



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio

politico

ISSN 2499-8729

Pierandrea Amato
Michele Borrelli
Flavio M. Ceci
Fabio Ciaramelli
Devis Colombo
Francesco Conrotto
Giulia Guadagni
Bruno Moroncini
Felice Ciro Papparo
Antonio Rainone
Fulvio Sorge
Yannis Stavrakakis
Panos Theodorou
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 2 - L'inconscio politico
Dicembre 2016

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 2 - L'inconscio politico

Dicembre 2016

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimati (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

Il soggetto collettivo della psicoanalisi: inconscio politico e desiderio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio politico

Psychoanalysis and Politics: an interview to Yannis Stavrakakis

Felice Cimatti, Fabrizio Palombi.....p. 21

L'eclissi del fuori. Note sul desiderio in Deleuze e Foucault

Pierandrea Amato.....p. 31

La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel

Michele Borrelli.....p. 46

L'Inghilterra e la noia. Una riflessione sulla Brexit e le ragioni del "Leave"

Flavio Michele Ceci.....p. 63

Jacques Lacan o della duplicità della legge

Fabio Ciaramelli.....p. 71

Vita politica e fantasie inconscie: una riflessione psicoanalitica

Francesco Conrotto.....p. 86

Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Bruno Moroncini.....p. 92

Politiche della psicoanalisi all'alba del terzo millennio

Fulvio Sorge.....p. 115

Desiderio e produzione. Inconscio ed economia in Lyotard

Giovambattista Vaccaro.....p. 130

Inconsci

- La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi*
Felice Ciro Papparo.....p. 145
- “Il problema Cartesio” tra Lacan e Heidegger*
Antonio Rainone.....p. 157
- Evil, unconscious, and meaning in history.*
Outline of a phenomenological critique of utopian-historiodicial politics
Panos Theodorou.....p. 171

Recensioni

- Anders, G. (2016), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota di Hiroshima*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine.
Devis Colombo.....p. 202
- De Rosa, D. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis, Milano-Udine.
Giulia Guadagni.....p. 207

- Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 212**

Editoriale

Il soggetto collettivo della psicoanalisi: inconscio politico e desiderio.

La psicoanalisi mette in questione ogni stretta distinzione tra individuale e collettivo - non c'è soggetto fuori dalla civiltà, senza legame sociale. Sono incline a interpretare la svolta individualistica, verso un godimento solitario [...] come socialmente condizionata.

Yannis Stavrakakis¹

La definizione di “inconscio politico” ha conosciuto una discreta fortuna da quando Fredric Jameson, studioso statunitense di letteratura e di teoria della politica, la usò come titolo di un suo riuscito saggio pubblicato nel 1981. Il volume usava concetti mutuati dal marxismo e dal freudismo per sviluppare ricerche di critica letteraria mentre la nostra rivista, coerentemente con la sua impostazione teorica, intende investigare la relazione tra inconscio e politica in una prospettiva più ampia, di carattere filosofico.

Gli autori di questo numero, seguendo la propria formazione e sensibilità, affrontano il tema dell’“inconscio politico” partendo da uno dei due poli del rapporto e proponendo, di volta in volta, un’interpretazione psicoanalitica della politica oppure, al rovescio, una lettura politica della psicoanalisi. Tutti si confrontano con rilevanti aspetti teorici e clinici che toccano l’attualità e l’urgenza politica, valorizzando importanti fenomeni sociali oppure alcune specifiche forme di sintomo. Un elenco parziale delle questioni contempla l’analisi del consumismo, dell’alleanza tra capitalismo e scientismo, del terrorismo, del post umano, della crisi economica, della *Brexit*.

Si potrebbe individuare un punto di partenza comune nella convinzione che la psicoanalisi possieda un carattere politico in quanto teorizzatrice d’un soggetto *originariamente* sociale, come sostiene il brano di Stavrakakis che abbiamo posto in esergo. Sigmund Freud, almeno dal *Disagio della Civiltà* (1929-1930), testo spesso

¹ Le citazioni dall’intervista di Stavrakakis pubblicate in questo numero sono state da noi tradotte; corsivi nostri.

citato dagli autori di questo numero, s'occupa estesamente del rapporto fra società e soggetto muovendo da una tesi antropologica fondamentale: la sofferenza individuale è un riflesso di quella sociale, la vita interiore è l'altra faccia di quella esteriore. Questa constatazione sembrerebbe insufficiente e potrebbe essere criticata sulla base della distinzione tra società civile e politica o addirittura della loro opposizione come, infatti, sostiene il contributo di Bruno Moroncini. Indubbiamente, non tutto quello che appartiene alla prima è immediatamente e direttamente traducibile nella seconda. Tuttavia, la rivendicazione d'una dimensione irriducibilmente collettiva della vita psichica del soggetto costituisce già un'opzione squisitamente politica. Lo dimostrano quelle importanti scuole di pensiero che, al contrario, cercano di comprendere le società umane a partire dagli individui. Pensiamo, in particolare, alle teorie conservatrici del tardo Novecento, neoliberiste e neoindividualiste, che hanno esplicitamente rifiutato il primato della dimensione collettiva su quella individuale giungendo, addirittura, a negare l'esistenza della prima. L'esempio più eclatante è, forse, quello thatcheriano che rifiuta di considerare una specifica realtà sociale che non sia riconducibile alla mera sommatoria dei singoli o, al massimo, al loro aggregato minimo costituito dalla famiglia. La tesi è nota:

la società non esiste. Esistono gli individui, gli uomini e le donne, ed esistono le famiglie. E il governo non può fare niente se non attraverso le persone, e le persone devono guardare per prime a sé stesse (Thatcher, 1987).

L'impressionante affermazione di partiti e movimenti della destra reazionaria e neopopulista in Europa e negli Stati Uniti d'America, come risposta ai grandi problemi del mondo globalizzato, non può essere spiegata, a nostro avviso, solo con la crisi della sinistra socialista, sindacale e della sua narrazione storica. Infatti, anche l'individualismo neoconservatore, di tipo thatcheriano, si è rivelato insufficiente innanzi alla dimensione collettiva dei fenomeni politici, migratori, culturali e religiosi che caratterizzano l'inizio del Ventunesimo secolo.

La ricerca di alcuni autori di questo numero s'alimenta anche del pensiero di Jacques Lacan che manifesta una caratteristica e intrinseca politicità soprattutto in relazione al tema del desiderio. Proponiamo di considerare la tesi formulata da Lacan nel suo settimo seminario, intitolato *L'etica della psicoanalisi*, come un interessante punto di riferimento anche per la filosofia della politica: «propongo che l'unica cosa di cui si possa essere colpevoli, perlomeno nella prospettiva analitica, sia di aver ceduto sul proprio desiderio» (Lacan, 1959-1960, p. 401). La natura e la funzione del desiderio devono essere ripensate alla luce della contemporaneità e delle sue specifiche condizioni d'esistenza. L'uomo è da sempre abitato dal desiderio ma quest'ultimo riveste uno statuto particolare nella società capitalista contemporanea che lo investe di valore economico e lo tratta come una merce. L'enorme sviluppo della pubblicità,

della pornografia in rete e dei social network, tanto per fare alcuni esempi, sono sintomi della trasformazione del desiderio nella contemporaneità. Si tratta, allora, d'indagare il desiderio genealogicamente per chiederci: *chi* desidera, in realtà, questi desideri?

Una risposta possibile può essere suggerita dal confronto tra l'eredità filosofica di Friedrich Hegel con quelle, rispettivamente, politica e psicoanalitica di Karl Marx e di Freud, seguendo la lezione di alcuni importanti pensatori contemporanei. La nostra attenzione si concentra, soprattutto, sul primo quando interroga la funzione del desiderio nella genesi dell'autocoscienza, sul secondo perché riflette sul suo carattere storico e ideologico e sull'ultimo laddove lo reinterpreta come sintomo dell'attività dell'inconscio. Lacan ripensa insieme questi lasciti nel suo diciassettesimo seminario (1969-1970), influenzato da Michel Foucault e dal Maggio del 1968, sviluppando una teoria del desiderio come manifestazione dell'Altro e della sua struttura discorsiva. Questa dipendenza esprimerebbe la forma contemporanea del desiderio sfruttata dal capitalismo che deve restare, in qualche modo, sempre velata, nascosta, per consentire il suo funzionamento ottimale. In altre parole: il desiderio è nudo ma, come nella favola di Hans Christian Andersen interpretata anche da Freud (1899, pp. 227-229) e Jacques Derrida (1975), questo giudizio non si può esprimere pubblicamente. Infatti, da un lato, la società capitalista sfrutta il desiderio del soggetto per alimentare il consumismo ma, dall'altro, svaluta costantemente, attraverso il suo apparato ideologico, ogni approccio che, come la psicoanalisi, tenti di denunciarne le dinamiche. Tale svalutazione è spesso sofisticata e assume varie forme che vanno dall'inflazione e dalla banalizzazione dei concetti psicoanalitici, attraverso i mass media e l'industria dell'intrattenimento, sino alla concorrenza terapeutica e a un certo tipo di critica epistemologica.

Simili questioni sono state riproposte sulla scena del dibattito filosofico all'inizio del Ventunesimo secolo da autori come Alain Badiou, Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek che hanno riletto la teoria politica sullo sfondo di quella psicoanalitica. Il testo di Stavrakakis, intitolato *The Lacanian Left (2007)*, ha fornito una dettagliata mappa di questo vivacissimo confronto riattualizzando definizioni e categorie filosofiche che mostrano la validità della psicoanalisi come critica dell'economia, della cultura e della politica. Proprio da un'intervista al filosofo greco muove il confronto di questo secondo numero de *L'inconscio* che sviluppa una sorta di genealogia politica delle teorie psicoanalitiche e di alcune sue recenti interpretazioni filosofiche. Stavrakakis evidenzia l'importanza filosofica del confronto della teoria e della pratica psicoanalitica con un'opzione politica di fondo costituita dalla tradizionale distinzione tra sinistra e destra. Il filosofo greco indica il libro pubblicato da Paul Robinson nel 1969, intitolato *The Freudian Left*, come uno dei principali antecedenti della sua ricerca. La destra freudiana viene ricondotta, da Stavrakakis, a un atteggiamento clinico tendente alla normalizzazione che mira ad adeguare il

paziente allo “American way of life”, oggi divenuto un riferimento globale. Quella lacaniana, invece, sorgerebbe dalla reificazione delle «innovazioni cliniche» dello psicoanalista francese e dal «consolidamento accademico» della sua teoria. In questo confronto il tema del desiderio sarebbe centrale perché la società consumistica potrebbe «meglio controllarci non proibendo ma condizionando e indirizzando il nostro desiderio».

