

Giovanni Leghissa

Legge desiderio emancipazione. Riflessioni sull'uso politico della psicoanalisi

1. La fecondità di un sapere ibrido

La psicoanalisi dialoga non da oggi, ma si può dire da quando esiste con la filosofia e con gli altri saperi che compongono l'enciclopedia delle scienze umane. Non occorrerebbe nemmeno notare questo fatto al fine di problematizzarlo. Tuttavia, ritengo opportuno partire da lontano, ovvero da considerazioni metodologiche generali, in vista di una più corretta articolazione del discorso che intendo fare qui.

La psicoanalisi si forma in un contesto che, genericamente, potremmo definire positivistico e che, per quel che riguarda le scienze mediche all'interno delle quali Freud si muove, ha come punto di partenza l'articolazione di una specifica conoscenza del sistema neurale, sorta con le ricerche di Johannes Müller¹. Tenere conto di tale contesto permette di capire il senso dell'*Entwurf für eine Psychologie* del 1895, opera che segna in qualche modo l'ingresso di Freud nel mondo della medicina e al tempo stesso attesta un interesse scientifico che potrà venir elaborato in modo conseguente e pieno solo con l'invenzione di quella metapsicologia che prenderà il nome di psicoanalisi. Quest'ultima, in un certo senso, renderà metaforico quel che uno scienziato come Freud tendeva a prendere come letterale nello schema esplicativo dell'*Entwurf*. Perché la psicoanalisi non può accontentarsi di prendere alla lettera ciò che il neurologo descrive quando studia le connessioni sinaptiche? Perché, mentre queste ultime esistono, l'inconscio non esiste. Studiando le gonadi delle anguille nei laboratori della *Zoologische Station* triestina presso la quale soggiorna nel 1876², Freud vede e tocca lo spazio interno del vivente; quel che vedrà dopo l'incontro con Breuer, invece, sarà l'intangibile spazio di una mente che si colloca su un'altra scena rispetto a quella sinaptica. Vi è una spazialità della psiche, vi sono delle località psichiche in virtù delle quali si articolano la gerarchia e la compenetrazione reciproca tra Es, Io e Super-Io; e tali località psichiche emergono dalle reti neurali senza tuttavia poter esser ridotte a queste ultime. La psicoanalisi dunque nasce – ovvero si pone come sapere – nel momento in cui il soggetto della scienza decide di statuire la plausibilità delle descrizioni compiute

1 Sul contesto, fortemente segnato dalla *Naturphilosophie*, in cui si colloca la *Physiologie der Sinne* mülleriana e sugli influssi che essa esercita poi lungo tutto il secolo XIX, cfr. M. Hagner, B. Wahrig-Schmidt (a cura di), *Johannes Müller und die Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

2 Cfr. G. Ricci, *Le città di Freud*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 48-51.

entro il campo in cui si colloca l'altra scena, quella dell'inconscio, senza dover render conto in maniera esaustiva di come questa scena ibrida e non ben oggettivabile dipenda, affinché se ne definisca lo statuto ontologico, dal chimismo sinaptico.

In anni recenti, si è assistito a un rinnovato interesse per i temi trattati nell'Entwurf, in vista di una possibile riconciliazione tra lo studio psicoanalitico dell'inconscio e i risultati a cui sono giunte le neuroscienze³. Muoversi in direzione di una ripresa dei temi esposti nell'Entwurf, muoversi cioè in direzione di una collocazione spaziale dell'inconscio nell'unica sede ontologicamente plausibile per esso, ovvero la rete neurale, non è affatto una perdita di tempo, anzi. La psicoanalisi, tuttavia, è stata in grado di produrre effetti sul piano epistemico proprio in quanto sapere che si interroga su ciò che non c'è, ovvero su quell'effetto di realtà, sul piano individuale e collettivo, prodotto dall'inconscio freudiano.

Una volta riconosciuta la distanza che segna il passaggio dall'Entwurf alla psicoanalisi, dobbiamo allora chiudere ogni via di comunicazione con le scienze naturali e affermare, con semplicità e senza rimpianti, che la psicoanalisi ha preso posto tra le scienze umane? In fondo, Freud matura abbastanza presto l'idea che la psicoanalisi possa offrire spiegazioni plausibili della vita associata, che essa possa cioè utilizzare con profitto il proprio strumentario concettuale, sorto per spiegare la genesi delle nevrosi individuali, anche quando si tratta di interrogare la genesi dei collettivi. Su questa strada si sono mossi anche molti seguaci di Freud, si pensi per esempio a Roheim o a Devereux. Tuttavia, è bene non affrettarsi troppo a rispondere alla domanda appena posta. Non è escluso, infatti, che essa, ponendo una distinzione troppo netta tra scienze umane e scienze naturali, risulti in qualche modo obsoleta. Se analizziamo il modo in cui oggi gli antropologi guardano al rapporto tra natura e cultura, si nota una differenza notevole rispetto al modo in cui tale questione veniva impostata ai tempi di Freud (che fu buon lettore di Malinowski). Tale differenza è data dal fatto che si è messa da parte l'idea secondo cui lo sviluppo degli aspetti culturalmente significativi della vita umana, legati alle trame simboliche che innervano i contesti organizzativi e istituzionali entro cui si muovono gruppi e individui, inizi solo dopo che sia finita l'evoluzione naturale. Che il sistema neurale sia caratterizzato da una intrinseca plasticità non è più un'ipotesi discussa entro programmi di ricerca innovativi come accadeva fino qualche decennio fa⁴. Di conseguenza, l'impasse a cui rischiava di condurre il rappresentazionalismo delle prime scienze cognitive viene superata efficacemente da coloro che individuano nelle interazioni tra animali parlanti il punto di partenza per spiegare la genesi non solo delle capacità di simbolizzazione, ma anche della capacità di attribuire stati mentali simili ai miei a un mio conspecifico⁵. A

3 Cfr. F. Dentale, A. Gennaro, *Inconscio. Fra ricerca clinica e scienza cognitiva*, Il Mulino, Bologna 2005 e F. Ansermet, P. Magistretti, *A ciascuno il suo cervello. Plasticità neuronale e inconscio*, Boringhieri, Torino 2008.

4 Cfr. S.R. Quartz, T.J. Sejnowski, *The neural basis of cognitive development: A constructivist manifesto*, in «Behavioral and Brain Sciences», 20, 1997, pp. 537-596.

5 Cfr. D.D. Hutto, *Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, MIT Press, Cambridge (MA) 2008.

partire da qui, i processi culturali non possono più essere studiati come il sintomo di un avvenuto alleggerimento dal peso di bisogni qualificabili come “naturali”. La performatività di questi processi – che troverebbe espressione definitiva e in qualche modo sublime nella produzione di artefatti e di strumenti tecnici, dalla clava al computer – non attesta infatti l'avvenuta presa di distanza dal ritmo lento dell'evoluzione naturale, ma è parte integrante dell'evoluzione di *homo sapiens*⁶. Questo è un punto che diventa chiaro soprattutto nel momento in cui il discorso sull'evoluzione cessa, da un lato, di avere come oggetto di studio la sola genetica delle popolazioni e, dall'altro, di porre la selezione come una forza esterna la cui pressione va postulata per rendere coerente lo schema esplicativo che la disciplina biologica cerca di articolare e che non ha bisogno di essere specificata in modo netto e preciso; ormai da decenni, infatti, la biologia mira a comprendere come si sviluppino gli organismi e, di conseguenza, sente la necessità di individuare meglio quali agenti causino la selezione. In tale quadro, emerge chiaramente che, tra i fattori dalla cui azione combinata si genera la selezione, un posto di assoluto rilievo va assegnato ai propri conspecifici⁷. Inutile dire che se ci si interroga sulla genesi dei processi selettivi in riferimento a una specie di animali parlanti dovrà essere poi indagato il modo in cui questi ultimi comunicano, fanno uso di codici, manipolano simboli (psicoanaliticamente: se la cavano con l'edipo).

La natura ibrida della psicoanalisi, scienza della cultura ma volutamente non disposta a mettere completamente da parte l'ipotesi che la libido mantenga un qualche legame con il chimismo che governa le reazioni adattative degli organismi, ben si integrerebbe, allora, nel paesaggio enciclopedico costituito da un insieme di saperi e discipline che studiano le dinamiche istituzionali e organizzative (ovvero la comunicazione intraspecifica, i processi semiotici, le relazioni di potere, i conflitti tra interessi e preferenze non conciliabili, la genesi delle norme, insomma tutto ciò di cui si occupano le scienze umane) con l'intento di indicare come queste dinamiche siano parte integrante di una storia naturale⁸ che ospita al proprio interno l'animale parlante quale animale tra altri. In tal modo, parrebbe sensato il fatto che anche la psicoanalisi possa dare il proprio contributo allo studio delle interazioni intraspecifiche tra umani – e ciò senza bisogno di dover giustificare la portata e la valenza epistemiche del gesto che porta ad essere ospitati nei confronti di un sapere che continua a trovare una collocazione incerta dentro l'enciclopedia.

Tuttavia, nel corso degli ultimi decenni, da parte di coloro che hanno inteso la pratica filosofica quale attività capace di ridefinire gli statuti della soggettività in

6 Cfr. T. Ingold, *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Roma 2001.

7 Cfr. G. van de Vijver, S.N. Salthe, M. Delops (a cura di), *Evolutionary Systems. Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organisation*, Springer, Dordrecht 1998. Anche in questo caso, come nelle note precedenti, ho scelto un testo rappresentativo in relazione alla questione a cui si fa cenno; voler fornire in questa sede bibliografie esaustive su questi temi mi parrebbe però inopportuno.

8 Che la biologia evolutiva sia una scienza storica viene mostrato bene da E. Mayr, *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica*, Cortina, Milano 2005.

seno alla contemporaneità, alla psicoanalisi non si era chiesto soltanto di fornire specifici contributi alla comprensione dei processi di individuazione in quanto processi che tanto meglio si comprendono quanto più si mette in luce l'embricazione tra affettività e pulsioni da un lato, uso di simboli e codici dall'altro. All'archivio costituito dal sapere psicoanalitico ci si è rivolti, soprattutto, con il fine di attingervi nozioni e metafore da utilizzare in vista dell'elaborazione di un discorso sull'emancipazione e la liberazione. Si può affermare, in termini generali, che la posta in gioco del confronto con la psicoanalisi sia data dal fatto che quest'ultima è supposta costituire l'articolazione di un discorso che veicola una specifica forma di interrogazione critica, la quale è tanto più efficace quanto più si pone come eccentrica rispetto alle forme canoniche di indagine delle strutture della soggettività.

