-176), che denotano una «gravissima sovversione» (p. 176) tra l'universo gnoseo-epistemologico, tipico del «rudimentale tradizionalismo gnoseologico» (p. 186) di Engels e Lenin, e l'universo della posizione ontologica, ossia quello del «riconoscimento degli esseri o enti in quanto tali, nella loro anteriorità o indipendenza dalla relazione conoscitiva, cioè nella loro *effettività* pre-teoretica» (p. 169).

Una volta dimostrata così l'inesistenza di qualsiasi tipo di «anticamera logico-epistemica o apriorismo teorico-metodologico» (p. 198), Chasin «verifica» nell'ultimo capitolo (*Marx. L'analitica delle cose*, pp. 197-229) la consistenza e la portata della sua lettura del metodo marxiano, sottolineando ancora una volta come in Marx le categorie debbano essere concepite «coerentemente e rigorosamente *in rebus*» (p. 223), quale «logica del reale» (p. 212), vale a dire quale «*analitica delle cose*» stesse (p. 228).

In conclusione, la raffinata ricerca di Chasin qui brevemente presentata offre non solo una ricostruzione dell'intera opera di Marx a partire dalla riflessione dell'ultimo Lukács, di cui essa si dichiara «nettamente tributaria» (p. 188), ma, *allo stesso tempo*, anche una profonda e serrata critica a Lukács a partire da Marx, «generata dall'ispirazione o dalla stessa mediazione dell'ultimo Lukács» (p. 179).

HANS GEORG BACKHAUS, *DIALETTICA DELLA FORMA DI VALORE. ELEMENTI CRITICI PER LA RICOSTRUZIONE DELLA TEORIA MARXIANA DEL VALORE*

edizione italiana a cura di Riccardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva, Editori Riuniti, Roma 2009.

DI GIORGIO CESARALE

Una delle «scissioni» più acute e significative del marxismo novecentesco è stata, come è largamente noto, quella fra «marxismo occidentale» e *Diamat*, la filosofia del «materialismo dialettico» elaborata nelle accademie e nelle università di una Unione Sovietica ormai stretta nella morsa dello stalinismo. Largamente note sono anche le ragioni di questa ‘scissione’: contro una riduzione della teoria marxista a dottrina del rispecchiamento dell’essere naturale e sociale nella coscienza e a un insieme di leggi «generali» della dialettica – la riduzione, appunto, del materialismo dialettico – il marxismo occidentale ha rivendicato non solo la centralità delle funzioni della soggettività, ma anche la necessità di indagare le peculiarità di una forma sociale, quella capitalistica, che di questa stessa soggettività perviene a opacizzare i dispositivi di costituzione. È per questo che si può dire che l’intero arco del marxismo occidentale, dal Lukács di *Storia e coscienza di classe* fino allo Habermas di *Teoria dell’agire comunicativo*, appare disegnato sullo sfondo del grande tema marxiano del «feticismo» della merce. Senonché, già nel primo Lukács questo tema subisce una singolare torsione, giacché viene trasformato da indice della non corrispondenza, in una società dominata dalla generalizzazione della produzione di merci, fra lavoro privato e lavoro sociale in teorema della civilizzazione capitalistica, nel fondamento di determinazione di un processo di razionalizzazione che è weberianamente non del tutto rimesso a se stesso, costellato da ampie zone di non trasparenza. Il feticismo serve così nel marxismo occidentale a «regolare i conti» con l’impianto teorico della Seconda Internazionale e con gli irrigidimenti dogmatici della Terza Internazionale, a sostituire la «filosofia» che fa loro da sostrato, venata di meccanicismo e positivismo, con un’altra filosofia, finalmente all’altezza dell’eredità della grande cultura borghese.

Tuttavia, lo sganciamento del feticismo dal suo originario luogo di svolgimento – la teoria del valore e del plusvalore del *Capitale* marxiano – se è stato fecondo sotto il profilo di una ricostruzione della genealogia del dominio, ha impedito allo stesso marxismo occidentale di condurre a piena evidenza la novità del discorso teorico di Marx, l’autonomia della sua impresa conoscitiva. È di questa *impasse* del marxismo occidentale che a un certo punto, nel corso degli anni ’60 e ’70, una nuova generazione di marxisti critici si rende conto, tentando di porvi riparo. Sia, infatti, la scuola althusseriana sia la *Neue Marx Lektüre* di Hans Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Hans Jürgen Krahl e Alfred Schmidt, provano a far riemergere questa novità, a impostare il discorso sul marxismo riattraversando, riproblematizzandola, la sequenza categoriale del *Capitale*. In entrambi i casi, sebbene queste due tradizioni del marxismo critico siano per altri versi profondamente divise l’una dall’altra, l’idea a cui si giunge è che non si può restituire autonomia al discorso critico marxiano se non si batte in breccia la stessa autocomprensione teorica di Marx, il modo in cui egli ha concepito il significato della sua attività scientifica.