L'economia del desiderio, nel tardo capitalismo, viene chiarita dalla teoria lacaniana dell'oggetto *a* che Stavrakakis descrive come «il nocciolo della fantasia. Tuttavia, al fine di poter stimolare il desiderio [...] dev'essere carente. Nel momento in cui [...] è posseduto, il suo potere evapora; come la carrozza dorata di Cenerentola è ridotto a una zucca». Secondo il filosofo greco, una “dialettica” di stimolo e frustrazione del desiderio può spiegare il funzionamento del consumismo come una serie di “incarnazioni” dell'oggetto *a*. Uno dei paradigmi di tale incarnazioni è rappresentato dalla *Coca-Cola* il cui slogan viene «usato da Lacan al fine di far avanzare una nuova comprensione del Super Io e, conseguentemente, delle relazioni di potere». ² Stavrakakis allude all'intervento dello psicoanalista francese a un celebre convegno tenuto negli Stati Uniti, durante il quale propose la seguente riflessione:

quando venni qui questa sera vidi su una piccola insegna al neon lo slogan “Enjoy *Coca-Cola*” [...]. Tutto quello che è elaborato dalla costruzione soggettiva sulla scala del significante nella sua relazione all'Altro [...] è là solo per consentire allo spettro completo del desiderio di permettere d'avvicinarci, di provare, questa sorta di godimento proibito che è il solo significato prezioso offerto alla nostra vita (Lacan, 1966, traduzione nostra, pp. 194-195).

Il legame della *Coca-Cola* con l'oggetto *a* può essere chiarito dal suo “strano sapore” che, con la prima sensazione acidula al palato, sembra placare la sete, ma che, subito dopo, con il suo retrogusto dolciastro rilancia il desiderio di berla. In questo modo la bevanda, simbolo del consumismo, incarna «la misteriosa e sfuggente X che [...] ricerchiamo nel nostro incontrollato consumo di merci» (Žižek, 1991, pp. 118-119). Gli autori di questo numero hanno redatto dei contributi che condividono alcuni interessanti temi (il fantasma, la teoria dei discorsi, l'estimità, la finitezza), tuttavia, è sul tema del desiderio che si constata la più significativa convergenza. Avremmo potuto tentare un confronto tra tutti i contributi basati sulla combinatoria degli elementi comuni per evidenziare delle aree d'intersezione concettuale ma il tentativo avrebbe reso questo editoriale troppo complesso e lungo. Si è, dunque, scelta la via più semplice e lineare, esaminando i testi in ordine alfabetico, trasgredendola parzialmente solo per seguire il filo rosso del desiderio.

² Un'analisi psicoanalitica del prodotto e del brand *Coca-Cola* è proposto in Žižek, 1991, pp. 118-119 e in Stavrakakis, 2007, pp. 232, 240, 243, 247

Partiamo, dunque, dal contributo di Pierandrea Amato che affronta la centralità del desiderio in Gilles Deleuze e Foucault proponendo un serrato confronto teorico su uno sfondo storico essenziale. Il problema del desiderio è palese, nel primo autore, mentre assume una forma più misteriosa nel secondo, tanto da porre il problema della reticenza foucaultiana sull'argomento. Amato tocca la questione riguardante il rapporto tra segretezza e pubblicità del desiderio nei testi di Foucault con toni che, almeno a noi, evocano il nome di Derrida, sebbene non sia mai citato. La questione del desiderio risulterebbe, allora, velata proprio dalla sua grande evidenza e importanza «nell'analitica foucaultiana del potere» secondo un modello che, ancora a noi, pare simile alla struttura narrativa de *La lettera rubata* di Edgard Allan Poe (1845).

Il desiderio, secondo Amato, sarebbe una straordinaria «invenzione [...] del '68 che cambia tutto; innanzitutto la politica». Foucault, durante e dopo quella stagione, «scopre che il desiderio nel neo-liberalismo rappresenta la più estrema, sofisticata, forma di controllo dell'esistenza in un'età dove tutto si presenta, almeno apparentemente, fuori controllo». Infatti, la scoperta del valore politico del desiderio rende possibile una delle più importanti tesi foucaultiane costituita dal «ridimensionamento del carattere negativo del potere e [...] della nozione di repressione». Amato, partendo da questi assunti, imposta un serrato confronto tra Foucault e Deleuze anche attraverso la figura di Lacan che ritroviamo lucidamente e, almeno per noi, sorprendentemente avvicinato alla figura del primo.

Il saggio di Fabio Ciaramelli, invece, parte dalla relazione lacaniana tra legge e desiderio per soffermarsi sul duplice carattere della prima attraverso i riferimenti dello psicoanalista francese alla tragedia di Antigone. Viene evidenziata, in particolare, la distinzione tra la legge, scritta con l'iniziale minuscola, relativa al rapporto tra desiderio e i suoi oggetti, e quella con la maiuscola, caratteristica dell'impossibilità per il desiderio di raggiungere il godimento, appagamento pieno di *Das Ding*, il suo «oggetto totale».

Il contributo ricostruisce puntualmente i riferimenti a Immanuel Kant e Hegel per mostrare il carattere differito e retroattivo della Legge (maiuscola). È interessante che quest'ultima possieda la temporalità caratteristica dell'*après coup* lacaniano in quanto essa «non precede ma segue la sua trasgressione». Questa prospettiva spiegherebbe anche perché la teoria lacaniana, definendo il desiderio in relazione a quello dell'Altro, esprima la sua subordinazione alla Legge e al simbolico insieme al valore «dell'ordine sociale» e della sua «istituzione politica».

L'ultima parte del contributo di Ciaramelli esamina l'influenza lacaniana sulla filosofia della politica di Claude Lefort toccando i paradossi dell'istituzione di uno

“spazio comune” e del potere democratico che ci sembrano possano essere descritti attraverso il neologismo lacaniano dell’estimità.³

Il contributo di Francesco Conrotto affronta direttamente il tema di questo numero privilegiando il sostantivo “inconscio”, rispetto all’aggettivo “politico”, per rovesciare attraverso il concetto psicoanalitico di “fantasma” alcune tradizionali tesi politiche e, in particolare, quelle marxiane. L’ordine pulsionale freudiano, rielaborato successivamente da altri psicoanalisti, sarebbe finalizzato al raggiungimento del *Lust*. Ai nostri occhi, è interessante che Conrotto sottolinei l’importanza d’esaminare il termine tedesco in un’area semantica che comprende quelli italiani di piacere e di *desiderio*.

La trasformazione evolutiva degli «schemi d’azione» in quelli di «senso» produce i «Fantasmi Originari» che articolano l’Edipo e sostengono sia i comportamenti conflittuali sia quelli collaborativi. L’inconscio sarebbe, dunque, politico perché, secondo Conrotto, tenderebbe ad «agire nel sociale [...] allo scopo di soddisfare le spinte pulsionali».

Quello che Conrotto definisce come il «materialismo psicoanalitico» spingerebbe a individuare negli «schemi fantasmatici inconsci la matrice dei fenomeni socio-politici». In questa prospettiva si può rileggere un passo del *Disagio della civiltà* per sostenere che non sarebbe la “lotta di classe” la causa dei fenomeni politici ma, piuttosto, è la prima a essere un “effetto” della «ostilità primaria di ciascun infante nei confronti dei suoi rivali fantasmatici» (Freud, 1929, pp. 600-601).

Il saggio di Moroncini si articola su due riferimenti a Lacan estrapolati dai suoi seminari rispettivamente intitolati *L’oggetto della psicoanalisi* (1965) e *La logica del fantasma* (1967). Il primo evidenzia un’interpretazione lacaniana dello «agnosticismo politico» di Freud che viene esaminata e giustificata nel corso della prima parte del contributo. Essa deriverebbe, da un punto di vista storico, dalla posizione liberale freudiana che, contestualizzata nel contesto dell’impero austro-ungarico, equivarrebbe a quella d’un borghese apolitico. Il senso di questa affermazione risulterà più chiaro quando, tra poco, toccheremo la peculiare accezione di politica considerata da Moroncini.

Inoltre, da un punto di vista psicoanalitico e storicamente retroattivo, l’agnosticismo freudiano sarebbe una sorta di corollario della tesi lacaniana riguardante l’indifferenza moderna alla «politica come espressione della verità». La formazione e l’appartenenza culturale di Freud gli avrebbero impedito di trarre le conseguenze politiche della sua scoperta dell’inconscio. Esse deriverebbero, secondo Moroncini, dalla tesi secondo la quale «non è il soggetto a doversi adeguare ad una verità [...] ma è la verità a determinare [...] la stessa costituzione del soggetto». Una posizione

³ Per un’analisi del concetto lacaniano di estimità rimandiamo al nostro Palombi (2014).

interessante che ci pare possedere una qualche analogia con il gesto teorico marxiano che scambia il rapporto di causa ed effetto tra “coscienza” ed “essere sociale”.

Il contributo rielabora le tesi lacaniane affermando che l’area d’intersezione tra la psicoanalisi, la politica “rivoluzionaria” e la filosofia antimetafisica debba essere cercata nelle modalità con le quali ognuno dei loro «dispositivi discorsivi [...] si colloca rispetto al sapere nella cui sfera si è formato come una branca specialistica [...] ma dal quale continua a dipendere per la sua legittimazione». L’evoluzione di tali dispositivi li pone in un rapporto *estimo* rispetto ai campi disciplinari e alle relative ontologie regionali che li hanno generati storicamente. Un simile esito sarebbe possibile perché ognuno di questi dispositivi inaugura una «nuova dimensione della verità» per mezzo della disgiunzione dal sapere, seguendo il modello cartesiano. Le analogie tra politica e psicoanalisi, quindi, non devono essere ricondotte a comuni pratiche di liberazione quanto a una verità che non può essere «legittimata da un sapere». Tale impossibilità deriva dalla natura dell’*Altro* con il quale sono in rapporto essenziale e che, nel sistema di Cartesio, era rappresentato da Dio. Infatti, secondo l’autore, nell’*Altro* ci sarebbe un «buco di sapere» che sarebbe “inconscio” nella duplice accezione sostantivale e aggettivale del termine.

È importante sottolineare che il saggio di Moroncini interpreta la politica in senso radicalmente trasformativo, come stato d’eccezione e atto sostanzialmente *rivoluzionario*. Lo dimostrano anche gli esempi, collocati in nota, di Giulio Cesare che passa il Rubicone e di Vladimir Lenin che s’impone sull’apparato del partito.

Rispetto a questa accezione della politica, intesa come «progetto della città finalmente giusta», che possiamo meglio capire come il liberale Freud possa essere considerato come apolitico pur essendo critico dell’interpretazione comunista della proprietà privata (Freud, 1929, pp. 600-601). Infatti, si tratterebbe di considerare due accezioni del termine “politica” molto diverse tra loro.

Il secondo riferimento lacaniano, estrapolato da *La logica del fantasma* (1967), esamina la questione in una prospettiva diversa sostenendo che «l’inconscio è la politica». La tesi viene articolata in termini clinici con riferimento alla struttura psichica del soggetto masochista che non viene considerata come perversione o aberrazione. Essa consisterebbe, piuttosto, in una radicale e irriducibile protesta contro l’ingiustizia in relazione a una specifica struttura del desiderio. Moroncini mostra come il desiderio inconscio d’essere rifiutato, caratteristico del masochista, possa trasformarsi nell’autocommiserazione per l’ingiustizia causata da una simile esclusione. Tale dinamica non avrebbe un carattere autodistruttivo ma assurgerebbe alla dignità d’una protesta.

Il contributo sottolinea anche la complessità dell’apparato teorico messo in campo da Lacan che, per comprendere l’economia psichica del masochista, «ricorre addirittura alla figura hegeliana della lotta delle autocoscienze per il riconoscimento».