Al fine di illustrare ciò, vale la pena soffermarsi su alcuni passi tratti dall'opera di Derrida, che qui assumo come paradigmatici di un atteggiamento nei confronti della psicoanalisi che si lascia individuare, sebbene in forme diverse, anche in altri autori della contemporaneità⁹. In un testo su Lacan volto a spiegare sia le difficoltà, sia la fecondità del decennale dialogo teorico con lui intrattenuto, Derrida scrive:

Considero un atto di resistenza culturale l'omaggio pubblico a un pensiero, un discorso, una scrittura difficili, poco docili alla normalizzazione mediatica, accademica o editoriale, ribelli alla restaurazione in corso, al neo-conformismo filosofico o teorico in generale [...] che appiattisce e appiana tutto attorno a noi, tenta di far dimenticare quello che è stato il tempo di Lacan, anche il futuro e la promessa del suo pensiero, e di cancellare quindi in questo modo il nome di Lacan [...]¹⁰.

È significativo sottolineare che, nel prosieguo del testo, Derrida non manca di rilevare come il proprio discorso e quello lacaniano offrano soluzioni divergenti rispetto a questioni cruciali, come per esempio quella del rapporto del soggetto con le forme di archiviazione e di iscrizione della parola, oppure quella del modo in cui il soggetto si rapporta ai modi di darsi della verità. Eppure, sembra dire Derrida, nell'istanza fatta valere da Lacan c'è qualcosa che, se andasse perduto, rischierebbe di compromettere la tenuta stessa del discorso decostruttivo.

Non meno rilevante è il fatto che Derrida non abbia mai inteso difendere la psicoanalisi in quanto tale, ovvero in quanto sapere istituzionalizzato. Anzi. In una conferenza tenuta nel 1981 nell'ambito di un incontro che riuniva psicoanalisti francesi e latino-americani, Derrida interroga le ambiguità e le reticenze che alcu-

9 Al fine di rendere esaustiva la presente trattazione, preliminarmente si dovrebbe ricostruire – ciò che qui non è possibile fare – in che modo la “sinistra freudiana” prima (con tale espressione Robinson, in un testo del 1969, si riferisce a Reich, Roheim e Marcuse), Althusser e Castoriadis poi abbiano tentato di evitare che il discorso psicoanalitico si legasse all'ideologia borghese e contribuisse a fortificare il modello di soggettività di cui quest'ultima era latrice. Parimenti, ho scelto di non soffermarmi sul lungo e intenso dialogo che Deleuze ha intrattenuto con la psicoanalisi. Su quest'ultimo punto, si vedano le puntuali disamine fornite dai contributi contenuti in F. Vandoni, E. Redaelli e P. Pitasi (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, Bruno Mondadori, Milano 2014.

10 J. Derrida, *Per l'amore di Lacan*, in «aut aut», 260-261, 1994, p. 155.

ne istituzioni della psicoanalisi hanno manifestato di fronte a questioni politiche cruciali quali la violazione dei diritti dell'uomo o l'uso della tortura. Non basta che la psicoanalisi in quanto istituzione si dichiari estranea alla violenza politica e si limiti a deplorare il fatto che, in alcuni casi e in alcuni luoghi, qualche membro del corpo psicoanalitico sia stato trovato complice di organizzazioni politiche che hanno perpetrato varie forme di violazioni dei diritti dell'uomo¹¹. Decisivo – e ciò in primis per il modo che ha la psicoanalisi di relazionarsi a ciò che sta al di fuori di sé in quanto istituzione – risulterebbe il tentativo di interrogare, a partire dagli strumenti concettuali di cui la psicoanalisi dispone, tanto le forme istituzionali di violenza, come per esempio la tortura, quanto il significato e la portata di quei discorsi, come il discorso sui diritti umani, che permettono di condannare la violenza politica e istituzionale.

Se insomma si tratta di difendere la psicoanalisi, o di allearsi ad essa, ciò va fatto, secondo Derrida, considerando quest'ultima come uno strumento essenziale di cui servirsi in vista di una teoria critica della violenza istituzionale. La psicoanalisi, più di ogni altra forma di sapere, sarebbe infatti in grado di dirci come funziona non tanto il rapporto del soggetto con le istituzioni, o con le logiche dell'azione collettiva, quanto l'incistarsi stesso del dominio nel tessuto delle relazioni tra individuo e collettività: «il primo gesto della psicoanalisi dovrà essere quello di spiegare la sovranità per render conto della sua ineluttabilità, anche progettando di decostruirne la genealogia, che passa anche per l'uccisione crudele»¹². Che lo voglia o no (o, addirittura, che lo sappia o no), la psicoanalisi avrebbe già in sé, entro le pieghe della propria concettualità, inserita nel cuore del proprio progetto teorico e terapeutico, la forza di far vedere alcuni degli elementi su cui si fonda il potere sovrano.

Va precisato che la psicoanalisi non si configura quale teoria del politico, e di conseguenza il suo apporto a una teoria critica del potere sovrano non potrà che essere indiretto e mediato. Tuttavia, risulta indispensabile forzare la psicoanalisi a uscire da sé, affinché essa contaminì l'interrogazione critica in direzione di una radicalità che altrimenti sarebbe difficilmente configurabile.

Si tratta di dire che non c'è alcun rapporto tra psicoanalisi, etica e politica? No, c'è, dev'esserci una conseguenza indiretta e discontinua: la psicoanalisi in quanto tale non produce o non procura alcun'etica, alcun diritto, alcuna politica, certo, ma sta alla responsabilità in questi tre campi di tener conto del sapere psicoanalitico. Il compito [...], sia per gli psicoanalisti che per chiunque, cittadino, cittadino del mondo o meta-cittadino, come per colui che si cura della responsabilità (etica, giuridica, politica), è quello di organizzare questo tener conto della ragione psicoanalitica senza ridurre l'eterogeneità, il salto nell'indicibile, nell'aldilà del possibile, oggetto del sapere e dell'economia psicoanalitica, e il salto del discorso mitologico sulla pulsione di morte e l'aldilà dei

11 Cfr. J. Derrida, *Geopsicoanalisi "and the rest of the world"*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2008, pp. 367-394.

12 J. Derrida, *Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, a cura di C. Furlanetto, ETS, Pisa 2013, p. 22.

principi. È in questo luogo difficile da delimitare [...] che la trasformazione a venire dell'etica, del diritto e della politica dovrà tener conto del sapere psicoanalitico [...].¹³

Esprimendosi in tal modo, Derrida non si limita insomma a formulare la speranza che la psicoanalisi acquisti un ruolo cruciale all'interno del sapere critico (comunque lo si voglia intendere), ma ci invita a considerare il dialogo con la psicoanalisi come ineludibile e necessario. Tale postura emerge bene anche in una delle fasi del suo ininterrotto confronto con Foucault¹⁴. Quando quest'ultimo afferma di voler fare a meno della psicoanalisi, dichiarandola inservibile ai fini di una disamina critica del discorso sulla follia, Derrida non solo mostra che qualunque decostruzione del rapporto tra ragione e follia non può che avvenire – per noi, oggi – entro una cornice teorica segnata in maniera ineludibile dalla psicoanalisi, ma soprattutto ricorda quanto il progetto teorico foucaultiano nel suo complesso, volto a edificare una nuova concezione della soggettività, abbia contratto un debito teorico ben preciso nei confronti della psicoanalisi¹⁵.

2. Mitologie della ragione e pessimismo antropologico

Ma è sufficiente che la violenza venga mostrata, svelata, denunciata, indicata, affinché si generi il gesto che permette di prendere distanza da essa e di metterla in mora? La decostruzione derridiana sembra animata precisamente da questa fiducia, di matrice illuminista, nelle virtù terapeutiche dello svelamento¹⁶ – una fiducia così salda che diviene possibile reclutare tra le fila del discorso illuminista persino un sapere spurio come quello psicoanalitico, il quale basa la propria forza su una

13 Ivi, pp. 62 ss (corsivi dell'Autore).

14 Cfr. J. Derrida, *“Essere giusti con Freud”. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Cortina, Milano 1994.

15 Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1980, pp. 386 e 404 ss. Qui alla psicoanalisi – assieme all'etnologia – viene attribuito un ruolo fondamentale, ovvero quello di destabilizzare il campo complessivo delle scienze umane entro cui queste due discipline sono inserite. Esse mostrano ciò che resta impensato nell'episteme moderna, tracciano dei solchi, delle cesure, indicano «l'apriori storico di tutte le scienze dell'uomo» (ivi, p. 405). Dopo l'avvento della psicoanalisi e dell'etnologia, non è più possibile pensare l'uomo in termini essenzialistici: il loro sguardo rende possibile un sapere sull'uomo che mostra invece come quest'ultimo sia il prodotto di traiettorie storiche che sfuggono alla coscienza del singolo individuo e lo trasformano in una funzione, in una variabile, che acquista senso e visibilità a seconda della prospettiva a partire dalla quale viene osservato. È interessante notare che anche per Foucault la psicoanalisi produce effetti epistemicamente rilevanti proprio in virtù della sua collocazione ibrida, che la rende capace di porre questioni trasversali, tali da interessare l'intero campo delle scienze umane.

16 Sul doppio vincolo che lega la decostruzione al gesto illuminista dello svelamento, inteso quale cifra della promessa messianica di cui l'eredità dei Lumi è latrice, cfr. J. Derrida, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, in G. Dalmasso (a cura di), *Di-segno: la giustizia nel discorso*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143.

ben strana mitologia¹⁷. Non è un caso che anche Foucault, evocato poco sopra, abbia concepito la propria opera quale prosecuzione dell'eredità dei Lumi¹⁸. Si potrebbe dire che simili tentativi di continuare la tradizione dei Lumi siano in qualche modo necessari, nel senso che il discorso filosofico ha sovente posto se stesso – e, contemporaneamente, la propria legittimità in seno all'enciclopedia dei saperi – a partire dalla volontà di inserirsi entro un progetto pedagogico più ampio il quale, passando per una critica del potere sovrano, ha come fine l'edificazione di una polis se non democratica, almeno meno violenta. E ciò a cominciare dallo stesso Platone: quando questi rievoca i suoi disastrosi soggiorni siracusani, afferma che sarebbe venuto meno ai propri principi se non avesse accettato gli inviti dell'amico Dione; andare alla corte del tiranno, infatti, significava cogliere l'occasione propizia – il kairòs – per poter saggiare la tenuta del proprio discorso filosofico sulla giustizia (Plat., *VII Lettera*, 327 e 2 – 328 c 2).