Dialettica della forma di valore – la principale raccolta degli studi di Hans Georg Backhaus sul *Capitale*, ora pubblicati per la prima volta in italiano da Riccardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva, i quali hanno meritoriamente recuperato a questo scopo la traduzione che già

nei primi anni '80 ne aveva fatto Emilio Agazzi – è uno dei frutti più cospicui della *Neue Marx Lektüre*, e quindi del tentativo di rileggere il *Capitale* alla luce della teoria critica «francofortese». Ma qual è il *proprium* della interpretazione di Backhaus? Backhaus, soprattutto nelle quattro parti che compongono i *Materiali per la ricostruzione della teoria marxiana del valore* – il testo più rilevante e consistente di *Dialettica della forma di valore* – avvia la sua operazione critica contestando la trasformazione positivista della teoria del valore: questa non è ridicibile a un fascio di ipotesi sociologiche ed economiche o a un semplice riflesso di ciò che economicamente e socialmente si dà; essa ha un profondo intento *critico*, rilevabile nel modo in cui collega la *grandezza* o *sostanza* di valore alla *forma* di valore. Backhaus sottolinea, infatti, che il valore di una merce è reale soltanto quando appare, e cioè quando si esprime in una relazione in cui un altro valore d'uso è equiparato a essa. Ma affinché questa equiparazione possa avere luogo, entrambe le merci devono essere poste come *già* eguali in valore. Il denaro è precisamente l'espressione di tale valore, indipendente dai valori d'uso; il che vuol dire anche che la merce sarà identica a sé solo in quanto differente da sé, merce solo in quanto contiene in sé altro da sé, e cioè il denaro.

L'impossibilità di pensare marxianamente uno scambio di merci senza denaro, e dunque l'impossibilità di pensare una teoria premonetaria del valore, è per Backhaus definitivamente dimostrata, *ex negativo*, dalla analisi della forma di valore totale o dispiegata contenuta nella prima edizione del *Capitale*, quella del 1867. Nella forma di valore totale o dispiegata, infatti, ciascuna merce è al contempo in forma relativa di valore e in forma di equivalente, merce che esprime il suo valore in ogni merce altrui e merce che è equivalente di altre merci. Poiché ciascuna merce si comporta allo stesso modo, non esiste, in questo ambito, alcun equivalente *generale* di tutte le merci. Ne discende che le merci da unità fra valore d'uso e valore decadono a puri valori d'uso, perché il riferimento di una merce all'altra come valore può realizzarsi solo se esiste un'altra merce che funga da equivalente generale. Uno scambio generalizzato di merci, insomma, non si può dare finché non appaia la forma di denaro.

L'immanenza del denaro alla merce e l'impossibilità di pensare uno scambio generalizzato di merci premonetario restituiscono alla teoria del valore marxiana tutta la sua potenza critica. È una potenza critica che peraltro non manca di dispiegare i suoi effetti corrosivi anche sulle teorie economiche concorrenti: tanto, infatti, la teoria neoclassica del valore, fondata sull'utilità, quanto quella ricardiana del valore, che si limita a ricondurre i valori relativi all'essenza che li ha determinati, il lavoro, separano la teoria della merce da quella del denaro, concependo quest'ultimo come puro velo dei rapporti economici sottostanti. Sul piano filosofico, questo implica che mentre le teorie economiche che rivaleggiano con la teoria marxiana del valore sanno compiere il cammino dal fenomeno all'essenza, esse non sono affatto in grado, invece, di percorrere il cammino inverso, dall'essenza al fenomeno. La conseguenza che ne scaturisce è l'istituzione di un legame fra, rispettivamente, utilità e denaro e lavoro e denaro del tutto estrinseco.

L'insieme delle categorie che siamo venuti esponendo (lo sdoppiamento fra merce e denaro, l'inerire di qualità sovrasensibili, il valore, a oggetti sensibili, la sostanza di valore come qualcosa che è soltanto in quanto inscritta in un tessuto di forme etc.) è ricavato per via puramente *logica*. Ma allora perché una intera tradizione di pensiero – che inizia con l'Engels della *Recensione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* e delle *Considerazioni supplementari* del 1895 e culmina con le letture del *Capitale* fiorite in ambito sovietico – insiste sulla necessità di interpretare le categorie del *Capitale* secondo una duplice prospettiva, *logica* e *storica*, dove il logico viene ad essere nient'altro che la mera trascrizione concettuale di ciò che è accaduto sul piano della effettualità storica? Il motivo profondo di questo slittamento interpretativo ci pare