Il desiderio espresso dal masochismo avrebbe un carattere direttamente politico perché, rifiutando l'ingiustizia attraverso un'insanabile conflittualità, contesta qualsiasi «intero o [...] insieme chiuso». Tale rifiuto sarebbe espressione e rivendicazione dell'*ex-sistenza* che caratterizza l'inconscio di ognuno ma che, tuttavia, nel masochista si manifesterebbe con particolare evidenza.

Fulvio Sorge parte da una riflessione sul cosiddetto "post-umano" come tendenza a superare i limiti somatici e genetici, propri della nostra specie, giustificata per mezzo d'interpretazioni spregiudicate della teoria evoluzionista. Il contributo cita una relazione di un recente convegno nel quale il post-umano viene considerato come espressione del «desiderio contemporaneo» animato da «un'illimitatezza e un'onnipotenza che ne fanno perdere il senso» (Ciaramelli, 2016). Il testo, in tale prospettiva, affronta le sinergie esistenti tra lo straordinario successo della biologia contemporanea, le sue interpretazioni ideologiche e i suoi profitti economici sfruttati dal neoliberismo.

Sorge tocca questioni di stringente attualità legate alla brevettabilità del patrimonio genetico che hanno creato inediti fenomeni d'espropriazione e d'alienazione. Sono problemi che erano stati intravisti, già anni fa, quando si discuteva sulla legittimità del diritto di proprietà dei geni e dei quali la psicoanalisi e la filosofia contemporanee studiano le conseguenze psichiche e sociali.⁴

La nostra società viene comunemente interpretata alla luce d'una sorta di neodarwinismo sociale che spiega anche i comportamenti animali, soprattutto nella divulgazione scientifica, con modalità antropocentriche e competitive. Questi fenomeni troverebbero, secondo Sorge, la loro radice comune nello scientismo, che oblitera ogni percezione della finitudine umana e della struttura del suo desiderio, e in quello che Lacan ha definito come il «discorso del capitalista».

Le nuove sintomatologie che affliggono, in particolare, i giovani, vengono interpretate da Sorge anche come effetti di queste trasformazioni culturali. Infatti, secondo lo psicoanalista, la «via del sintomo consente la tenuta dei tre registri del simbolico, dell'immaginario e del reale, che permette a ogni soggetto una nomina, una lettura che riguarda il desiderio dell'Altro in ragione di una fantasmizzazione».

Sorge esamina la riflessione lacaniana su Marx con particolare riguardo alla teoria dei quattro discorsi, proposta nel diciassettesimo seminario (1969-1970), e al concetto del «più-di-godere», mutuato da Georges Bataille. L'importanza del pensiero marxiano, per la ricerca psicoanalitica lacaniana, consisterebbe proprio nella sua capacità di reinterpretare il plusvalore come «la causa del desiderio di cui un'economia fa il suo principio» (Lacan, 1969-1970, p. 39). Lacan integra, pochi anni dopo, la propria teoria discorsiva, concepita come una «logica del legame sociale»,

⁴Nella vastissima letteratura esistente ci limitiamo a ricordare Wilkie, 1993, in particolare pp. 219-249 e Žižek, 2000, p. 451.

con la possibilità della sua degenerazione, rappresentata dal discorso del capitalista, che costituisce una sorta d'antilegame.

L'ultima parte del contributo affronta, nella prospettiva lacaniana, una serie di questioni che caratterizzano importanti aspetti del dibattito politico contemporaneo per affrontare «l'alleanza» tra scienza e capitale che adombra la «imposizione del gene come unica causa del soggetto». Sorge, innanzi a tali questioni, ricorda come la psicoanalisi sia chiamata, una volta ancora, a «non cedere sul proprio desiderio».

Giovanbattista Vaccaro esamina alcuni aspetti del rapporto tra desiderio e produzione in Deleuze, Félix Guattari e Jean Baudrillard, che identifica come retroterra teorico dell'analisi di Jean-François Lyotard, riguardanti la crisi della modernità. Il saggio si sofferma, in particolare, sul testo intitolato *Economia libidinale* (1974) che rappresenta una sorta di «inversione di prospettiva» rispetto alle analisi, sino ad allora, condotte dal filosofo francese. Questo volume affronta il problema della ricostituzione «del desiderio, dell'effetto di vita sulla pulsione di morte, di una produzione sulla distruzione» tentando di superare i dualismi che caratterizzano il pensiero di Marx e di Freud. Lyotard recupera, in un dialogo stringente con la riflessione deleuziana, l'interpretazione «energetica» del primo inconscio freudiano per spiegare il funzionamento del desiderio definendo la libido come «una intensità [...] che scorre lungo un corpo indifferenziato come lungo un nastro moebiano». Tale modellizzazione, il cui debito lacaniano a noi pare evidente, supera le opposizioni fondamentali che abitano il dualismo, a partire da quella tra interno ed esterno. Infatti, la «disintensificazione» costituisce un «dispositivo di [...] disgiunzione [...] al cui centro c'è un vuoto [...] che funziona come fulcro» organizzatore delle pulsioni. Un simile dispositivo e la sua dinamica *circonventrice* serve a Lyotard per spiegare le relazioni tra capitale e desiderio risalendo, attraverso una serie d'esempi storici, sino alla post modernità, per delineare «un'economia del desiderio».

La nostra panoramica sulla parte monografica di questo numero è completata da due interessanti contributi che affrontano il rapporto tra inconscio e politica in una prospettiva diversa, almeno esplicitamente, da quella del desiderio. Essi condividono diverse questioni con i contributi sin qui esaminati approfondendone aspetti specifici con una lettura caratterizzata, rispettivamente, dalla riflessione filosofica e dall'attualità politica.

Il saggio di Michele Borrelli riflette sulla psicoanalisi come forma di «pratica linguistica» in grado di proporre una strategia emancipativa, non solo nel contesto della tradizionale clinica individuale, ma, soprattutto, in quello d'una pratica di liberazione collettiva. Il testo reinterpreta la classica critica marxiana dell'ideologia come «falsa coscienza» nei termini psicoanalitici d'una «rimozione sociale» capace d'affiancare la critica filosofica e politica alla cura del disagio individuale. La crisi del «modello occidentale», basato sulla «onnipotenza della tecnica» e sul correlato concetto di progresso, diventano, così, sintomi contemporanei del *Disagio della*

civiltà freudiano. Borrelli, attraverso Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, ribadisce l'importanza d'affermare e sviluppare questo progetto come «terzo paradigma conoscitivo», costituito dalle «scienze emancipative», che s'affianchi a quelle naturali e dello spirito.

Flavio Michele Ceci affronta un tema di stretta attualità politica, rappresentato dalla cosiddetta *Brexit*, usando non le consuete analisi economiche e sociologiche, basate sul calcolo di costi e benefici, ma concetti d'ordine psicoanalitico. L'uscita della Gran Bretagna dall'Unione Europea viene letto alla luce del concetto lacaniano di fantasma, e di quello balibariano di razzismo moderno. Il primo viene definito come «promessa di una “pienezza-a-venire”» mentre, il secondo, esprime una «relazione conflittuale con lo Stato [...] vissuta in modo distorto e proiettata sulla relazione con l'Altro».

Questo contributo conclude la nostra panoramica sulla parte monografica del secondo numero della nostra rivista che ci sentiamo di giudicare come estremamente ricco, complesso e articolato. Crediamo che il lettore possa trovare in esso le argomentazioni utili a sostenere la tesi formulata all'inizio dell'intervista di Stavrakakis secondo la quale «la psicoanalisi è stata politica sin dall'inizio».

Il Direttore

Fabrizio Palombi

Bibliografia

Colonnello, P. (a cura di) (2014), *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, Mimesis, Milano.

Derrida, J. (1975), *Il fattore della verità*, tr. it., Adelphi, Milano 1978.

Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in *Id. (1967-1980)*, vol. 3.

Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in *Id. (1967-1980)*, vol. 10.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Jameson, F. (1981), *L'inconscio politico. Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, tr. it., Garzanti, Milano 1990.

Lacan, J. (1959-60), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.

Id. (1966), *Communication et discussions au Symposium international du John Hopkins Center à Baltimore*, tr. ing. in Macksey, Donato (a cura di) (1970), pp. 186-200.

- Id. (1969-1970), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Lyotard, J. (1974), *Economia libidinale*, tr. it., Colportage, Firenze, 1978.
- Macksey, A.; Donato, E. (a cura di) (1970), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Palombi, F. (2014), “*Estimità*” ovvero mente e corpo secondo Jacques Lacan, in Colonnello (a cura di) (2014), pp. 151-166.
- Poe, E.A. (1845), *La lettera rubata*, tr. it., Mursia, Milano.
- Robinson, P. (1969), *La sinistra freudiana. Wilhelm Reich, Géza Róheim, Herbert Marcuse*, tr. it., Astrolabio Ubaldini, Roma 1970.
- Stavrakakis, Y. (2007), *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, SUNY Press, Albany.
- Thatcher, M. (1987), *Aids, education and the year 2000!*, intervista di D. Keay in *Woman's Own*, 31 Ottobre 1987, pp. 8-10.
- Wilkie, T. (1993), *La sfida della conoscenza. Il progetto genoma e le sue implicazioni*, tr. it. di F. Palombi, Cortina, Milano.
- Žižek, S. (1991), *Looking Awry. An Introduction to Lacan through Popular Culture*, The MIT Press, Cambridge.
- Id. (2000), *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003.

2

L'inconscio politico

Psychoanalysis and Politics: an interview to Yannis Stavrakakis

by Felice Cimatti and Fabrizio Palombi

This issue of our Journal focuses on the “Political Unconscious”. We start from a historical question: after the initial attempts by Reich and the great commixture by Marcuse, psychoanalysis seems not to have a lot to say about politics. Why is this current “eclipse” taking place?

Psychoanalysis has been political from the beginning. For a start, it has been political in the epistemological sense, since science, theory and systematic reflection are always constituted politically. If we use the terms introduced by Thomas Kuhn, for example, we could say that psychoanalysis has triggered a scientific revolution; it has brought into existence a whole new paradigm about the constitution and functioning of human experience. If we employ an Althusserian jargon, we could also say that it has effected an epistemological break, by setting its own object of study: the unconscious. As Althusser points out, this revolutionary status also accounts for the “persecution” of radical psychoanalytic thinking – the persecution Freud faced and the excommunications of Lacan – and can serve as a point of identification between the psychoanalytic tradition and the radical political tradition in the West.

But psychoanalysis is political in many other – more literal – ways as well. On the one hand, it is *de facto* political *internally*: it institutes its own community (or communities), the psychoanalytic community, with its membership quarrels, its ingroups and outgroups, its leaders and its bêtes noires, its frontiers and their continuous displacement, its conservatives and its revolutionaries, its civil (and uncivil) wars and its truces, etc. On the other hand, it is also political *externally*, as a theoretical, analytical and strategic resource that soon migrated onto the terrains of political reflection, becoming a potent tool for social and political analysis, for progressive strategy and social reform. This is an orientation visible already in Freud and obviously becomes more pronounced with the emergence and establishment of the so-called Freudian Left: Reich, Marcuse, Roheim, etc.