Tuttavia, se la filosofia contemporanea intende farsi carico dell'eredità dei Lumi (ripetendo e mimando, in certa misura, lo stesso gesto platonico), dovrebbe porre un'attenzione maggiore ai servizi che possono venir resi, in termini strategici, da un alleato come la psicoanalisi. Di seguito vorrei mostrare che il sapere psicoanalitico non può offrire alcun punto di appoggio a una filosofia che voglia configurare, seppur in forma utopica, le basi antropologiche di una democrazia a venire a partire da una specifica problematizzazione della violenza sovrana, e ciò perché la psicoanalisi non può in nessun modo sostenere la fiducia nel gesto di svelamento su cui si fonda il progetto illuminista.

In un testo sulla guerra del 1932 – si tratta di una lettera aperta a Einstein – Freud esprime un pessimismo antropologico che non può non lasciare perplesso chiunque voglia compiere quel passo aldilà del nostro presente, aldilà delle forme istituzionali vigenti, senza il quale riesce difficile articolare qualsiasi discorso sull'emancipazione. Da un lato Freud afferma che le pulsioni aggressive degli uomini non sono in alcun modo eliminabili. E fin qui tutto bene, si potrebbe dire: qualsiasi progetto paideutico accetta infatti questa affermazione tra le premesse del proprio discorso; il programma dei Lumi, comunque lo si voglia intendere e declinare, mira infatti non a eliminare la violenza, ma ad attutirla, soprattutto là dove questa assume le fattezze della violenza istituzionale. D'altro lato, però, nel momento in cui si spinge fino a considerare quali mosse sarebbero opportune per giungere a un simile esito, Freud esprime un punto di vista che malamente si potrebbe accordare

17 Il riferimento – ben noto, ma che vale la pena esplicitare – è al valore di mito fondatore che Freud attribuisce alla teoria delle pulsioni: “La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza. Non possiamo prescindere, nel nostro lavoro, un solo istante, e nel contempo non siamo mai sicuri di poterle cogliere chiaramente” (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere. Vol. 11. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1989, p. 204).

18 Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997; Id., *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault. 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232; Id., *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault. 3. 1978-1985*, cit., pp. 253-261.

con il progetto illuminista. Derrida, commentando queste pagine in *Stati d'animo della psicanalisi*, sembra accorgersi di ciò, ma al tempo stesso schiva, mi sembra, le difficoltà che da qui possono derivare. Muovendo dalla consapevolezza del fatto che tra le radici della violenza vi è quella grande diseguaglianza tra gli uomini che provoca una netta divisione tra coloro che esercitano l'autorità e coloro che vi si sottomettono, Freud sostiene l'opportunità di dedicare maggiori sforzi all'educazione di una «categoria di persone elevate, dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia»¹⁹. Qui Freud, più che condividere le linee di fondo del pensiero elitista novecentesco, esprime il paradosso di ogni critica illuminista: se l'Illuminismo coincide con l'uscita dallo stato di minorità, è ovvio che coloro i quali non abbiano compiuto ancora il passo che conduce verso tale uscita debbano essere in qualche modo aiutati da qualcuno a muoversi in tale direzione. Si tratta di un paradosso di cui la storia si incarica di indicarci varie articolazioni possibili, che includono tanto le arti della persuasione con cui Pericle guida l'Atene democratica quanto la violenza che caratterizza l'azione dei rivoluzionari di professione motivati dalle idee di Lenin in merito all'instaurazione di una società postcapitalista. Tuttavia, il discorso di Freud si tinge subito di un pessimismo difficilmente aggirabile, che non sembra aver di mira un possibile superamento di tale paradosso, come invece avviene nel solco di tutta la tradizione liberale.

L'ideale – scrive Freud – sarebbe una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione. Nient'altro potrebbe produrre un'unione tra gli uomini altrettanto perfetta e tenace, capace di resistere perfino alla rinuncia di vicendevoli legami emotivi. Ma con ogni probabilità, questa è una speranza utopica²⁰.

Rispetto a questa speranza – così infondata da porsi in contrasto con ogni formulazione kantiana della teleologia della ragione, aggiungerei – non resterebbero che le vie indirette, basate su un buon uso di quelle pulsioni positive, emananti da Eros, che portano alla condivisione e alla solidarietà tra gli uomini. Proprio tali vie, lo si è visto sopra, nel testo derridiano assumono un ruolo centrale. Ma anche nei confronti della loro utilità Freud esprime scarsa fiducia, paragonando sarcasticamente i risultati che in tal modo si possono eventualmente ottenere a quei mulini «che macinano talmente adagio che la gente muore di fame prima di ottenere la farina».

Suggerirei – per ragioni che chiarirò subito dopo – di confrontare la speranza utopica a cui Freud accenna nella lettera aperta a Einstein con la mitologia della ragione di cui si parla nel più antico programma dell'idealismo tedesco. Il giovane Hegel²¹ sa bene che ciò che muove gli individui rimanda a quelle forze psichiche

19 S. Freud, *Perché la guerra?*, in *Opere. Vol. 11. L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, cit., p. 301.

20 *Ibidem*.

21 Sulla storia del testo scoperto nel 1913 a Berlino e pubblicato da Rosenzweig nel 1917 e sulla sua paternità – hegeliana, ma riconducibile a una fase della vita di Hegel (fine del 1796)

che la psicoanalisi chiamerà poi pulsioni. Altrettanto bene sa che se non si tiene conto di quelle forze – e del sapere che si vota alla loro comprensione, aggiungerà poi Derrida – nessun progetto politico di riforma della società può avere senso. Da qui la necessità di costruire un pensiero del politico capace di combinare assieme tre dimensioni: estetica, religione e politica. Concretamente, si tratta di instaurare ciò che noi chiameremmo un'efficace propaganda, atta a comunicare in modo diretto con coloro che, per sensibilità, abitudine o per via delle condizioni di vita a cui sono soggetti, sono soliti rapportarsi al mondo – e, nello specifico, alla sfera del politico – attraverso modalità immediate, dipendenti da variegata tonalità emotive e non dalla riflessione razionale. Ciò avrebbe lo scopo di rendere meglio comprensibili quei principi razionali su cui deve basarsi una società che sia all'altezza delle richieste di eguaglianza e libertà avanzate dalla Rivoluzione. Insomma, nelle due paginette di questo testo è in gioco la necessità di educare coloro che non appartengono al *Bildungsbürgertum* al fine di colmare lo iato che separa costoro dall'élite colta – un problema, questo, che diverrà cruciale per tutte le democrazie non appena la scena politica verrà attraversata dalle masse²². Tale opera di educazione dovrà necessariamente soddisfare i bisogni del cuore, della sfera emotiva e affettiva. A tale scopo, secondo Hegel, è necessario instaurare una nuova mitologia, più precisamente una *Mythologie der Vernunft*, che possa ospitare al proprio interno le istanze della razionalità. Una mitologia così intesa andrebbe anche incontro alle esigenze del filosofo, che altrimenti proverebbe non poco imbarazzo nel dialogare con il mito, inteso comunemente quale discorso che, se non si oppone alla razionalità, è comunque lontano da essa. E, alla fine, sarà la stessa differenza tra filosofi e non filosofi a dover sparire: se una mitologia della ragione si diffonde e diventa parte integrante di una mentalità condivisa, allora i modelli di razionalità proposti dalla filosofia si incistano negli stessi contenuti del pensiero comune, dominato dalla sensibilità, mentre il filosofo apprende ad articolare in forme non discoste dalla sensibilità e dall'affettività il discorso razionale che è incaricato di preservare e promuovere. Filosofi e non filosofi, in virtù degli effetti esercitati da tale mitologia della ragione, imparerebbero insomma a unire sensibilità e intelletto, a sviluppare in modo armonico tutte le forze dell'animo umano – premessa indispensabile, questa, per uscire dallo stato di minorità. Ben più dell'educazione estetica propugnata da Schiller in quegli stessi anni²³, la mitologia della ragione utopisticamente auspicata dal giovane Hegel dunque si pone come strumento di quella *Bildung* che,

in cui il confronto con Schelling e Hölderlin era strettissimo – cfr. *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, a cura di C. Jamme e H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982. Il breve testo è leggibile in italiano in Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007.

22 Su ciò sono sintomatiche le riflessioni svolte all'inizio del Novecento da Bernays, il nipote di Freud: cfr. E.L. Bernays, *Propaganda. Della manipolazione dell'opinione pubblica in democrazia*, Lupetti, Bologna 2008.

23 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1998.

come voleva Humboldt, conduce senza spargere una goccia di sangue là dove si vuol giungere attraverso la Rivoluzione, ovvero all'edificazione di una società più giusta ed egualitaria, formata da individui liberi e responsabili²⁴.

Questo *détour* mi serve per porre la seguente domanda: potrebbe oggi la psicoanalisi, con la sua mitologia delle pulsioni, fornire le basi per una rinnovata mitologia della ragione? Si potrebbe immaginare che dal discorso psicoanalitico si traggano gli elementi che servono a tener conto di ciò che resiste alla ragione al fine di spingere la ragione là dove questa, da sola, non potrebbe giungere? Si potrebbe immaginare che i cittadini della democrazia a venire, la quale resta per Derrida la fondamentale promessa quasi-messianica del moderno, vengano educati, grazie alla psicoanalisi, a riconoscere la necessità delle pulsioni, di ciò che spinge alla violenza, al fine di prendere distanza da esse? Credo che la risposta a tali questioni debba essere decisamente negativa. E non perché c'è qualcosa che resiste all'analisi, come riconosce lo stesso Derrida²⁵. Bisogna infatti ammettere che c'è sempre qualcosa che eccede l'interpretazione psicoanalitica, né si può pensare che ogni analisi vada a buon fine, o che tutti trovino le risorse per intraprendere il percorso dell'analisi. Il punto cruciale qui, però, è un altro. Non credo che la psicoanalisi possa essere forzata a uscire da sé fino al punto da poter allearsi con le istanze di emancipazione fatte valere dai Lumi. Se volesse farlo, dovrebbe lasciarsi alle spalle l'intero impianto antropologico su cui si fonda; ma nel far ciò, si dissolverebbe come programma di ricerca.

Prendiamo in esame, seppur in modo cursorio, le considerazioni svolte in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, un testo del 1921 in cui Freud si confronta con le tesi di Le Bon sulla psicologia delle masse. Alla base del proprio discorso Freud pone il meccanismo psichico dell'identificazione. Questa viene definita come «la forma più originaria di legame emotivo con un oggetto»²⁶. Questo legame ha origini nelle prime esperienze emotive che ciascuno di noi compie nell'infanzia, in quanto il primo oggetto con cui ci si identifica è la figura paterna. L'edipo seguirà poi il suo destino, diverso per ciascuno, ma quel che resta è il pattern relazionale determinato da questa prima identificazione: «l'identificazione tende a configurare il proprio Io alla stregua dell'Io della persona assunta come "modello"».²⁷ Questo pattern non scompare nella vita adulta, ma fa in un certo senso da guida alle varie forme di legame che gli individui instaurano tra loro. Quando un soggetto è in grado di compiere scelte oggettuali non devastate dalla nevrosi, è possibile sfuggire – in parte – ai meccanismi identificatori; spesso accade, però, che i soggetti non

24 Sulla portata emancipativa della nozione di *Bildung* (da intendersi quale prosecuzione dell'*Aufklärung*) sviluppata dal Friedrich August Wolf e da Wilhelm von Humboldt e che, corretta e modificata, viene ripresa da Nietzsche, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

25 Cfr. J. Derrida, *Resistenze. Sul concetto di analisi*, a cura di M. Di Bartolo, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

26 S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Opere. Vol. 9. L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1989, p. 295.