che stia per Backhaus nell'incapacità di misurarsi con la novità dell'oggetto epistemico marxiano. Ciò che infatti, dice Backhaus, indaga la critica marxiana dell'economia politica non sono né rapporti causali fra cose né rapporti sovrasensibili fra persone né rapporti logici fra concetti, ma rapporti sociali fra cose, dunque rapporti che sfuggono alla presa della verificabilità empirica e che domandano l'approntamento di quell'insieme di dispositivi concettuali che abbiamo poc'anzi descritto. Ciò non vuol dire che il problema della verificabilità empirica non persista: è per rispondervi che Engels prima e gli interpreti sovietici poi danno corpo – nella persuasione che una logica deprivata di nesso con la storia disattenda il compito, anche politico, di una fondazione *materialistica* del *Capitale* – alla strategia della *storicizzazione* delle categorie del *Capitale*, sforzandosi di ricercare le corrispondenze empiriche di ciò che viene anzitutto enucleato a livello di esposizione logica.

Inizialmente, nelle prime due parti dei *Materiali*, Backhaus aveva creduto che la responsabilità di questo errore ricadesse essenzialmente sulle spalle di Engels e della corrente 'ortodossa' del marxismo. Successivamente, a cominciare dalla terza parte dei *Materiali*, Backhaus cambia opinione: è anche su Marx che va fatta gravare la colpa di aver aperto le porte a una lettura logico-storica della sequenza categoriale del *Capitale*. Backhaus lo dimostra lavorando, in un'analisi davvero pionieristica, sulle differenze fra prima e seconda edizione tedesca del *Capitale* relativamente alla trattazione della forma di valore ed esaminando le sue ambigue reazioni alle sollecitazioni engelsiane circa la necessità di riconfigurare l'esposizione della stessa. Ma perché Marx si è lasciato irretire dal richiamo a una *allure* logico-storica? La risposta di Backhaus si concentra sulle incertezze «epistemologiche» di Marx, il quale non sarebbe mai riuscito a pervenire a una chiara intellesione delle caratteristiche distintive del suo modo di procedere scientifico.

Del complesso, e in larga parte condivisibile, ragionamento di Backhaus ciò che può stupire il lettore è la pressoché esclusiva attenzione al «cominciamento» marxiano, al nesso mercedenaro mediato dalla forma di valore, quasi che tutto il resto del *Capitale* non recasse altre ed altrettanto decisive risposte ai problemi fondamentali della teoria del valore. Sotto questo riguardo, la nostra opinione è che ciò rischia di cozzare seriamente con un altro dei principi fondamentali di organizzazione del discorso scientifico di Marx, e cioè con il circolo presupposto-posto, sul fondamento del quale, come è noto, non solo il presupposto pone per contraddizione il posto, ma anche il posto pone il presupposto. Sul piano della teoria del valore, questo significa che dopo aver percorso la sequenza dalla merce al plusvalore e al capitale bisogna andare *à rebours*, e determinare il valore come alcunché di posto dal plusvalore. Se si procede in questo modo non solo si concepisce il cominciamento del *Capitale* come già immanente al modo di produzione capitalistico, ma si capisce anche che il lavoro astratto del II paragrafo del I capitolo non è qualcosa, come Backhaus lascia talvolta intendere, che possa venire *estratto* dalla sfera della circolazione delle merci, ma qualcosa che viene *interamente posto* dal processo di produzione capitalistico. Del resto che così debba essere è lo stesso Marx a dichiararlo, quando nel *Capitolo VI inedito* insiste sul fatto che una volta giunti al plusvalore bisogna ripensare lo statuto della merce del I capitolo, determinandola come prodotto del capitale.

Dialettica della forma di valore è preceduto dalle introduzioni dei due curatori. La prima, di Tommaso Redolfi Riva, è una attenta ricostruzione dell'intero contenuto del libro e si chiude con una opportuna contestualizzazione «filosofica» dell'impresa interpretativa di Backhaus; la seconda, di Riccardo Bellofiore, mette invece pregevolmente in luce la mancanza in Backhaus di una fondazione «quantitativa» della teoria del valore, da affiancare a quella «qualitativa». Non solo: diversamente da Backhaus, Bellofiore ritiene anche che, una volta varcata la soglia del processo produttivo, il circuito capitalistico non possa essere pensato senza una ante-

validazione monetaria dei diversi lavori concreti e quindi non possa essere pensato senza una moneta-credito, ottenuta attraverso finanziamento bancario, indipendente dall'unica figura del denaro che Backhaus sembra contemplare, quella del denaro come merce.