I don't think that this tradition has ever lost its dynamism and appeal. Of course, the rather simplistic slogans of sexual liberation gave their place to more nuanced accounts of social and political phenomena and, with the passage from the Freudian to the Lacanian Left, the vocabulary has changed together with the strategic objectives within a political terrain that has seen the establishment co-opt enjoyment in its various expressions (sexual, consumerist, etc.). Yet, one thing seems to be certain:

perhaps obeying a technocratic logic of specialization, analysts themselves have stopped intervening publicly in the same way. Very few psychoanalysts feel capable of addressing the public debate on socio-political issues – and/or few are invited to such fora. This eclipse is, however, partly covered over by the activity of philosophers and theorists that draw on psychoanalysis. What is sometimes lost here is the dialectic between clinical practice *per se* and its socio-political implications, but many psychoanalytic political theorists, who had gone through psychoanalytic experience, attempt to keep this link alive.

How do you interpret the relationship between the unconscious and politics?

Fredric Jameson, the American cultural theorist, who was one of the first to use Lacan's work in the United States in politically salient ways, has published a whole book with this title (Jameson, 1981) and obviously the syntagma "political unconscious" made some sense to him. But I don't want to limit my answer to Jameson, although he was undoubtedly one of the pioneers of the Lacanian Left.

Broadly speaking, the unconscious is a dynamic term, a *hypothesis* posited on the basis of a series of troubling phenomena that otherwise remain obscure and inexplicable. We know from Freud what these unconscious *formations* are: dreams, slips of the tongue, symptoms, etc. Now, what all these have in common is what also highlights their *political* character: they disrupt, more or less, our "normal" conscious mental functioning.

Interestingly enough, *the political* is also properly defined as something that disrupts: as something linked to antagonism, to what registers the limits of a particular socio-political terrain and puts forward the task of an alternative arrangement of meanings and forces. It seems to me that the psychoanalytic clinic is also premised on a similar orientation: to use the traces of these formations of the unconscious in making possible a symbolic and affective reorganization of our psycho-social world.

Your most famous book is The Lacanian Left (Stavrakakis, 2006). Is there also a "Lacanian Right"?

In 1969, American historian Paul Robinson published a book entitled *The Freudian Left*. Evidently it had taken many decades for this field to be identified and properly registered as a *field*, as a distinct theoretico-political orientation inspired by psychoanalysis. In 2007, having already worked for the Lacanian reinvigoration of political theory for over fifteen years, at first under the supervision of Ernesto Laclau and in collaboration with Slavoj Žižek and others, I felt that the distinct utilization of Lacanian theory by prominent theorists of the Left – from Althusser and Jameson to Badiou, Žižek and Laclau – was also in need of some registering, as well as in need

of some further development and re-articulation. This is what I have attempted with *The Lacanian Left*.

This gradual process of consolidation is still going on. For example, I have recently been asked to edit the *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*. This passage from monographs to the publication of a *Handbook* may indicate a further step in the academic acceptance and institutionalization of this orientation. On the other hand, such developments also highlight some implicit dangers: the more a tradition becomes institutionalized the more it risks losing its critical edge, the more it becomes susceptible to stagnation.

We know that already from the Freudian experience. Ego psychology managed over a period of years to sterilize Freud's legacy and to make psychoanalysis perfectly compatible with the American way of life. It was probably the Freudian Right then that emerged victorious from the struggle with the Freudian Left. And yet, in a rather dialectical way, without this setback the Lacanian "Return to Freud" would be inconceivable. It was the defeat and the internal limitations of the Freudian Left that necessitated a novel intervention to revitalize and reactivate a rather forgotten tradition of theoretical militancy, therapeutical experimentation and public appeal, what Lacan and the Lacanian Left purported to express.

Now, if a Lacanian Right emerges out of the reification of Lacanian clinical innovations, if a Lacanian Right emerges out of the academic consolidation of psychoanalytic political theory, then this will eventually trigger a new turn, which is as yet unpredictable. One thing is certain: it will be incarnated by analysts and theorists inspired by the research ethos of both Freud and Lacan - by their unending quest for the new in spite and even against their own previous achievements.

According to some interpretations, Lacan's Jouissance finds its fulfilment in contemporary politics and, in particular, in globalized consumerism. Do you agree with this?

The link between psychoanalysis and consumerism obviously goes back to Freud himself; his nephew, Edward Bernays, was - after all - the founder of public relations in the United States. It is, however, with Lacan that the latent link between enjoyment, politics and consumption becomes properly theorized. It is Lacan that uses the paradigmatic advertising slogan - "Enjoy Coca-Cola!" - in order to advance a novel understanding of the superego and, consequently, of power relations.

We know from Freud that the superego is instrumental in establishing and safeguarding the stability of a socio-political order - how? by making us the best guardians of ourselves. What Lacan adds to this picture is that the superego does not always and exclusively function in an openly disciplinary way, by saying "No", by punishing us in a more or less sadistic way. It can also acquire more permissive and

“libertarian” forms: it can control us better not by forbidding but by conditioning and channeling our desire, by *commanding our enjoyment*, to use an expression coined by Todd McGowan.

What is also revealed here is the analogy between this Lacanian theoretical innovation and similar arguments put forward by Althusser and even Foucault. It seems to me that the Althusserian distinction between repressive and ideological state apparatuses as well as the Foucaultian distinction between what in the first volume of *The History of Sexuality* (Foucault, 1976) he calls the «repressive hypothesis» and his own version of power as control through the discursive distribution/cultivation of knowledge and pleasure could be seen as variants of this most crucial Lacanian argument.

In your opinion, what is the role of Lacan’s small “a” object on contemporary consumerism?

The *objet petit a* is the kernel of fantasy. However, in order to be able to stimulate desire, to function as a potent object-cause of desire, it has to be lacking. The moment it is acquired, the moment it is possessed, its power evaporates; like Cinderella’s golden carriage, it is reduced to a pumpkin. This dialectic of desire and frustration explains the function of consumerism as a series of incarnations that obviously fail to satisfy our desire but, precisely on the basis of this limitation, manage to sustain it as such. Obviously, from a socio-political perspective, what is of interest is that this cumulative channeling of our desire sustains a whole structure of economic institutions and provides the psycho-social dimension without which any understanding of our precious “Economy” itself is reduced to meaningless loop, not to say to a mere *pumpkin*.

What was your theoretical and personal relationship with Laclau?

I had read some of Laclau’s works during my years as an undergraduate student in Greece in the late 1980s. When, after getting a first degree in political science, I decided to look for a suitable postgraduate course, I had already – through the teaching of Thanos Lipowatz – developed an interest in psychoanalysis and its implications for political theory. Now, at that stage, the MA programme in Ideology and Discourse Analysis that Laclau had founded at the University of Essex, was one of the very few places where the linkages between politics and a series of interdisciplinary fields were explored – including psychoanalysis. It was thus an obvious choice for me. We very quickly established an understanding, both theoretical and personal, and I conducted both my MA and my PhD under his supervision within the most vibrant and stimulating intellectual environment one can

imagine.

Indeed, the encounter with Ernesto has completely changed my perspective; he has been a great source of inspiration in the paradoxical sense of a devotion that eventually liberates. When, a few years later, I started and – throughout a ten-year period – concluded my analysis I realized that this liberating devotion was called *transference*. Now, many years later, both my analyst and Laclau are dead. And yet, it is clear to me that my relationship with both of them had conditioned a mourning process that was concluded long before they literally left this world; a mourning process that left a valuable remainder still orienting my activity.

How can I convey to you something of that orientation, of that ethos? Well, Laclau never failed to explore, sometimes with considerable risk for his career, avenues of research that were not the ones expected from his audience and were thus bound to alienate substantial parts of it and even trigger vitriolic attacks. And yet, his desire to illuminate thoroughly theoretical issues and political challenges that allow for no easy solutions – such as the experience of Argentinian peronism and populist politics more broadly – was never betrayed. At the same time, he never refrained from experimenting with unconventional theoretical insights and from engaging in true dialogue with his critics. His gradual embrace of Lacanian theory constitutes the most emblematic indication of this type of desire: not only did it require substantial courage and resolve, not only did it involve the exploration of largely uncharted territory, but it also led to important shifts in his conceptual orientation through exhaustive debate with fellow theorists. In my view, what all that indicates is an ethos of theorization very close to the one advanced by Lacan himself through his continuous – although very careful – reversals and re-orientations.

Indeed, from a Lacanian perspective, theorizing is seen as something continuously obstructed by a desire not to know, by a “conformist” desire for ignorance. Theorization is able to advance only through efforts to overcome this resistance by entering into a continuous and tortuous negotiation of its own limits, a stance paradoxically conferring on it the possibility of an intersubjective “permanent renewal”. It is this ethical stance that led Lacan to slowly but boldly move the emphasis of his teaching from imaginary to symbolic and then to real; and it is perhaps a similar desire that led Laclau to engage seriously with all these three registers, one after the other. Up until the end, Laclau never betrayed this ethos, setting thus an example...

What do you think about Žižek's idea of Lacan's use of politics?

My first encounter with Žižek's name took place in Greece, in my last meeting with my teacher Thanos Lipowatz, just before leaving for Essex. Thanos had spent many years in Paris in the 1970s and 1980s and befriended Žižek, with whom they also did

some seminars at the Psychoanalysis Department in Vincennes-Saint Dennis. He had just heard that Žižek's first book had been published and passed his name to me in a piece of paper. I remember the surprise I felt upon reading this strange word. Thanos said to me: «It is the name of a friend of mine from the Paris years. Go and buy the book, you will not be disappointed...».

Well, I was obviously far from disappointed! Apart from being instrumental in rejuvenating the philosophical and political interest in psychoanalysis, Slavoj's work has been crucial in the formation of a whole generation of scholars. When I then met him in person at Essex - Laclau had arranged for the publication of his first books to English and he visited Essex for seminars and lectures very often - it was the start of a long and productive relationship. We collaborated in some projects and I have also edited the first four or five books of his that were translated to Greek. And then a woman got between us... I am referring to Antigone, of course... The interpretation of Antigone was the locus of our first disagreement, with issues related to the proper understanding of the analytic and the political act soon following. Our communication during the last, say, ten years has been, as a result, minimal, almost non-existent.

With hindsight, I think that, apart from being invaluable in bringing Lacanian theory to the fore and in developing the philosophical and political implications of Lacan's work, exactly because without Žižek much fewer people would have heard about Lacan - and because many of them know Lacan only through Žižek - quite often Lacanianism has ended up being defined by what Žižek says (about Lacan's true position). The problem here is that this identification of Žižek with Lacan often conceals a hasty *reduction* of Lacan to Žižek, which can be misleading. On the other hand, one should also avoid the symmetrically opposite danger of idealizing Žižek's originality. This tendency has reached ludicrous highs in the case of the "Glossary of Žižekian Terms" one can find in Sarah Kay's introductory book (Kay, 2003) on Žižek, clearly a misleading heading when the terms in question are no other than the drive, enjoyment, fantasy, the big Other, etc., that is to say, standard Freudian and Lacanian terms.