27 Ivi, p. 294.

riescano a effettuare una scelta oggettuale tale da mantenere distinto il proprio Io da quello dell'altro: in tal caso si ha l'emergere del sintomo nevrotico, ovvero si ha la regressione della scelta oggettuale fino all'identificazione, ovvero fino all'assunzione, da parte dell'Io, delle caratteristiche dell'oggetto.

Un caso particolare di identificazione – non definibile come nevrotico in senso stretto, ma tale da assumere gli stessi tratti del sintomo nevrotico appena considerati – si ha nell'esperienza dell'innamoramento. L'oggetto preso di mira da chi ne è innamorato viene idealizzato, si stacca da ogni rapporto con la realtà, sfugge a ogni valutazione obiettiva. In ciò Freud vede il segno di un debordamento di libido narcisistica sull'oggetto. Quest'ultimo può, in taluni casi, prendere il posto dell'Io, può divorarlo (il verbo usato da Freud). Ciò accade quando l'oggetto deve incarnare un ideale dell'Io che il soggetto non ha saputo raggiungere, o quando, come avviene nel caso dell'amore infelice, l'oggetto non viene più valutato per quello che è, ovvero ciò attraverso cui raggiungere il proprio soddisfacimento sessuale, ma viene valutato alla stregua di un'idea astratta, meritevole di dedizione assoluta.

Ma il punto nodale del ragionamento freudiano si manifesta quando vengono posti in relazione l'innamoramento e l'ipnosi, per poi analizzare, da lì, il comportamento reattivo delle masse. Freud suggerisce di spiegare l'innamoramento tramite l'ipnosi e non viceversa. Nel caso dell'ipnosi il soddisfacimento sessuale viene escluso, mentre nell'innamoramento, ovviamente, è proprio a tale soddisfacimento ciò a cui si mira, tuttavia i due fenomeni hanno molto in comune: entrambi, infatti, comportano una formazione collettiva (*Massenbildung*) a due. Ora, in quanto *Massenbildung*, la relazione scatenata dall'ipnosi getta luce anche su ciò che accade agli individui in quelle situazioni che Le Bon ha indagato nel suo libro del 1895. In tali situazioni ciò che emerge con chiarezza, secondo Freud, è l'identificazione con il capo, con colui che detiene il potere. Qui Freud, mettendo in campo la teoria dell'orda primitiva sviluppata precedentemente in *Totem e tabù*, intende offrire una spiegazione adeguata del nesso che lega la psicologia dell'individuo a quella delle formazioni collettive. Quando si creano forti legami con chi detiene il potere (legami che, per Freud, non possono che essere di natura libidica), i membri del gruppo cessano di agire quali individui responsabili e ragionevoli, ma si comportano in modo non dissimile dai membri dell'orda primitiva – subiscono cioè quella suggestione che Le Bon intendeva porre quale fondamento esplicativo della sua psicologia delle masse. Tale suggestione – la stessa, va ribadito, che permette all'ipnotizzatore di acquisire il suo potere sull'ipnotizzato – è il sintomo del venir meno dell'ideale dell'Io, al posto del quale subentra l'ideale della massa, plasmato dal capo, che domina e devasta l'Io dei singoli individui. Come nell'innamoramento, l'ideale della massa ha insomma divorato l'Io del singolo, rendendo impossibile l'esercizio di quell'esame di realtà che dovrebbe invece permettere la distinzione tra scopi collettivi e individuali, tra responsabilità collettive e individuali. Il padre primigenio, dominatore incontrastato dell'orda, non cessa insomma di esercitare il suo antico potere all'interno dei collettivi contemporanei. Ciò che in tal modo Freud intende spiegare è la sete di sottomissione, il bisogno di essere dominate, anche con la violenza, che caratterizza tutte le *Massenbildungen* formate da più individui.

Si potrebbe dire che solo in casi del tutto eccezionali gli individui si sottopongono all'ipnosi e che si presentano come eventi piuttosto rari nella vita del singolo sia l'obnubilamento provocato dall'innamoramento (dopo la fase dell'innamoramento di solito subentra l'amore, si tenta di metter su famiglia e si cerca di cavarsela alla meno peggio con le dinamiche del desiderio), sia la fusione con una massa compatta e coesa, tale da causare una sorta di ottundimento del senso critico (l'orda primitiva, il branco di stupratori, il plotone di soldati che si abbandona alla violenza cieca sui civili inermi). Lasciamo dunque da parte l'ipnosi; ma si mancherebbe di cogliere il senso del contributo freudiano sul ruolo dell'identificazione quale legame primario se ci si soffermasse solo sui casi dell'innamoramento e delle formazioni di massa reattive. Suggestirei invece di considerare *Massenpsychologie und Ich-Analyse* come un testo capace di fornire indicazioni preziose al fine comprendere addirittura ciò che sta alla base della dimensione politica moderna.

Il primo ad aver colto le potenzialità del testo freudiano è stato Kelsen, che di esso si occupa in un saggio del 1922 pubblicato dalla rivista "Imago"²⁸. In questo testo, che merita la massima attenzione, Kelsen intende utilizzare la teoria di Freud per spiegare un particolare aspetto del modo in cui si esercita il potere sovrano degli stati. Se considerato quale istituzione che si basa su un sistema ordinato di leggi, è chiaro che lo stato non può essere considerato alla luce di una psicologia o di un'antropologia storica. Le masse la cui genesi può essere illuminata da queste discipline esistono, certo, e il loro peso, quali formazioni storiche, è innegabile. Ma gli individui partecipano alla vita collettiva soprattutto interagendo con istituzioni e organizzazioni, le quali non solo traggono la loro legittimità, ma operano con efficacia, plasmando le regole del gioco sociale, in virtù del loro essere per così dire l'incarnazione di un sistema di norme. Un'istituzione come lo stato, dotata di una chiara valenza sovraindividuale, rimanda infatti all'esistenza di un dover essere. Senza tale rimando, non sarebbe possibile chiedere allo stato di prescrivere quei limiti entro cui si svolgerà l'azione dei collettivi sottoposti alla sua giurisdizione. Tuttavia, gli individui quasi mai entrano in relazione con lo stato inteso quale sistema di norme astratte, dotate di una validità che non può essere definita, in termini concettuali, come dipendente dai processi decisionali che l'hanno posta in essere. Gli individui, innanzi tutto e per lo più, si pongono in relazione con una personificazione dell'ordinamento giuridico, ovvero con un'entità mitica che illustra, in termini connotabili emotivamente, in che modo tale ordinamento fondi la comunità e sappia ridurre a unità la molteplicità dei comportamenti umani. Per lo studioso del

28 Cfr. H. Kelsen, *Il concetto di stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud*, in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 387-437. Non stupisca l'interesse di Kelsen per Freud. È noto che la purezza della dottrina del diritto rimanda, in Kelsen, alla natura dell'enunciato normativo così come questo risulta fissato nell'oggettività della norma, la quale prescinde dagli individui che ad essa si rapportano così come l'oggettività delle leggi naturali prescinde dal soggetto che le studia e le formula. Tuttavia, da buon lettore di Husserl qual era, Kelsen sa bene come la purezza del trascendentale rimandi sempre all'empiria – e quindi all'impurità – dei processi intersoggettivi di costituzione del senso. Cfr., per esempio, H. Kelsen, *Società e natura*, Boringhieri, Torino 1992.

diritto non c'è uno stato al di fuori dell'ordinamento, ma ciò ha poca importanza se si vuole comprendere come le entità sovrane producano determinati effetti sulla vita dei collettivi. In tal caso, proprio una teoria come quella di Freud ci viene in aiuto in quanto ci fornisce gli strumenti per comprendere come mai l'ordinamento delle norme venga ipostatizzato fino al punto da assumere i tratti di una persona divina, di un'entità mitica, dotata di un'intenzionalità autonoma.

Il saggio di Kelsen ora ricordato non va visto come un capitolo del dibattito novecentesco sulla cosiddetta teologia politica; esso ci aiuta piuttosto a focalizzare l'attenzione su un punto: se è vero che le strutture psichiche individuali contano anche quando la teoria ha per oggetto la dimensione impersonale e normativa (e proprio su questo Kelsen vuole porre l'accento), allora una pedagogia che voglia indirizzare le menti verso la razionalità che governa il politico verrà costruita in modo tale da indurre gli individui a non ipostatizzare le entità sovrane, a non rapportarsi a esse negli stessi termini che connotano la relazione con le figure divine che si incontrano nell'esperienza religiosa. Un compito del genere sembrerebbe oggi facilitato dall'imporsi ormai generalizzato di modelli di razionalità di tipo weberiano nella gestione burocratica dei collettivi. Si tratta però di un'apparenza ingannevole. Le istituzioni e le organizzazioni del mondo contemporaneo, sia a livello nazionale che transnazionale, obbediscono a logiche gestionali che, di fatto, sono lungi dall'essere percepite come istanziazioni di un qualsivoglia modello di razionalità. La razionalità delle procedure di rendicontazione ha invaso ogni ambito del vivere associato²⁹ e ha prodotto una trasformazione radicale delle tecniche di governo le quali si affidano all'oggettività del numero, del calcolo, dell'expertise, rendendo impossibile ogni discussione sulla legittimità democratica di decisioni che comunque toccano i collettivi³⁰. A ciò si è giunti non perché il potere del capitale voglia estendere ovunque il proprio dominio per controllare la vita degli individui³¹, ma perché sia le teorie della scelta elaborate dal discorso economico, sia le teorie del management elaborate dalla teoria delle organizzazioni, molto semplicemente, funzionano. E funzionano non solo in quanto permettono di ridurre la complessità sistemica e impediscono che vengano elaborati criteri di giustizia in base ai quali poter decidere come vadano allocate le risorse, oppure come vadano definiti i confini istituzionali e organizzativi e, conseguentemente, il diritto o meno di entrare a far parte di determinati assetti istituzionali³². Ma funzionano soprattutto sul piano delle costruzioni immaginarie: ridurre la complessità attraverso numeri, statistiche e procedure di rendicontazione, attraverso la performatività del

29 Cfr. M. Power, *The Audit Society: Rituals of Verifications*, Oxford University Press, Oxford 1997.

30 Cfr. P. Miller, N. Rose, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Polity, Malden (MA) 2008.

31 Questo il pensiero espresso da Deleuze in un testo del 1990, che si potrebbe ben definire delirante e paranoico, sulle società di controllo – cfr. G. Deleuze, *Pourparler. 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 234-241.