Combine these twin dangers with Slavoj's continuous and rapid shifts of position - he is one of these rare cases of philosophers that, apart from engaging in an aggressive dialogue with their theoretical interlocutors, are also phrenetically antagonizing their own previous positions in a fantasmatic bid, it seems to me, to have the last word about everything, as if it were possible to drive the dialectical unfolding of the Hegelian Spirit in a *solo* way - and you also get a good idea about the confusions his interventions have also generated.

Miller's interpretation that privileges Lacan in the period of "the real" addresses a more individual and solitary "enjoyment". Do you agree?

Precisely because psychoanalysis puts in question any strict distinction between the individual and the collective – there is no subject outside civilization, without the social bond – I am inclined to interpret the turn towards the self, towards a solitary (masturbatory) enjoyment and away from social commitments and political action, as a socially conditioned one. In fact, as one partly orchestrated and eventually benefiting a particular neoliberal restructuring of the social bond, which is then experienced as the liberating discovery of an inner individualistic core.

Such *shifting involvements* – to use a phrase coined by Albert Hirschman –, and there are many more examples here – for instance the shifts between the two spirits of capitalism: from the Weberian spirit of asceticism and frugality to the consumerist spirit of commanded enjoyment and back –, often lead us to focus exclusively on the movement from one orientation involved to the other. And yet, although these may seem, at least initially, completely different from one another or even antithetical, in most cases further examination unveils the movement of a pendulum, a secret alliance that only as such can produce long-term psycho-social effects. What if, then, the battle between austerity and spending, the return of ascetic prohibition and its clash with commanded enjoyment, usually presented as a major clash between two antithetical alternatives, conceals a pendulum-like reciprocal coordination, a paradoxical mutual contamination/engagement? What if the two together constitute a single functional system? Symbolic and Real, individual and collective, prohibition and commanded enjoyment, require us thus to elaborate not only on the differences or on the clashes between the two terms involved in all these dualities, but also – and most crucially – on their secret alliances, their articulations and the effects they generate.

Deleuze's criticism to psychoanalysis also focused on the repressive use of Oedipus complex, however Deleuze's position on Lacan was less drastic; in your opinion is it possible to imagine an alliance between Deleuze and Lacan and a role of psychoanalysis in the field of politics?

It is very well known that, probably because of the fact that Guattari was an analysand of Lacan, *Anti-Oedipus* is not really anti-Lacanian, although critical of psychoanalysis. At any rate, I think that both in the case of the relation between Lacan and Foucault and in the case of the relation between Lacan and Deleuze, we need to move beyond traditional accounts that stress the differences and explore anew the many common questions and orientations.

Sometimes, for example, it is easily assumed that Lacan belongs to the transcendental tradition and thus needs to be declared incompatible with any project drawing on the tradition of immanence. And yet, as Kiarina Kordela has cogently shown (Kordela, 2008), this is a very simplified picture that ignores Lacan's debt to Spinoza as well as

his elaborate attempts to link immanence with transcendence. No wonder that Frederic Lordon's book on the *Willing Slaves of Capital: Spinoza & Marx on Desire* (2014) shares so many rubrics and interpretations with analyses constructed within the terrain of psychoanalytic political theory.

Brutally speaking, is the unconscious still revolutionary?

It is difficult to assign the unconscious exclusively to either a revolutionary or a counter-revolutionary side. Unconscious processes provide the conditions of both the possibility and the impossibility of social change, are implicated in both the drive for change and the long-term crystallization of power relations.

But what I find most problematic in such formulations is that they may end up assigning to analysts or psychoanalytic political theorists the task of drawing the practical implications of the functioning of the unconscious for political action, thus being elevated into a privileged avant-garde able to effect and guarantee social change. Obviously this would be totally inconsistent with psychoanalytic discourse and ethos. Let us remember here how Lacan concludes his early text on the mirror stage: «psychoanalysis may accompany the patient to the ecstatic limit of the “Thou art that”, in which is revealed to him the cipher of his mortal destiny, but it is not in our mere power as practitioners to bring him to that point where the real journey begins». This is what justifies the psychoanalytic doubts – present in both Freud and Lacan – about the possibility of effecting a miraculous change in society as a result of a direct application and implementation of pre-conceived ideals and theoretical insights through a singular radical act. It is beyond this fantasy that real politics begins. Here, of course, analysts, theorists, social movements and progressive citizens all have to contribute their equal share.

References

Deleuze, G.; Guattari, F. (1972), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, en. tr., Penguin, London 2009.

Foucault, M. (1976), *The Will to Knowledge*, en. tr., Penguin, London 2008.

Jameson, F. (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca - New York.

Kay, S. (2003), *Žižek: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge - Oxford - Boston - New York.

Kordela, K. (2008), *Surplus: Spinoza, Lacan*, State University of New York Press,

New York.

Kuhn, T. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it., Einaudi, Torino 2009.

Lacan, J. (1936-1949), *The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience*, en. tr. in Lacan (1966), pp. 75-81).

Id. (1966), *Écrits: The First Complete Edition in English*, en. tr., W.W. Norton & Company, New York - London 2006.

Lordon, F. (2014), *Willing Slaves Of Capital: Spinoza And Marx On Desire*, Verso, New York.

Robinson, P.A. (1969), *The Freudian left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*, Harper & Row, New York.

Stavrakakis, Y. (2006), *The Lacanian left: psychoanalysis, theory, politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

L'eclissi del Fuori.

Note sul desiderio in Deleuze e Foucault

Pierandrea Amato

1.

Qualsiasi genere di opera cela un segreto. Solitamente, peraltro, questo mistero non si nasconde; anzi, si lascia vedere. Eppure, proprio in questa trasparenza, si annida il segreto; come se nel pieno della visibilità, emergesse un'ostruzione, una forma continua d'impermeabilità ermeneutica. Il mistero più abissale, da tempo è stato notato, è proprio l'assenza di qualsiasi mistero; tuttavia quest'assenza sottrae la cosa, immancabilmente, a un'adeguata perlustrazione, decifrazione, messa a fuoco. Non credo, in questo senso, che l'opera di Michel Foucault rappresenti un'eccezione; anzi: sprigiona un buco nero concettuale la cui forza d'irradiazione è palese.

Come potremo verificare, questo vicolo cieco teorico, questo anacoluto speculativo, in realtà, è l'indice di una questione che va ben oltre Foucault e che nientemeno, si potrebbe osare, rappresenta l'asse principale della politica (della sua fine?) nell'età dell'economia-mondo. Dunque, se qui vale la pena d'insistere sul segreto foucaultiano è perché la sua intelaiatura non si riduce a una pur rilevante questione nella vicenda speculativa di un importante filosofo del secondo Novecento, piuttosto il segreto che essa ci consegna, e nella maniera in cui l'oculta, decanta un flusso teorico-politico formidabile.

È giunto già il momento di citare il quasi inconfessato foucaultiano che, come si tratta di mostrare, costituisce sia il baricentro teorico di un corso al Collège de France, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-1978), sia, più in generale, per quanto rappresenti un vero e proprio *hapax*, il centro di gravità dell'intera analitica del potere moderno che Foucault organizza nel corso degli anni Settanta.

Il segreto *che non c'è* è il desiderio.

Nell'economia del lavoro di Foucault il tema del desiderio sprigiona una crucialità difficilmente contestabile, senza il quale sarebbe difficile comprendere la logica della sua storia della governamentalità (l'ipotesi che si contrappone alla storia dello Stato come caposaldo della filosofia politica moderna) e quindi l'esigenza da parte del potere di dismettere lentamente ma inesorabilmente la propria attitudine sovrana. Ma non è tutto: senza attribuire al desiderio una posizione apicale nella strategia foucaultiana, nonostante, ancora una volta, la persino sconcertante ritrosia che Foucault conserva sul tema, che pure qualcosa dovrà significare, ma ci ritorneremo, non sarebbe agevole orientarsi intorno alla sterzata comparsa nelle sue ricerche

all'inizio degli anni Ottanta con il sostanziale abbandono dello studio delle forme di soggettivazione moderna e la concentrazione, invece, sui modelli di soggettivazione classica della cura di sé.

Il desiderio riveste un ruolo speciale nell'analitica foucaultiana del potere in particolare perché, come sfondo della questione della sessualità, ritrae il punto di convergenza dove s'incontrano le tensioni scatenate dai dispositivi disciplinari, ricordiamolo, secondo Foucault, destinati a governare il corpo individuale in un'istituzione chiusa (le celebri istituzioni totali), e le pratiche di governo biopolitiche, invece, impegnate, nel vortice di una società complessa e variegata, ad amministrare le esigenze della popolazione. In sostanza, nella genealogia foucaultiana del potere, alla luce della formazione di un universo di relazioni iper-molecolarizzato come quello moderno, la sopravvivenza della società è affidata alla gestione delle passioni di ciascuno nel quadro di un ordine complessivo più ampio. Ed è proprio il desiderio – ciò che da Platone a Hobbes dovrebbe insidiare la stabilità di qualsiasi comunità politica – a garantire, in un quadro di per sé ingovernabile, l'estremo punto di riferimento per “difendere la società”. Insomma, secondo le istruzioni di un antico proverbio, “se non puoi sconfiggere il tuo nemico, fattelo amico”.

Lo ripeto in maniera non c'è dubbio brutale: senza la sua analisi del desiderio non avremmo a disposizione la rivoluzione della logica della politica che Foucault ci lascia in eredità. La separazione tra il potere e la politica, come profonda riscrittura della fondazione del politico moderno, che si schiude mediante una critica circostanziata della nozione di repressione, non si lascia maneggiare adeguatamente senza valutare la resistenza dei corpi nei confronti del potere e, al contempo, però, senza calcolare la critica foucaultiana della funzione del desiderio nella tarda modernità. Allora, proprio la rilevanza assoluta della questione, impone di scassinare la cassaforte foucaultiana, in modo da gestire la questione con la giusta angolazione e nella corretta costellazione concettuale, storica e politica. Vale a dire, in una battuta, nel pieno del terremoto culturale post-'68 e, nello specifico, all'ombra delle sintesi teoriche di Deleuze e di Lacan (più il primo che il secondo qui) che rappresentano la griglia su cui, almeno in parte, si definisce la critica foucaultiana del desiderio.

Il desiderio, manco a dirlo, è l'invenzione politica del '68 che cambia tutto; innanzitutto la politica. Cambia tutto, attenzione, consegnando alla politica un indice di riferimento che non ha nulla di trasparente, lineare, calcolabile neanche in termini puramente teorici. Il desiderio, infatti, mette in discussione, innanzitutto, il fondamento giuridico della politica e il ruolo dello Stato nella definizione dei dispositivi con cui gli uomini sono concretamente governati. È in fondo nel nome del desiderio che scoviamo la politica dove prima non era immaginabile: nel corpo, prima di tutto, ovviamente (il corpo qui condensa in modo agile una vicenda enorme, difficile: una metamorfosi degli assi portanti della politica moderna e degli agenti della sua organizzazione). Il “corpo” è il protagonista del '68; l'emergenza che scatena

sin dai primi anni Settanta, in particolare con la conferenza su *L'ordine del discorso* (1970) e un intervento su Nietzsche (*Nietzsche, la genealogia, la storia*, 1971), le ricerche foucaultiane sul potere moderno e quindi lascia maturare una nuova fase del suo lavoro dopo quella archeologica degli anni Sessanta.

Probabilmente l'anticipazione filosofica più cristallina della rivoluzione politica del desiderio che esplode con il '68 si annida nelle lezioni parigine che Kojève negli anni Trenta dedica alla *Fenomenologia dello spirito* (Hegel, 1807), la cui influenza sulla filosofia francese è spesso e giustamente sottolineata. La cui valutazione, peraltro, è probabilmente indispensabile per valutare i conflitti interni della filosofia francese nel secondo dopoguerra, alle prese con il tipo di rapporto che si stabilisce nei confronti di Hegel e, nello specifico del nostro problema, nei confronti del desiderio. Naturalmente non si tratta adesso d'articolare, neanche brevemente, una sintesi della mirabolante lettura kojèviana, in particolare del quarto libro de *La fenomenologia dello spirito* dedicato all'autocoscienza, dove la definizione dello statuto del desiderio è il cuore della vicenda, determinando, a livello della sua coscienza, il divenire storico dell'uomo. Il punto qui è un altro e riguarda più modestamente la posizione di Foucault. Molto brevemente: Foucault, nello spirito di Kojève, sarebbe anti-hegeliano, perché, escludendo la forza negativa del desiderio, scopre che il desiderio nel neo-liberalismo rappresenta la più estrema, sofisticata, forma di controllo dell'esistenza in un'età dove tutto si presenta, almeno apparentemente, fuori controllo. Non principio d'emancipazione, e occasione d'innescare per la formazione di un soggetto libero e in grado di lottare, ma il desiderio come tappa estrema dei processi d'assoggettamento moderni. Al contempo, però, si rivela ancora hegeliano se diamo per buona la lettura di Kojève: per Foucault il desiderio nella società della libertà ovunque/controllo ovunque, in fondo, curiosamente, rimane la molla di qualsiasi azione in grado di produrre, in assenza di una comunità, la comunità dell'*homo oeconomicus*. In questa altalena teorica, dove il desiderio è una forza produttiva e non negativa e proprio per questo motivo, però, diventa il principale, seppure misconosciuto, dispositivo di governo della popolazione, si condensa una metamorfosi della politica di cui probabilmente Foucault rimane uno dei testimoni più acuti.

2.

Nella vertiginosa genealogia allestita da Foucault in *Sicurezza, territorio, popolazione* sullo statuto extra-giuridico del potere moderno, il desiderio gioca il ruolo di un quasi trascendentale, una sorta di a-priori che permette di sostenere lo sforzo foucaultiano impegnato in una critica senza quartiere nei confronti del principio della sovranità

moderna. È lì, nella trama del desiderio, che Foucault intravede la grande novità del potere contemporaneo e il punto fermo su cui fonda la propria legittimità.

Foucault in particolare, accade nella lezione del 25 gennaio 1978, ha la necessità di mostrare come materialmente il s-oggetto popolazione, definito da una serie di variabili biologico/ambientali ed estraneo a qualsiasi caratura giuridica, possa essere effettivamente governato. La popolazione in effetti, secondo l'ipotesi foucaultiana, si sottrae alla logica della sovranità perché è un soggetto politico irriducibile alla fisionomia giuridica del popolo (il soggetto politico della sovranità):

Dal momento che è un dato dipendente da numerose variabili, la popolazione non può essere trasparente all'azione del sovrano, né il rapporto popolazione-sovrano è riducibile a una pura funzione di obbedienza o, al contrario, di rivolta. Le variabili da cui esso dipende la sottraggono in gran parte all'azione volontaristica e diretta del sovrano nella forma della legge (Foucault, 1977-1978, p. 62).

La popolazione è l'oggetto privilegiato dell'economia-politica moderna su cui insistono i dispositivi di potere che imprimono una svolta disciplinare e bio-politica del principio di sovranità. Si tratta, ed è questo un punto cruciale, di una figura che non presenta alcuna unità specifica; neanche sul piano formale come, invece, accade nel caso del popolo. La popolazione, piuttosto, è caratterizzata da una miriade di differenze la cui eterogeneità sul piano squisitamente politico potrebbe rendere la sua esistenza una condizione potenzialmente fuori controllo e distruttiva per il potere; ciò può accadere perché la popolazione «non è un dato primario, ma risponde a diverse variabili» climatiche, produttive, ecc. (*ibidem*).

Come governare, dunque, ciò che non ha un centro? Vale a dire, più semplicemente: come governare l'ingovernabile? È indispensabile rintracciare almeno un punto fermo:

Secondo i primi teorici della popolazione del XVIII secolo, resta tuttavia almeno un invariante a far sì che, presa nel suo insieme, la popolazione disponga di un unico motore d'azione: il desiderio (*ivi*, p. 63).

Sono i teorici liberali del XVIII secolo - Foucault, in particolare, si affida al lavoro di François Quesnay (1694-1764) - a individuare nel desiderio, nelle passioni di ciascuno, ciò che va governato nell'ambito di una comunità dove gli interessi privati non vanno soffocati ma, al contrario, eccitati. Si tratta di governare, e non di reprimere il desiderio individuale perché esso sia in grado d'assecondare l'interesse generale della popolazione: «Produzione dell'interesse collettivo mediante il gioco del desiderio: ecco ciò che contraddistingue la naturalità della popolazione e la possibile artificialità dei mezzi per gestirla» (*ivi*, p. 64). È questa una delle scoperte

fondamentali che Foucault ottiene esaminando i dispositivi di governo moderni: l'economia-politica classica dà vita, in realtà, a una tecnica di governo il cui oggetto/dispositivo privilegiato è il desiderio. Da qui il compito estremo che ha di fronte il bio-potere: evitare d'inibire la natura umana, alla Hobbes, piuttosto inventare continuamente il suo profilo in modo da poterne gestire la fisionomia. Come dire: l'oggetto della regolamentazione va retro-collocato in una sfera situata prima dell'effettiva costituzione delle relazioni sociali e giuridiche; là dove il soggetto definisce le sue scelte determinando il campo dei suoi interessi. Per farla breve: il potere liberale ha il compito iperbolico di fondare uno spazio dell'interiorità che non presenta, in realtà, niente d'inaccessibile perché si rivela determinato dalla logica del mercato. Per questo obiettivo, innanzitutto, deve creare - è l'esito di tecniche di governo specifiche - ciò che regola: il desiderio.

Non più contrapposizione ideale tra politica e natura umana alla Hobbes, ma complicazione destinata a fare della natura, di una natura determinata artificialmente (o meglio: politicamente), il fondamento stesso della politica. Ciò che allora non deve mai mancare, in queste pratiche di governo, è il desiderio in quanto tale: va provocato, favorito, rinnovato senza sosta. Perché senza la moltiplicazione dei desideri, non c'è potere economico-politico sulla popolazione; manca, più precisamente, il collante che tiene insieme una miriade d'individui impegnati a soddisfare le proprie passioni/interessi. Insomma, un ordine del desiderio è il presupposto di un esercizio delle passioni umane che non è in contraddizione con lo sviluppo dell'economia liberale di mercato e con la struttura istituzionale che ne garantisce la diffusione. L'idea di Foucault, in altre parole, è che nella società moderna il controllo sociale si determina al livello dei principi dell'esistenza che sono estranei alla formazione "logica" dell'individuo (l'individuo come soggetto di diritto), ma si definiscono a livello della sua stessa vita; cioè, il soggetto governato produce esso stesso le forze - gli oggetti che è chiamato a desiderare - che lo devono governare.

Si capisce bene, e naturalmente Foucault non manca di notarlo, che la logica liberale del desiderio è il crinale di massima separazione tra il principio della sovranità e la logica della bio-politica: se il primo fonda la propria legittimità sulla capacità d'interdire i desideri, insomma, sulla forza di dire *No*, e in questo modo farebbe del soggetto giuridico anche un soggetto desiderante, adesso, con la lenta ma inesorabile supremazia dell'economico sul politico, l'attitudine essenziale del potere muta profondamente: si tratta di dire *Si*; dire *Si* al desiderio in modo che si integri in modo virtuoso nell'articolazione della dinamica sociale. Ma c'è (anche) di più: non si tratta, con questo *Si*, semplicemente di una gestione non repressiva del desiderio, ma di compiere un passo avanti ulteriore (lo si diceva già): il desiderio lo si deve produrre, istituire, inventare. Per questo motivo, fatalmente, il desiderio in Foucault, pur mantenendo una filettatura politica, smarrisce qualsiasi carica destabilizzante per chi

governa le condotte degli uomini. Nella sua economia del desiderio Foucault scopre la carica sconcertante del bio-potere neo-liberale: il suo obiettivo è l'annichilimento del fuori; la cancellazione di qualsiasi resto e scarto della soggettività completamente consegnata all'oggetto del suo desiderio; senza alcuna alterità in grado d'ostacolare il consumo del suo godimento permanente. Dunque, detto molto, forse troppo semplicemente, nella società dei desideri illimitati ci troveremmo nella situazione traumatica di abitare la *fine* del desiderio. In una parola, si consuma l'esaurimento dello spazio che, ad esempio, Lacan considera indispensabile perché, venendo meno l'oggetto del piacere, si condensa la *chance* del desiderio. Al contrario, la sua soddisfazione permanente, l'assenza di qualsiasi assenza, tramuta il desiderio in ciò da cui ci dovremmo tenere alla larga, se pensiamo che i processi di soggettivazione non siano esclusivamente forme d'assoggettamento.

È in questa costellazione teorica, nel pieno di una trasformazione epocale degli assi della filosofia politica moderna, che Foucault confessa di essere giunto a una scoperta inattesa le cui conseguenze sul piano teorico, peraltro, spiegano l'altrimenti difficilmente comprensibile virata foucaultiana verso l'antico: il desiderio dello Stato (Foucault, 1978). Vale a dire: la posta in gioco del potere nell'età dell'egemonia dell'economia-politica suscita l'aspirazione di essere governati in una condizione, in realtà, pressoché ingovernabile. È in questo vicolo cieco, dove i processi di soggettivazione moderni producono l'enigmatica figura del desiderio di governo (la diffusione della libertà di desiderare e consumare qualsiasi oggetto/esperienza reclama incessantemente forme di controllo sulla vita), che Foucault cambia strada e inizia a studiare le prassi dell'etica del sé classica¹.

3.

Il presupposto della rivoluzione della filosofia politica foucaultiana risiede, non c'è dubbio, nell'impressionante ridimensionamento del carattere negativo del potere e, di conseguenza, sulla limitazione del valore analitico della nozione di repressione, inserita, come fa Foucault in particolare in *La volontà di sapere* (Foucault, 1976; a proposito, sono quarant'anni - scrivo queste note nel settembre del 2016 - dalla comparsa di un testo dopo il quale la nostra coscienza della politica - e non solo - è trasformata per sempre), in un'economia delle pratiche di governo più ampia e complessa. Non è difficile capire che, sia sul piano teorico sia su quello direttamente politico, non è poco, perché evidentemente questa svolta comporta, in prima istanza, una precisa valutazione del valore "politico" del desiderio e del tipo di atteggiamento che nei suoi confronti assume il potere.

¹ Recentemente ho affrontato nel dettaglio le motivazioni che spingono Foucault a tuffarsi nello studio del pensiero classico negli anni Ottanta: Amato, 2015, pp. 97-121.