32 Cfr. N. Luhmann, *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Giuffrè, Milano 1995, in part. pp. 3-46.

sapere degli economisti³³ o, infine, in virtù del potere soteriologico delle retoriche manageriali³⁴ ha prodotto una nuova formula della sovranità, la quale opera articolando in maniera emotivamente densa e avvolgente l'ipostasi di una razionalità strumentale. Alla personificazione di quest'ultima si attribuisce la capacità di fondare architetture di scelta in cui entità individuali e collettive trovano una collocazione simbolica che prelude alla soddisfazione del desiderio. Con tale modello di razionalità ci si identifica, nel senso freudiano del termine chiarito sopra, e ciò costituisce la ragione per cui esso cessa di fungere quale modello di razionalità per diventare altro da sé, ovvero fonte sovrana, non negoziabile, dei criteri in base a quali giudicare la "riuscita" (comunque la si voglia intendere) dell'azione individuale e collettiva.

Sono sempre possibili forme di resistenza nelle organizzazioni³⁵, e se così non fosse vivremmo in un mondo distopico come quello descritto da tanta fantascienza novecentesca. E non è escluso che proprio la psicoanalisi ci possa fornire utili strumenti in vita di una disamina dei rapporti di potere che vigono nelle imprese³⁶. Tuttavia, se prendiamo il meccanismo dell'identificazione analizzato da Freud quale chiave di lettura dei fenomeni sociali e politici³⁷ contemporanei, sembra poco sensato sperare che un numero sufficientemente ampio di individui si metta a contestare il potere di fascinazione esercitato dalle forme contemporanee di dominio³⁸. La gestione neoliberale dei collettivi che caratterizza le società postdemocratiche attuali "fa presa", si rivela cioè efficace, precisamente perché i soggetti dominati hanno sempre un buon motivo per godere del fatto che qualcuno si prenda cura di loro enumerando i loro bisogni e fornendo il lessico più agevole con cui articolare le loro scelte.

Ciò che il discorso psicoanalitico può produrre in questo contesto è, in definitiva, uno svelamento dell'arcanum imperii, può cioè mostrare che a comandare non

33 Cfr. D. Mackenzie – F. Muniesa – L. Sie (a cura di), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press, Princeton 2007.

34 Cfr. J. March, *L'informazione nelle organizzazioni come segnale e come simbolo*, in Id., *Decisioni e organizzazioni*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 393-417.

35 J.M. Jermier – D. Knights – W. Nord (Eds.), *Resistance and Power in Organisations*, Routledge, London-New York 1994; S.R. Clegg, D. Courpasson, N. Phillips, *Power and Organizations*, SAGE, London-Thousand Oaks-New Delhi 2006; P. Fleming, A. Spicer, *Contesting the Corporation. Struggle, Power and Resistance in Organizations*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007.

36 Cfr. per esempio E. Enriquez, *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Desclée de Brouwer, Paris 2007.

37 Non stupisca il riferimento alla dimensione politica in un contesto in cui si parla di organizzazioni. Ben prima del corso foucaultiano sulla biopolitica, tenuto al Collège de France nel 1978-79, la teoria delle organizzazioni ha colto con precisione il fatto che le imprese sono luoghi in cui uno specifico modello di razionalità si combina con specifiche pratiche di governo delle vite – cfr. J. March, *L'impresa come coalizione politica*, in Id., *Decisioni e organizzazioni*, cit., pp. 127-146.

38 Sulle difficoltà che vanno messe in conto quando si voglia affrontare la questione della resistenza di fronte a varie forme di governamentalità richiama l'attenzione B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, Paris 2011

è la legge in quanto tale, ma il suo fantasma, identificandosi con il quale i soggetti si legano al potere sovrano che li domina.³⁹ Sta qui il senso della scoperta freudiana, la quale, come visto da Kelsen, permette di leggere ciò che, nel politico, sfugge a una fondazione razionale. Ciò non è poco, se si vuole, ma risulta comunque insufficiente al fine di indicare la via per una qualche forma di superamento della condizione presente.

3. Cattura immaginaria vs. pratiche sovrane senza fantasma

Se da Freud passiamo a Lacan, lo scenario non cambia. In tempi recenti è fiorita una rigogliosa “sinistra lacaniana” che sembra avere tutte le carte in regola per poter fornire strumenti teorici atti a costruire un discorso critico sul presente. Abbiamo la sinistra riformista rappresentata da Laclau e Mouffe, come pure la sinistra rivoluzionaria rappresentata da Žižek e Badiou. Non mi occuperò qui dell’impatto che l’opera di questi autori ha o può avere in relazione alla costruzione di un discorso critico, capace di definire i contorni di una democrazia a venire⁴⁰. Mi limito a sostenere che nemmeno l’impianto teorico della psicoanalisi lacaniana, per quanto si vogliano utilizzare le sue categorie in modo creativo e originale, autorizza l’articolazione di un’antropologia a partire dalla quale poter immaginare l’uscita da uno stato di minorità.

Lasciamo da parte la distanza che separa Lacan dai movimenti progressisti e rivoluzionari e il suo sostanziale conservatorismo⁴¹, simile a quello di Freud. Più interessante, invece, è la portata che Lacan attribuisce al percorso analitico individuale: quest’ultimo, quando riesce a cambiare la vita degli individui, può al massimo porre il soggetto in condizione di cavarsela alla meno peggio con le peripezie a cui lo costringe il proprio desiderio. Alla fine del seminale saggio sullo stadio dello specchio, Lacan scrive: «nel ricorso da noi privilegiato dal soggetto al soggetto, la psicoanalisi può accompagnare il paziente fino al limite estatico del “Tu sei questo” in cui gli si rivela la cifra del suo destino mortale: ma non sta al solo nostro potere

39 In P. De Francisci, *Arcana imperii*, 3 voll., Giuffrè, Milano 1947-48, si mostra che non esiste una netta distinzione tra potere carismatico e potere legale: anche potere legale ha una dimensione liturgica.

40 Di ciò offre un’ottima sintesi Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007. Come si chiarirà subito, qui intendo formulare una tesi che si pone in modo polemico in rapporto a quella esposta nel lavoro di Stavrakakis. Quest’ultimo, tuttavia, va elogiato non solo per il rigore e la precisione con cui formula la posta in gioco di una possibile critica del presente che impieghi schemi concettuali desunti dal pensiero di Lacan, ma anche per le analisi che fornisce di alcune questioni cruciali della nostra contemporaneità (le strutture identitarie, la crisi dell’Europa, la pervasività del discorso pubblicitario quale veicolo di fantasie condivise, la crisi dei regimi democratici).

41 Esempari – e ben note – le sue reazioni di fronte agli studenti del Maggio francese, a Vincennes: J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, pp. 247-259.

di esperti in quest'arte di condurlo al momento in cui comincia il vero viaggio»⁴². E a tale assunto di fondo resterà poi fedele. Nel Seminario VII, dopo aver sottolineato che il percorso analitico non ha di mira il sostegno della fantasia “borghese”⁴³ secondo cui il senso della vita consiste nel trovare il proprio bene (l'analisi sarebbe una truffa se si proponesse di offrire al soggetto simili soddisfazioni), Lacan afferma che l'analisi pone il soggetto innanzi tutto di fronte al rapporto che il desiderio instaura con la morte. L'analisi infatti non sottrae l'individuo di fronte alla *Hilflosigkeit* che accompagna il senso della finitezza e la percezione della propria mortalità. In stretta correlazione a ciò, il soggetto, durante il percorso analitico, viene invitato a interrogarsi sulla coerenza del proprio desiderio, sull'incidenza di questo in quanto fattore decisivo in vista della costruzione di un'etica: se si cede di fronte al proprio desiderio, se si tradisce se stessi non obbedendo all'imperativo che il desiderio articola, si commette infatti l'unica colpa di cui l'analisi possa render responsabile il soggetto⁴⁴. Se l'analisi è anche cura, può dunque esserlo solo perché permette ai soggetti di iniziare quella forma di esercizio che consiste nel porsi in maniera responsabile di fronte al proprio desiderio. Ma l'apertura di uno spazio di ricerca individuale che da questa responsabilità viene inaugurato è tale da non poter avere come obiettivo primario la formazione di una qualsivoglia comunità.

Non sto sostenendo – si badi – che la psicoanalisi sia un sapere che legittima una prassi che porta i soggetti all'isolamento o al solipsismo. Il punto è cercare di capire quale antropologia sostenga il discorso analitico. Se gli umani riuscissero a cavarsela con il reale, con ciò che non funziona, con ciò che esibisce una negatività irriducibile, refrattaria alla concettualizzazione, allora avrebbero qualche speranza di riuscire poi a costruire collettivi che si pongono sotto il segno della democrazia, della negoziazione, del conflitto. Si tratterebbe, in termini psicoanalitici, di collettivi che si aprono sulla mancanza che li abita, che pongono al centro dell'agorà la domanda sul vuoto che occupa la posizione del fondamento⁴⁵. Il soggetto che occupa la scena del testo lacaniano, però, non sembra poter disporre di simili risorse, dal momento che su di lui opera, pesante e potente, l'ipoteca di una mancanza che lo costringe a identificarsi con ciò che funge da fantasma, ovvero con ciò che può fornire una – seppur parziale – completezza immaginaria. Le risorse psichiche di cui dispone un soggetto vengono tutte spese per raggiungere tale completezza – e se ha un senso distinguere tra esiti nevrotici ed esiti non nevrotici del processo di

42 J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti. Volume I*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 94.

43 Per giustificare le virgolette, atte a non dare per scontata la connotazione negativa del termine, rimando a P. N. Furbank, *Quel piacere malizioso ovvero la retorica delle classi sociali*, Il Mulino, Bologna 1988, opera in cui si analizza la storia dello sport praticato con maggior soddisfazione e impegno dalla borghesia intellettuale di sinistra dal secolo XIX in avanti, che consiste nel criticare e disprezzare la borghesia, l'ideologia borghese, lo stile di vita borghese, il gusto borghese.

44 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1994, pp. 380 ss. e 401-403.