Per quanto il ruolo del desiderio nell'economia della storia della governamentalità foucaultiana affiori in *Sicurezza, territorio, popolazione*, in realtà è nel corso successivo al Collège de France, *Nascita della biopolitica* (1978-1979), che si rivela pienamente il valore di questa emergenza concettuale. Peraltro nel contesto di una torsione quasi sorprendente nell'opera di Foucault, tradizionalmente impegnata con i problemi del moderno e, invece, con il corso del '79 esplicitamente attratta, quasi risucchiata, proprio a causa del problema del desiderio, in vicende che riguardano specificatamente la contemporaneità e, in particolare, la definizione delle pratiche di governo neo-liberali. L'esplorazione foucaultiana delle teorie degli ordo-liberali tedeschi che ispirano la vita politica ed economica della Germania del secondo dopoguerra si giustifica con l'intenzione di comprendere l'effettivo esercizio delle pratiche di governo fondate sull'uso politico del desiderio e, quindi, in termini squisitamente economici, di mettere a fuoco le coordinate del passaggio dall'egemonia capitalistica della produzione a quella del consumo. *Nascita della biopolitica*, con questo obiettivo, predispone una serie di lezioni dedicate più che all'analisi del potere contemporaneo allo statuto della libertà, quando, come accade nella seconda metà del XX secolo, essa stessa tende a diventare un dispositivo di controllo della popolazione.

L'ideale condotta degli uomini nella società neo-liberale si determina mettendo a punto delle tecniche di governo in grado di lasciare desiderare liberamente a tutti le stesse cose. Come può accadere? In una battuta: mediante l'adozione di una serie di strategie innanzitutto comunicative che trasformano gli oggetti del desiderio in bisogni naturali. In fondo, è in questa maniera che si definisce l'ideologia neo-liberale: elimina il conflitto - annichisce la legittimità dei conflitti sociali - perché saremmo immersi in una società vicina all'espressione più genuina della natura umana. In altre parole, si tratta di consegnare l'evento del desiderio, la sua potenziale carica destabilizzante, alla logica della consuetudine; ciò che dovrebbe sfuggire allo stesso controllo del soggetto, spaccando la sua supposta unità, i desideri che ci dovrebbero possedere ed espropriare, diventa il campo di una determinazione continua. Foucault, in questa maniera, nega senza mezzi termini che nella società neo-liberale si dia uno spazio del fuori nel quale il desiderio sia una forma di rottura con il tipo di relazioni economiche definite nella realtà della post-produzione consumistica. Per intenderci: secondo *Nascita della biopolitica* il punto di approdo dell'intera governamentalità moderna è la definizione della libertà come estremo dispositivo di controllo; il suo impiego, senza sosta e limiti, costituisce il fondo su cui si baserebbe qualsiasi governo bio-politico oggi. Per questa ragione, nel governo neo-liberale della vita, la politica diventa una funzione dell'economia in cui il nostro corpo sarebbe messo interamente al lavoro, sfibrando qualsiasi dualismo cartesiano tra mente e corpo, tra logos e passioni umane: la vita è collocata in un campo di relazioni in cui l'abilità di regolarne l'orientamento è prodotto dalla vita stessa. Come dire,

sono i miei stessi desideri a disciplinare le condotte e a renderle fruttuose per la macchina economica del bio-potere. In questo senso, in termini squisitamente politici, la co-implicazione tra potere e resistenza, che domina ancora il quadro precedente l'egemonia delle tecniche di governo neo-liberali («non ci sono relazioni di potere senza resistenze», Foucault, 1977a, p. 26), dove evidentemente la resistenza precede il potere, e per questa ragione il potere in Foucault possiede normalmente una carica positiva, nella società contemporanea, invece, le forme della soggettivazione sono l'esito di pratiche d'assoggettamento concepite impiegando la libertà e quindi inadatte a favorire condotte di resistenza e di rifiuto.

La nozione di bio-politica assume il suo spessore storico-concettuale soltanto quando, alla conclusione della lezione inaugurale del '79 (il 10 gennaio), è collocata in una sfera d'interesse in cui le pratiche di governo acquisiscono un senso perché caratterizzate da una fondamentale tensione economica e sistemate in un luogo preciso: il mercato; lì dove fiorisce l'uomo dell'impresa, l'*homo oeconomicus* (Foucault, 1978-'79, p. 33). Foucault, dunque, non associa in maniera sistematica la questione del desiderio a una vicenda di psicologica di massa o, più in generale, al vasto campo dell'inconscio². Insomma, considera il desiderio un affetto/effetto collocato interamente in una costellazione immediatamente politica; inserito in una storia di cui si può scrivere la storia: la storia della ragione governamentale liberale.

4.

Nell'economia di un discorso focalizzato innanzitutto su Foucault, può essere utile elaborare un breve riferimento a Deleuze e Lacan perché potrebbe contribuire a delineare lo spettro politico della questione del desiderio come elaborazione di una politica che, facendola finita con il soggetto, concepisce processi di soggettivazione connessi innanzitutto allo spossessamento di sé; al rifiuto di ciò che siamo diventati. Con un'avvertenza: se in Foucault, come si diceva, il problema del desiderio non è oggetto di una trattazione sistematica e diretta, naturalmente non si può dire lo stesso in Deleuze e Lacan, dove invece, notoriamente, la rilevanza della questione è espressamente cruciale. Inoltre: associare Deleuze e Lacan a Foucault non vuol dire né dimenticare la frattura che si apre tra Foucault e Deleuze proprio sul problema del desiderio né occultare che la posizione deleuziana, in particolare a partire dal sodalizio con Guattari, si definisce (anche) in polemica nei confronti di Lacan (cfr. Palumbo, 2015).

² L'elusione della condizione psichica dell'*homo oeconomicus* è precisamente quanto han imputa a Foucault (Han, 2014).

Perché Foucault è reticente sul desiderio? Perché di fronte all'enorme rilevanza che possiede il desiderio nell'economia della sua analitica extra-giuridica del potere, lo spazio che consegna alla questione è tanto esiguo? È difficile rispondere qui a questi interrogativi perché bisognerebbe avere molto spazio a disposizione per avviare un ragionamento in grado di mettere correttamente a fuoco i termini del problema sia da un punto di vista squisitamente storico sia puramente teoretico. Ma non è tutto: la vicenda risulta assai complicata anche perché, a ben vedere, ha i tratti di un intrigo – se è lecito l'impiego di un termine orrendo – bio-teorico. I risultati raggiunti da Foucault nel corso d'anni tra il 1978-'79 rappresentano, infatti, una plateale presa di distanza dal ruolo che il desiderio gioca nella filosofia del suo amico Deleuze. *La volontà di sapere* rappresenta, in effetti, tra le altre tante cose, anche una presa di distanza da *L'anti-Edipo* (1972) e dalla sua logica del desiderio³; e per questo motivo, considerando il peso de *L'anti-Edipo* nel post-'68, una parte consistente dell'analitica foucaultiana del potere può essere considerata una presa di congedo dalle parole d'ordine che caratterizzano i movimenti di liberazione degli anni Settanta (uno dei culmini di questa presa di distanza è probabilmente raggiunto con la critica dell'idea della fascistizzazione dello Stato presente in *Nascita della biopolitica*).

Tuttavia forse qui vale la pena, mettendo da parte la versione sistematica presente ne *L'anti-Edipo*, volgere l'attenzione verso un materiale speciale: un fascio d'appunti che Deleuze, in maniera del tutto singolare, nel 1977 recapita a Foucault e in cui la questione del desiderio, questo è il vantaggio, è affrontata direttamente nel confronto con Foucault.

Foucault attribuirebbe al desiderio la forma di una mancanza; di una sottrazione, di una delusione, angoscia: «L'ultima volta che ci siamo visti, Michel mi ha detto più o meno, con molta gentilezza e affetto: non posso sopportare la parola desiderio, anche se voi la impiegate in un altro modo, non posso evitare di pensare o di vivere il “desiderio = mancanza”, dove il desiderio si dice represso» (Deleuze, 1977, p. 83)⁴. Foucault appare schiacciato su Lacan: continuerebbe, nonostante la sua critica della nozione di repressione, a pensare il desiderio dentro la maglia della Legge; ma, si potrebbe aggiungere, a differenza di Lacan, non vede in questa co-implicazione niente di buono per la formazione di un processo di soggettivazione.

Anche Deleuze, sia chiaro, pensa che le concatenazioni desideranti siano l'obiettivo di qualsiasi potere; il punto è che, a differenza di Foucault, le considera anche il

³ Ciò non significa, sia ben chiaro, che Foucault non riconosca la rilevanza assoluta del capolavoro del '72. Vedi in particolare, la sua celebre introduzione alla traduzione americana del *L'anti-Edipo*: Foucault, 1977b.

⁴ *Desiderio e piacere* sono le note che nel 1977 Deleuze trasmette a Foucault tramite François Ewald in un momento evidentemente difficile del loro legame dove, presumibilmente, le divergenze politiche rispecchiano un'inizialmente rimossa tensione teorica legata in particolare allo statuto del desiderio.

principio di qualsiasi resistenza in quanto svincolate da qualsiasi patente dialettica, naturale, meramente spontanea:

Per me il desiderio non comporta alcuna mancanza; tanto meno è un dato naturale; esso fa tutt'uno con un concatenamento di eterogenesi che funziona; è un processo, contrariamente a struttura o genesi; è un affetto; contrariamente a sentimento; è "ecceità (individualità di una giornata, di una stagione, di una vita) contrariamente a soggettività; è evento contrariamente a cosa o persona. E soprattutto implica la costituzione di un campo di immanenza e di un "corpo senza organi", che è definito solo da zone d'intensità, soglie, gradienti, flussi. Questo corpo è biologico, collettivo e politico (*ibidem*).

Sono evidentemente molteplici le questioni elencate in questo breve sommario in cui Deleuze riassume la sua teoria del desiderio. Vale la pena qui, almeno per l'economia del nostro discorso, evidenziare soltanto un passaggio in grado di mettere in luce sia, almeno indirettamente, un grande equivoco (l'equivoco è l'assenza in Deleuze di una politica⁵) sia di decifrare più da vicino lo spessore politico del desiderio in Foucault.

Il desiderio in Deleuze costituisce il centro di gravità di qualsiasi deterritorializzazione, ciò che elude qualsiasi sistematizzazione organica della vita. Da questa angolazione, peraltro, è agevole comprendere perché Deleuze, che è più cauto, a differenza di Foucault, nel rinunciare alla nozione di repressione, guardi con diffidenza la ricerca foucaultiana, laddove essa tende a sostituire il valore desiderio con il piacere. Il piacere, infatti, secondo Deleuze, come forma furtiva di appagamento del desiderio, ritrae una sistematica interruzione del flusso delle concatenazioni; cioè, il contrario della macchina desiderante di Deleuze e Guattari, concepita esattamente per fronteggiare l'interruzione del desiderio.