45 Su ciò, è fondamentale C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna 2007, pp. 255-305.

individuazione si può solo dire che i secondi, a differenza dei primi, comportano la presenza di un certo grado di consapevolezza in merito alla natura immaginaria che caratterizza l'unità gestaltica che il soggetto si attribuisce. In altre parole, se grazie al percorso analitico è possibile, in alcuni, rari casi, un «superamento del piano dell'identificazione»⁴⁶, in generale ciò su cui Lacan non cessa di porre l'accento è la persistenza della cattura immaginaria, la quale non può essere in alcun modo scissa dal modo in cui i soggetti articolano il proprio desiderio. In tal modo, Lacan non fa che riattivare il pessimismo freudiano in merito alla coerenza dell'identificazione quale legame fondante.

Se guardiamo al modo in cui Lacan interroga il meccanismo che determina come il soggetto venga catturato da quelle strutture immaginarie che gli permettono di articolare un discorso minimamente sensato sul proprio desiderio, ci si trova di fronte a una posta in gioco di natura paradossale, quindi difficilmente gestibile in termini sia logici che cognitivi. Per un verso, il desiderio configura il luogo di una possibile autonomia, di un possibile affrancamento dall'identificazione. Il desiderio non coincide con il bisogno, muove i soggetti in direzioni inedite rispetto a ciò che si configura comunemente come la soddisfazione di un bisogno. Il desiderio pone in essere una domanda – anzi, coincide con essa – che si rivolge all'inconscio, a ciò di cui il soggetto non ha piena padronanza. Se il desiderio incontra dei vincoli, lo vedremo tra poco, è qui che li incontra, cioè a quel livello inconscio in cui opera la catena significante. Dal desiderio tuttavia viene veicolata una tensione verso un'ulteriorità che sembra non tener conto né dei limiti imposti al soggetto da quel principio di realtà in base al quale si regola il principio di piacere (nello spazio delimitato dal confronto tra principio di realtà e principio di piacere infatti si gioca la partita della soddisfazione), né dei limiti imposti dall'oggetto al quale il desiderio sembra rivolgersi – oggetto che non potrà non avere una relazione con il fantasma. Lacan attribuisce perciò al desiderio un «carattere vagabondo, sfuggente, inafferrabile»⁴⁷, e in virtù di tale mossa può rinvenire nel desiderio la molla che spinge il soggetto verso una dimensione che sta aldilà del significante, verso ciò che non è mai pienamente articolabile⁴⁸. Insomma, Lacan vede bene che il desiderio è legato al corpo⁴⁹, alla forza cieca di ciò che spinge verso il godimento. Nel godimento si può certo incontrare la morte, ma il soggetto desiderante può

46 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. 1964, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003, p. 269. Nello stesso testo, a p. 106, Lacan parimenti afferma che l'uomo, contrariamente all'animale, non è «interamente preso da questa cattura immaginaria», ma non si trascuri che in quel contesto a essere in questione è il peculiare rapporto con la dinamica dello sguardo e della fascinazione. Ricordo questo per circoscrivere l'ottimismo che qui Lacan sembra manifestare. Del resto, a p. 141 si ribadisce che il soggetto si vede «nello spazio dell'Altro» – nello spazio, cioè, a cui il soggetto accede solo grazie alla funzione svolta dall'oggetto *a*.

47 J. Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004, p. 329.

48 Ivi, p. 339.

49 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, cit., p. 346; J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, a cura di A. Di

permettersi il lusso di considerare la morte un prezzo accettabile da pagare in vista del godimento.

Ma non vi sarebbe qui, nel legare il godimento al corpo, uno slittamento che porta poi a far coincidere godimento e piacere, desiderio e bisogno? In realtà, l'ulteriorità a cui rimanda il desiderio, che ben si manifesta quando il soggetto cerca di sottrarsi al calcolo a cui si è costretti se si è alle prese con la soddisfazione di un bisogno, se cioè si è alla ricerca del piacere, per Lacan è apertura verso le zone oscure della soggettività, implica uno sporgersi verso l'abisso in cui si incontra la morte. Il soggetto desiderante costruito dal discorso lacaniano insomma lavora al di fuori di ogni economia, accetta il rischio della pura perdita, può anche volere il male, la morte, la distruzione di sé e dell'altro. Per questo Lacan legge in Antigone non colei che si oppone alla legge della città, ma la figura del desiderio puro⁵⁰, l'incarnazione stessa di quell'impulso verso l'autodistruzione che, a volte, coincide con il desiderio.

A partire da qui, si sarebbe tentati di legare al discorso lacaniano sul desiderio quel discorso critico che ha di mira una trasformazione del sociale e del politico. Colui che per esempio desidera la giustizia, anche a costo della vita, può essere visto come un soggetto che introduce nel mondo, attraverso il proprio desiderio, un'altra prassi, un altro modo di fondare il politico⁵¹. Ma a trattenerci dal compiere tale passo dovrebbe essere la considerazione del fatto che il discorso lacaniano sul desiderio presenta anche un secondo aspetto, inestricabilmente legato al primo⁵². Il desiderio, per Lacan, è sempre anche domanda rivolta all'Altro, cioè a quell'istanza inconscia che costituisce il soggetto, ed è a questo livello che elicitava l'apparizione del fantasma nella vita del soggetto. Il desiderio fa intervenire dei punti di appoggio che permettono al soggetto di fissarsi «in relazione a un oggetto provvisto di un valore elettivo»⁵³. In tale fissazione, tuttavia, il soggetto si dilegua, svanisce, nel senso che non è mai nel punto in cui desidera, ma è sempre perduto da qualche parte nel fantasma. Essendo escluso che possa vedere vedersi⁵⁴, il soggetto

Ciaccia, Einaudi, Torino 2016, p. 305; infine, J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sintomo 1975-1976*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006, p. 118.

50 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 356.

51 È in *Lutto e malinconia* (1915) che si rende chiaro in che senso la prassi politica, quando ha alla propria base un forte impegno ideale, sia da interpretare come espressione della libido – cfr. S. Freud, *Opere. Vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti 1915-1917*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1989, pp. 102-118.

52 Sulla coesistenza di questi due aspetti si richiama l'attenzione in M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, pp. 239-336. Recalcati, però, sembra voler attenuare in maniera eccessiva il contrasto tra i due aspetti del discorso lacaniano sul desiderio. Più attenta al carattere problematico della questione è la lettura offerta in F. Leoni, *Jacques Lacan l'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

53 J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, cit., p. 193.

54 Dominare la propria posizione di soggetto vedente mentre si è visti dal mondo – il “vedere vedersi” della Giovane Parca di Valéry – è ciò che Lacan, dialogando con Merleau-Ponty, pone come impossibile. Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, cit., pp. 79-81.

descritto da Lacan si costituisce in relazione a un oggetto che attira l'attenzione e che, occupando un punto di osservazione esterno al soggetto e mai occupabile dal soggetto stesso, si pone come capace di stabilire quel punto fermo che permette l'articolazione del desiderio. Questo oggetto, designato come a piccolo, nel caso delle relazioni tra due individui, è ciò che genera l'attrazione sessuale: solo se si viene investiti del ruolo di oggetto a, si potrà venir desiderati dall'altro. Solo in quanto oggetto a, ciascuno di noi potrà cioè farsi istanziazione di quel fantasma che fa da supporto al desiderio dell'altro. Qui vi è ancora un legame con la materialità del corpo: ciò a cui l'inconscio attinge per porsi in relazione con il soggetto parlante viene dalla sfera corporea, scaturisce da quella materialità che lega il desiderio alla compiutezza di una forma, di un gesto, di una voce, di un accento, di una movenza. Il punto è, però, che il porsi del fantasma comporta un perdersi del soggetto, in quanto questi è costretto a cercare nell'oggetto con cui il fantasma mette in relazione il desiderio quell'elemento che manca al soggetto per determinare la propria posizione quale autore di un discorso. Rapportandosi al fantasma, infatti, la fissazione del desiderio non fluttua liberamente, ma si attacca alla catena significante. Il fantasma, pertanto, non è pura immagine, figura, semblante. Analizzando la nozione freudiana di *Vorstellunsrepräsentanz*, Lacan giunge a concepire la funzione immaginaria – e, quindi, la struttura fantasmatica dell'oggetto del desiderio – come ciò che si dà al soggetto a partire dalla logica combinatoria che sta alla base della catena dei significanti – logica che permette l'articolazione dell'immaginario secondo metafore e metonimie⁵⁵.

Qui emerge quale elemento centrale il fallo, inteso come quel significante che funge da «garante di questa catena che, trasferendo il senso di segno in segno, deve arrestarsi da qualche parte», in modo tale che il soggetto sia autorizzato a «operare con dei segni»⁵⁶. La funzione del fallo, in tutta l'interpretazione lacaniana della psicoanalisi, gioca un ruolo centrale. Da un lato, esso si pone come ciò che ha un rapporto con l'espressione sorgiva della vitalità, della potenza generatrice. A questo livello, esso mantiene un rapporto con il *Trieb*, con quella spinta cieca verso l'oggetto in virtù della quale il soggetto avverte la potenza del desiderio⁵⁷. D'altro lato, però, il fallo non è mai mero indice di una corporeità biologicamente intesa, esso riceve sempre una connotazione culturalmente densa che lo rende tutto meno che uno dei tanti simboli della fertilità di cui ci parlano i racconti degli etnografi. Esso insomma agisce già da sempre, per Lacan, quale elemento significante. Ed è operando quale significante che può svolgere la funzione di indicare attraverso quali mediazioni, attraverso quali vie traverse e accidentate, abbia luogo l'incrocio tra il linguaggio e il desiderio – incrocio che, per il soggetto, non è mai gestibile in modo pacifico. Esso può svolgere tale funzione in quanto si pone in relazione all'oggetto primario del desiderio, ovvero la madre. È la madre infatti colei che

55 Cfr. p. es. J. Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, cit., p. 234 e Id., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, cit., p. 76.

56 J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 267.

57 J. Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, cit., p. 358.

detiene il possesso del fallo – non nel senso che possieda, letteralmente, il fallo, ma nel senso che possiede la chiave della dinamica del desiderio. A causa del fatto che il fallo intrattiene tale relazione privilegiata con la figura materna, esso attesta che il desiderio può sì trovare un riconoscimento, ma al tempo stesso indica che la via verso il compimento del desiderio è barrata. Ciò che mette la madre in relazione al fallo resta escluso dal dominio del soggetto, il quale dovrà occupare necessariamente la posizione dell'estraneo rispetto alla scena in cui avviene l'incontro tra la madre e il fallo. Da qui il nesso che Lacan istituisce tra il fallo e la castrazione, ovvero il dominio della legge: se c'è desiderio, e se questo desiderio è sempre desiderio della madre, e se, ancora, vige sempre e ovunque, per gli esseri parlanti, l'impossibilità strutturale dell'incesto, il fallo mette in relazione il desiderio del soggetto con quel divieto primario che è il divieto di unirsi alla madre. Il fallo indica dunque l'emergenza della legge intesa quale condizione di possibilità dei processi culturali in quanto processi lungo i quali si realizza l'umanizzazione del bios, il divenire umano dell'animale parlante.

Era necessario giungere a questo punto – ovvero al punto in cui il discorso lacaniano, continuando la tradizione inaugurata da Freud in *Totem e tabù*, si presta a divenire la base di una possibile analisi dei fenomeni storico-culturali – per indagare se davvero un discorso critico-emanipativo sulla contemporaneità abbia convenienza ad allearsi con la psicoanalisi. Introducendo il tema della legge e della castrazione Lacan di fatto riconosce che il desiderio, quando incontra il proprio oggetto, non ha modo di manifestarsi in quanto forza cieca e debordante, mirante unicamente al godimento, poiché il soggetto desiderante deve sempre fare i conti con ciò che, entro un contesto sociale dato, rende possibile la stabilità, l'omeostasi, la riproduzione dell'ordinamento sociale stesso. E fin qui ci si muove entro l'orizzonte delimitato dalla scoperta freudiana: anche per Freud è chiaro che non potrà mai esserci un accordo, o una interpenetrazione reciproca, tra la dimensione sociale, bisognosa di essere retta da un ordine e da norme condivise, e quell'esercizio libero e anarchico della sessualità individuale in virtù del quale il soggetto desiderante perviene al godimento. A compensare le restrizioni che da tale impossibilità derivano svolge una funzione essenziale la sublimazione, che, in virtù di una opportuna deviazione della libido, non solo permette di edificare i monumenti della *Hochkultur*, ma induce anche gli individui a trovare se non piacevoli, almeno sopportabili tanto i vincoli dell'amore, quanto quelli che instaurano un ordine sociale basato su regole e codici di condotta. Ciò che in Lacan va perso, però, è la lacerazione tragica che accompagna la scoperta freudiana della forza dirompente e anarchica della sessualità: un mondo in cui tutti cercano di trarre vantaggio dalla sublimazione è certamente vivibile, ma Freud sa bene quali costi devastanti abbia la rinuncia all'esercizio libero, privo di vincoli, di una sessualità mirante al godimento puro. Il modo in cui Lacan pone in relazione la legge e la castrazione da un lato, la relazione con l'oggetto del desiderio dall'altro, mira invece a mostrare l'ineludibilità di ciò che barra la via al godimento. Una parte consistente del discorso lacaniano, infatti, postula la castrazione come sola via di accesso al godimento, al punto da dare l'impressione di trovarsi di fronte a una sorta di superfetazione della legge. Semplificando, si potrebbe dire che Lacan invita gli umani a liberarsi

dalla cattura immaginaria, dalla presa di quel fantasma che pone sì in relazione con l'oggetto del desiderio, ma che ne interdice anche l'accesso, facendo ricorso alle risorse di una legge che invita a riconoscere la posizione che ciascuno occupa in seno alla catena significante. Detto ancora in altro modo, si tratta di farsi carico dell'impossibilità di un godimento pieno, ottenendo, quale risarcimento per questa impossibilità, una doppia consapevolezza. Da un lato, il soggetto guadagna un sapere inedito sul fantasma, ovvero sulla natura allucinatoria di ciò che lo guida verso la meta del desiderio. Dall'altro, il soggetto impara a gestire l'assenza dell'oggetto perduto, di ciò che è supposto riempire, se fosse presente, la mancanza a essere che lo costituisce; attraverso le risorse che apprende a manipolare nel simbolico, il soggetto insomma conferisce nomi all'impossibilità di quella pienezza che ciascuno cerca di raggiungere mirando all'oggetto perduto del desiderio.

In qualche modo Lacan finisce così con il ripetere una scena che precede di gran lunga il discorso inaugurato da Freud, ovvero la scena cristiana dell'instaurazione della legge come condizione di possibilità della libertà. Al di là del dato testuale, che attesta una discreta presenza di riferimenti a Paolo di Tarso, conta qui una movente generale del discorso lacaniano, che lo pone in una relazione di continuità con la tradizione cristiana⁵⁸. All'interno di quest'ultima il posto occupato dall'amore viene in qualche modo a colmare il rigore della legge, ma non la abolisce di certo. Anzi, come ha ben mostrato Legendre⁵⁹, la legge (quella del Diritto Romano, per intenderci, non quella ebraica, passibile di una interpretazione infinita) non può sparire dal progetto antropologico complessivo instaurato dal cristianesimo. Lacan avverte bene, è chiaro, la distanza che separa il cammino che può compiere chi va in analisi da quello che viene percorso dai membri di una chiesa. Tuttavia, non sembra che avverta come problematica quella prospettiva che, permettendo alla legge di imbrigliare il desiderio, possa poi metterlo al servizio dell'esercizio di una sessualità che può divenire segno dell'amore⁶⁰.

Qui ovviamente non sono in questione i benefici che ciascuno può eventualmente trarre da quella vita amorosa che si snoda lungo le linee tracciate da un desiderio che ha saputo confrontarsi con la legge. Ma è importante affermare che, se si vuole impostare un discorso sull'emancipazione, è opportuno porsi nei con-

58 Cfr. M. de Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Boringhieri, Torino 2006, pp. 209-233.

59 In P. Legendre, *Gli scomunicanti. Saggio sull'ordine dogmatico*, Marsilio, Venezia 1976, si mostra, utilizzando strumenti interpretativi desunti dalla psicoanalisi, quale ruolo sia stato giocato dalla tradizione cristiana in vista della costruzione sia di un sistema istituzionale, giuridico-politico, sia di una mentalità condivisa, che demandano alla forza della legge la facoltà di gestire i livelli di aspirazione e il desiderio degli individui in modo tale da garantire, ad ogni costo, l'ordine sociale.

60 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1972*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1983. Essendo il godimento sempre godimento d'organo, Lacan sottolinea con forza le enormi difficoltà che si frappongono al congiungimento di amore e godimento sessuale, ma non sembra escludere la possibilità che il sesso divenga segno dell'amore – ed è su questa possibilità che punta l'interpretazione del rapporto tra desiderio e godimento offerta da Recalcati nell'opera citata sopra in nota.

fronti della legge in maniera tale da interrogare, almeno in maniera ipotetica, anche l'orizzonte antropologico che si dischiuderebbe se vi fosse un aldilà della legge. Quest'operazione è stata compiuta da Sade. Non diversamente da altri autori del Novecento che con Sade si sono confrontati, però, anche Lacan ha situato Sade in un ambito di assoluta estraneità rispetto al discorso utopico-liberatorio. Vorrei invece suggerire che, se fosse sensato pensare al tema del desiderio come punto di partenza in vista di un discorso sulla liberazione, questo discorso dovrebbe muovere precisamente dal progetto di liberazione sovrana inaugurato da Sade.

A un saggio del 1949 di Blanchot va il merito di avere rivolto a Sade l'attenzione che di solito si presta a un filosofo – anche se si tratta di un filosofo che va certo collocato in una posizione eccentrica, non solo nel panorama francese dei Lumi, ma in generale nell'ambito della storia delle idee⁶¹. Se la rivalutazione del pensiero di Sade passa in Blanchot attraverso una considerazione positiva della potenza della scrittura sadiana, è il tema della sovranità – e ciò non sorprende – quel che attira invece l'attenzione di Bataille⁶². Quest'ultimo però, nel momento stesso in cui riconosce a Sade il merito di aver sondato l'abisso che abita l'esercizio del potere sovrano, sembra escludere che un avvicinamento effettivo a Sade sia possibile: ciò che Sade mostra è una tenebra, un abisso, di cui gli umani devono aver sentore ma che non risulta avvicinabile in alcun modo.

Quando Foucault nomina Sade, lo fa inizialmente senza aggiungere sostanzialmente nulla di nuovo rispetto a quanto scritto in precedenza da Bataille o Blanchot (due autori a cui, in generale, Foucault deve molto). Il confronto con Sade sembra irrigidirsi poi in una formula, alquanto riduttiva: nell'epoca delle pratiche disciplinari, che precedono le fini strutturazioni di un potere che poi Foucault chiamerà governamentale, nell'esercizio della sessualità descritto da Sade non si rispecchierebbe altro che il volto meccanico e impersonale di una potenza sovrana incapace di restituire al soggetto alcuna autonomia. Sade, agli occhi di Foucault, si presenta insomma come un sergente della sessualità: la sua esperienza resterebbe legata a un periodo in cui vige il regime disciplinare dei corpi, che Sade rifletterebbe con la sua mania per il calcolo e le geometrie. Con i corpi, con i loro elementi le loro superfici bisognerebbe invece inventare un erotismo non disciplinare – un erotismo diffuso, volatile, fatto di incontri casuali e di piaceri senza calcolo⁶³. Il fraintendimento di Sade, si capisce bene, non potrebbe essere più totale.

Un fraintendimento diverso, ma altrettanto profondo, si lascia leggere nell'opera di Lacan. In prima battuta, si può dire che Lacan sembra condividere, sebbene in forme più raffinate, l'interpretazione che di Sade offre Klossowski⁶⁴. Per entrambi, l'ateismo radicale di Sade si configurerebbe come un semplice capovolgimento della fede in un dio. Nei discorsi con cui Saint-Fond istruisce Juliette non vi sareb-

61 Cfr. M. Blanchot, *Lautreamont e Sade*, SE, Milano 2003.

62 Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, SE, Milano 2009, pp. 157-186.

63 Cfr. M. Foucault, *Sade, sergent du sexe*, in *Dits et écrits I, 1954-1975*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 2001, pp. 1689 ss.

64 Cfr. P. Klossowski, *Sade prossimo mio; preceduto da Il filosofo scellerato*, ES, Milano 2011.

be altro che l'enunciazione di un godimento impersonale, simile a una sostanza divina: il dio che Sade vorrebbe morto non muore affatto nella mente dei suoi personaggi, in quanto il loro godimento avrebbe ancora bisogno della testimonianza di una figura divina per poter dirsi, per poter rendersi visibile nella sua assolutezza⁶⁵. Nel precedente saggio Kant con Sade⁶⁶ lo stesso pensiero viene espresso in forma più articolata: l'imperativo "Godi!", che sembra animare l'esistenza di libertini, ha la medesima forma dell'imperativo kantiano, per cui Sade viene convocato sulla scena in cui si svolge il discorso filosofico solo per ricordare il legame che unisce desiderio e legge. Ma è chiaro che il servizio reso da Sade si ferma qui: in Sade il rapporto tra desiderio e legge si trova semplicemente capovolto, mentre ciò che si tratta di comprendere – e a tale comprensione, per Lacan, si giunge solo attraverso il percorso dell'analisi, lo abbiamo visto sopra – è l'indissolubile connessione tra i due, ovvero il fatto che solo la legge permette l'articolazione del desiderio. Ciò che a Lacan sfugge – e non potrebbe essere altrimenti, viste le premesse da cui parte – è che per Sade si tratta di costruire, utopicamente, una controsocietà in cui la legge è sospesa, e con essa il desiderio. Non potrebbe esserci un'alternativa più netta, in tale posizione, rispetto all'antropologia che si esprime nella psicoanalisi lacaniana.

Non c'è dubbio sul fatto che Lacan abbia letto Sade, e che l'abbia letto bene; che da tale lettura scaturisca un occultamento di ciò che emerge nel discorso sadiano suggerisce che forse ci troviamo di fronte al desiderio di "non rendere avvenuto" quanto da quel discorso potrebbe scaturire in vista di una ridefinizione della soggettività. Lo si vede quando Lacan commenta un passo molto famoso e citato del romanzo *Juliette*. Mme Delbène, la superiora che all'inizio del romanzo impartisce le prime lezioni di libertinaggio alla giovane protagonista, si chiede: «Ma che male faccio, che offesa porto, dicendo a una bella creatura, quando la incontro: "Prestatemi la parte del vostro corpo che mi possa soddisfare e godete, se vi va, di quella del mio corpo che vi piace"?»⁶⁷. Ora, Lacan qui non vede che l'anticipazione, da parte di Sade, di uno dei punti fermi della teoria psicoanalitica del desiderio, ovvero il fatto che il desiderio si rivolga sempre a un oggetto parziale, a una parte del corpo dell'altro – a quella parte, cioè che possiede la virtù di significare, metonimicamente, la completezza immaginaria di cui il soggetto desiderante è alla ricerca nel corso delle sue esplorazioni dell'oggetto a⁶⁸. In realtà, le affermazioni del personaggio sadiano si inseriscono nel più vasto quadro di una teoria del patto libertino volta a mettere in mora ogni forma possibile di contratto. Vedremo tra breve che proprio in questa rinuncia a fondare qualsivoglia forma di socialità a partire dallo scambio si colloca l'elemento maggiormente eversivo del

65 Cfr. J. Lacan, *Il seminario libro XVII. L'inverso della psicoanalisi 1969-1970*, cit., pp. 77 ss.

66 Cfr. J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti. Volume II*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 764-791.

67 D.-A.-F. de Sade, *Juliette ovvero la prosperità del vizio*, vol. 1, a cura di P. Guzzi, Newton Compton, Roma 1993, p. 89.

68 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, cit., p. 257.

discorso sadiano – e quindi interessante in vista dell’elaborazione di una possibile teoria dell’emancipazione⁶⁹.

Innanzitutto va posto in chiaro che il soggetto sadiano non costruisce la propria identità in rapporto al desiderio. Vi è una meccanica delle passioni a cui si deve obbedire, che deve fare da guida sicura verso la costruzione di scenari in cui sia possibile mettere in atto l’infinita ripetizione del godimento. Un godimento siffatto, che si espone allo scacco della ripetizione, non occulta la morte, anzi si fa carico dell’esito tragico a cui mette capo la coazione a ripetere. L’unica risorsa di cui i personaggi di Sade dispongono è data da un sovrano distacco, il quale scaturisce dalla consapevolezza che il fatto di vivere la propria vita unicamente in funzione del godimento promana da una legge di natura. Per Sade, erede consapevole e radicale di quella tradizione materialistica che ci invita a pensare l’uomo come una macchina, non c’è differenza tra seguire i dettami della ragione e seguire l’impulso che impone di godere – ad ogni costo, anche a rischio della vita. Questa componente razionale della ricerca del godimento permette appunto il distacco, l’apatia, la sovrana padronanza di sé. A questo medesimo livello – e tocchiamo qui il punto centrale – si colloca la sparizione del fantasma, di ciò che permette, comunemente, di articolare il desiderio umano. Se i personaggi sadiani sono mostruosi, lo sono non perché commettono ogni sorta di crimini e di atrocità, ma perché costruiscono – letteralmente – la scena entro cui avviene l’atto del godimento in assenza del fantasma. Al simbolico, cioè all’ordine del significante che rende gli atti non tanto sensati, quanto ordinabili, si giunge senza passare per la cattura immaginaria. In Sade non vi è mai spazio per l’immaginario, la narrazione interminabile delle atrocità commesse dai suoi personaggi si sostiene sulla logica dell’immaginabile. E tale logica permette l’articolazione di un’enciclopedia, di un catalogo virtualmente inesauribile delle passioni il quale salda il soggetto in una dimensione quasi trascendentale che precede il concreto svolgersi dell’esistenza libertina: i singoli atti di godimento, caratterizzati da una complicatezza che rende impossibile, a volte, il poterseli raffigurare immaginativamente, non sono che istanziazioni di una serie che è completa solo in quanto totalità virtuale.

Il distacco dalle passioni, la padronanza di sé anche nel momento di massima esposizione agli eccessi del godimento, insomma l’ascesi a cui si sottopongono i protagonisti dei romanzi di Sade configura non solo un peculiare rapporto con se stessi, ma permette di istituire anche una insolita postura etica, che caratterizza le relazioni che i libertini intrattengono tra loro. Sono relazioni che non potrebbero aver luogo al di fuori della finzione romanzesca, ma proprio il loro collocarsi in un altrove assoluto permette a Sade di guadagnare uno sguardo critico sulla realtà della storia che altrimenti risulterebbe impossibile. Nella realtà storica, là dove dei primati parlanti si incontrano, sorgono istituzioni, leggi, norme, insomma tutto ciò che serve a regolare lo scambio sociale in vista di una riduzione dei conflitti

69 Per una trattazione più compiuta degli aspetti del pensiero di Sade che qui intendo richiamare, rimando a M. Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, Presses Universitaires de France, Parigi 1978.

che inevitabilmente sorgono quando si deve decidere chi ha accesso alle risorse e a quale titolo. Va sottolineato che la legge che regola tale scambio ha anche la funzione di distribuire le varie forme di riconoscimento (nel senso dell'*Anerkennung* hegeliana) a cui i soggetti possono aspirare. Un riconoscimento che non sarà mai paritetico, si badi, dal momento che la legge, di fronte alla quale i soggetti sono tutti uguali, ha anche la funzione di legittimare le disegualianze sociali che costellano il corpo sociale. Nella controsocietà sadiana, invece, nulla viene regolato dalla legge in quanto la relazione tra soggetti è una relazione tra enti sovrani che si pongono in relazione su di un piano di assoluta parità – ed è qui che va colto il senso profondo della frase tratta da Juliette citata sopra, in cui si postula la positività di uno scambio tra soggetti in virtù del quale ciascuno usa il corpo dell'altro mentre ne viene usato. Senza questa sospensione finzionale della legge operata nel mondo abitato dai libertini che popolano i suoi romanzi, Sade non potrebbe mettere in atto la feroce critica delle norme sociali che costituisce forse il principale obiettivo da lui perseguito quale scrittore-filosofo. Sade mira infatti a mostrare l'assurdità della logica dello scambio contrattuale, che fornisce anche la base per pensare la fondazione del politico, absurdità che consiste nel voler celare l'origine violenta, piratesca e predonesca, di quei diritti di proprietà che la legge tutela al fine di rendere possibile un flusso ordinato di scambi. Ma si pensi anche al caso del divieto dell'incesto, a cui i libertini contravvengono con acribia e metodo. Sade costringe i suoi personaggi a tale violazione del divieto al fine di indicare quale sia la violenza istituzionale che permette alla popolazione maschile delle società postneolitiche di detenere l'assoluto dominio sulla parte femminile della popolazione⁷⁰.

Andrebbe analizzata nel dettaglio – ciò che non possiamo fare qui – la portata politica di tutte le pratiche libertine intese da Sade quali strumenti narrativi atti a mostrare la violenza. Si noti che non si tratta di un'operazione di smascheramento operato per semplice inversione parodistica: i libertini sadiani non fanno il contrario di ciò che le norme vigenti, gli usi e i costumi rendono lecito o praticabile, piuttosto essi mostrano, con lucidità e senza coinvolgimenti emotivi – in modo avalutativo, si potrebbe dire – cosa accade quando un gruppo di umani decide di vivere obbedendo alla necessità di godere. Posto che l'esperienza mentale riesca, posto cioè che si accetti l'assurda logica che governa la società libertina – assurda perché una società senza legge è per definizione impensabile – e si accolga quindi l'invito sadiano a immergersi nel mondo dell'utopia, dovrebbe poi risultare evidente, in maniera diretta e senza mediazioni, il carattere provvisorio e arbitrario di tutti i sistemi di leggi istituiti dagli umani nel corso della storia al fine di controllare il desiderio, di arginare la portata eversiva e dirompente del godimento e di im-

70 In ivi, p. 322, opportunamente Hénaff osserva: «Le corps libertin c'est peut-être celui du dernier homme dansant sur les dernières ruines du néolithique». Sul significato che attribuisco alla crucialità della svolta neolitica, in termini sia antropologici che politici, rimando a G. Leghissa, *Uscire dal neolitico. Per un uso politico della nozione di postumano*, in A. Bianchi, G. Leghissa (a cura di), *Mondi altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana a partire dal pensiero di Antonio Caronia*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2016, pp. 43-58.

porre quelle architetture di scelta che indirizzano i soggetti verso la fruizione di un piacere normato secondo il principio di realtà.

«Sono un libertino non un criminale né un assassino»⁷¹, scrive di sé Sade da Vincennes il 20 febbraio del 1781 rivolgendosi alla moglie (si tratta della cosiddetta “grande lettera”). È ragionevole supporre che a Sade, come a tutti libertini, risultasse stretto e angusto il mondo sorto dalla svolta neolitica, un mondo che da qualche migliaio d’anni si presenta come sempre uguale a se stesso – e ciò a dispetto di quegli apparenti mutamenti di cui la Rivoluzione è stata metonimia eloquente. A partire da una simile idiosincrasia, di cui non possiamo misconoscere il carattere eroico, va compreso il messaggio di liberazione sadiano, che riassumerei in questi termini: solo soggetti sovrani nel senso inaugurato da Sade sono soggetti liberi. Soggetti assolutamente liberi. Che la libertà assoluta non esista, come abbiamo visto sopra, è ciò che la psicoanalisi freudiana ci ricorda. Ma se ha senso costruire utopie, queste non possono non farsi espressione del desiderio di quella libertà assoluta che Sade ha mirabilmente descritto.

71 D.AF. de Sade, *Opere*, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 1992, p. 763