Studiando l'etica classica, in effetti, Foucault individua una differenza macroscopica tra il mondo antico e quello moderno; tra una cultura del piacere e una civilizzazione del desiderio che costituisce i soggetti come figure da assoggettare (Foucault, 1984). Il piacere, in quanto evento enigmatico e intermittente, definisce processi di soggettivazione sostanzialmente aleatori. La formazione del soggetto del piacere, in altre parole, sarebbe squisitamente evenemenziale; uno stato in cui il soggetto si auto-identifica e auto-riconosce per poi svenire immediatamente come tale.

Si confermerebbe a questo punto quanto si ipotizzava in precedenza: lo studio delle etiche del sé classiche analizzate da Foucault inizia proprio per individuare un'alternativa al soggetto desiderante diventato, nell'età del neoliberalismo, il principio di legittimazione del potere. Foucault, lo dicevamo, troverebbe tutto ciò

⁵ Sulla questione della politica in Deleuze (cioè, si dà o meno una politica deleuziana), vedi almeno Badiou, 2007a, pp. 100-107.

nell'uso dei piaceri in grado di limitarne la diffusione senza limiti e per tanto l'impossibile gestione da parte del soggetto⁶.

La particolare curvatura anti-dialettica del desiderio deleuziano, che fa piazza pulita di qualsiasi concezione volontaristica, la sua estraneità a qualsiasi tradizione filosofica, l'ostilità nei confronti di qualsiasi spessore psicanalitico, si spiega, naturalmente, perché in Deleuze il desiderio non dice Io. Vale a dire, in Deleuze è assente qualsiasi frattura, che sia pure meramente soggettiva, nel piano delle concatenazioni desideranti. Mentre nella logica del piacere avrebbe sempre un soggetto in attesa di soddisfazione, in Deleuze non troviamo neppure ciò a cui Foucault non è disposto in nessun caso a rinunciare: il rapporto tra soggetto e verità; ossia, il presupposto per concepire qualsiasi processo di soggettivazione e trasformazione del sé. *L'anti-Edipo*, invece, il soggetto è un'estrema forma d'opposizione alla potenza destabilizzante del desiderio.

Le note di Deleuze del '77 sono, lo abbiamo visto, anche l'occasione per associare Lacan - vedi il riferimento alla legge - e Foucault e, quindi, in controtuce agevolano la possibilità di valutare la pesante torsione critica deleuziana nei confronti della psicanalisi successiva a *Logica del senso* (1969):

Non posso concedere al piacere alcun valore positivo, perché il piacere mi sembra interrompere il processo immanente del desiderio; il piacere mi sembra collocarsi dal lato degli strati e dell'organizzazione; in uno stesso movimento il desiderio si presenta come sottomesso - dal di dentro - alla legge, scandito - dal di fuori - dal piacere [...]. Il piacere mi sembra il solo mezzo per una persona o un soggetto di "ritrovarsi" in un processo che lo supera, che lo eccede. È una riterritorializzazione (Deleuze, 1977, p. 84)⁷.

In Deleuze il desiderio perde qualsiasi coloratura platonico-kantiana; è situato in una dimensione dove del *de-esse* non se ne fa nulla; piuttosto è una sequenza di connessioni in grado di lasciare trasparire una forma ascetico-dionisiaca del desiderio, che, proprio in quanto tale, non presenta nulla di *privato*. In Foucault, invece, quando si afferma come un meccanismo politico cruciale, il desiderio rappresenta lo spazio dove il bio-potere contemporaneo gioca la sua partita sperimentando, tra fallimenti, passi indietro, trionfi, forme diffuse di controllo post-giuridico della vita. Per questo motivo, probabilmente, Deleuze può pensare che in

⁶ C'è chi rileva, però, una frattura meno drastica tra Deleuze e Foucault di quanto generalmente si è disposti ad ammettere sulla questione del desiderio: Vinale, 2007, pp. 41-70.

⁷ Forse vale la pena ricordare, con una parentesi fuori luogo ma forse non fuori contesto, che in un formidabile saggio giovanile (siamo nel 1934), Lévinas, di fronte alla macchina di potere nazionalsocialista, scarta già il piacere come via di fuga, dal momento che rappresenterebbe più che un'apertura, un'interruzione momentanea dell'inchiodamento a ciò che il potere impone (Lévinas, 1934).

Foucault il desiderio sia ancora una figura dialettica, collocata in emisfero hegel-kojèviano segnato dalla logica della privazione.

Probabilmente, però, qui sorge un problema: si ha l'impressione che in Deleuze vi sia una sottovalutazione - o meglio: un disinteresse che definirei ontologico - della capacità del capitalismo post-fordista di ricucire esso stesso le concatenazioni che dovrebbero sostituire quelle che avrebbe nel frattempo corrosa mediante i suoi meccanismo d'innovazione nell'organizzazione del desiderio. Come se la filosofia deleuziana non facesse sino in fondo i conti con l'emergenza storico-sociale del desiderio che, invece, sembra determinare la genealogia foucaultiana del desiderio che rintraccia nell'economia-politica neo-liberale la sua sintesi politica più cristallina. Foucault considera il desiderio una forza storica; determinata da fattori sociali che non prevedono scarti, ma nel presente emergono e si consumano. Foucault, in questo senso, per Deleuze non vede che pur nel processo d'omologazione neo-liberale del desiderio, persiste un formidabile principio di comunione in cui la singolarità potrebbe ritrovarsi a desiderare altrimenti perché costantemente segnata da vie di fuga, deragliamenti, eventi (Godani, 2014). Insomma, il desiderio non può essere totalizzato.

Lo dicevamo: tra Deleuze e Foucault non c'è soltanto un dissidio sul tema del desiderio; sono innanzitutto vicini perché negano la negatività del desiderio tipica di un Lacan fortemente hegel-kojèviano (Butler, 1987, pp. 195-227). Tuttavia è pure vero che la critica di Foucault al neoliberalismo - l'età del dominio del desiderio; dell'assenza di libertà per un eccesso di libertà - lo consegna a una posizione non del tutto estranea ai timori che alimentano le posizioni politiche dei più celebri lacaniani contemporanei (solo due nomi famosi: Recalcati e Žižek⁸). Allora, si può ribadire, nella costellazione teorica che implica i nomi di Deleuze e Foucault, la questione del desiderio ha un evidente spessore politico la cui definizione ha un carattere polare: in Foucault è il termine ultimo di un sabotaggio politico di ciò che noi siamo per farci essere sempre ciò che siamo. Il desiderio è ciò che ci consegna un'identità quando, nella società molecolarizzata, non siamo più nessuno. Vale a dire, il desiderio è ciò che non ci permette di rifiutare ciò che siamo diventati. In Deleuze, invece, non si nega che il desiderio sia il nucleo di qualsiasi territorializzazione del potere; allo stesso tempo, però, costituisce l'occasione per spezzare qualsiasi occlusione alle sequenze evenemenziali della vita. Ciò può accadere perché in Deleuze il desiderio si colloca sempre altrove rispetto a dove te lo aspetti: si ritira, riemerge, si struttura al di là di qualsiasi struttura. Nessun soggetto desidera e quindi il desiderio, nonostante tutto, non avrebbe né padri né madri né padroni.

⁸ Si potrebbe persino intravedere nella posizione di Foucault un'anticipazione, determinata in realtà da altri presupposti, della presa di posizione critica di Žižek nei confronti del Deleuze «guattarizzato»; ossia, sempre secondo Žižek, il teorico più scaltro del potere informale neo-liberale (Žižek, 2004).

Bibliografia

- Amato, P. (2015), *Ethos animale. Filosofia e politica nell'ultimo Foucault*, in *Materiali Foucaultiani*, vol. 4, n. 7-8, pp. 97-121.
- Badiou, A. (2007a), *Deleuze e la politica*, in Id. (2007b), pp. 100-107.
- Id. (2007b), *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, ombre corte, Verona.
- Butler, J. (1987), *Soggetti del desiderio*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2009.
- Deleuze, G. (1977), *Desiderio e piacere*, in *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault, e altri intercessori*, tr. it., ombre corte, Verona 2002, pp. 74-87.
- Foucault, M. (1976), *La volontà di sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2013.
- Id. (1977a), *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, tr. it., Mimesis, Milano 1994.
- Id. (1977b), *Prefazione*, in Id. (1997c), pp. 241-244.
- Id. (1997c), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. Poteri, saperi, strategie*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
- Id. (1977-1978), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France. 1977-1978*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- Id. (1978), *Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, tr. it., in Id. (2001), pp. 241-267.
- Id. (1978-'79), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-1979*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- Id. (1984), *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2015.
- Id. (2001), *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Godani, P. (2014), *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma.
- Han, B.-C. (2014), *Psicopolitica*, tr. it., Nottetempo, Roma 2016.
- Hegel, F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.
- Lévinas, E. (1934), *Dell'evasione*, tr. it., Cronopio, Napoli 2008.
- Palumbo, F.D. (2015), *Economie del desiderio. Freud, Deleuze, Lacan*, Mimesis, Milano.
- Vinale, A. (2007a), *Homo affectivus. La ragione sociale del desiderio*, in Vinale (a cura di) (2007b), pp. 41-70.
- Id. (a cura di) (2007b), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano.
- Žižek, S. (2004), *Organi senza corpo. Deleuze e le sue implicazioni*, tr. it., La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

Abstract**The eclipse of the Outside. Notes on Deleuze and Foucault**

This essay is focused on the political role played by desire in Michel Foucault's analytics of power. In particular, the essay tries to show that desire has, in Foucault's thought, differently from what happens in Deleuze and Lacan, mainly a function of control in contemporary society. It represents an extreme device of freedom capture in the net of neo-liberal political-economy.

Keywords: Desire, Politics, Deleuze, Foucault, Lacan

La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel

Michele Borrelli

In quale prospettiva è possibile, oggi ancora, una riflessione sull'*inconscio* che tenga fermi i presupposti freudiani della *rimozione* e gli eventuali passaggi verso il *conscio*, all'interno della coscienza del singolo, ma che non rinunci all'ambito ampio, e forse più essenziale, di ciò che si potrebbe definire *rimozione sociale* o, nei termini di Marx, *falsa coscienza* (*falsches Bewußtsein*)? (cfr. Marx, Engels, 1846). Il *disagio* necessita di un'indagine sia sul piano strettamente *psichico* (del singolo) che sul piano *culturale* (della società), in quanto è la *crisi* di quest'ultima (causa) a generare, il più delle volte, le *crisi esistenziali* (gli effetti) e non viceversa. Sono in crisi i fondamenti del modello occidentale di civiltà: l'idea di *onnipotenza* della tecnica e il continuo *progresso* a essa legato. Il fallimento di questa idea, di un progetto generale entro il quale le generazioni potevano e possono *ritrovarsi* come parte di un tutto, ha dato il via a un individualismo sfrenato che impedisce il passaggio dalla *libido narcisistica* (dal sé) alla *libido oggettuale* (all'altro) (Benasayag, Schmit, 2003, pp. 40-41; cfr. anche Galimberti, 2007, p. 28). Eppure, oggi, pare non meno fondamentale pensare alla dialettica tra ipseità e collettività o, in senso più generale, tra *egoità* e *cultura*, se è vero - e qui si ritiene che sia vero - che siamo di fronte a un contesto che dobbiamo definire non solo di *psicologia individuale* ma di *psicologia culturale* (Bruner, 2015, p. 49; vedi soprattutto Bruner, 1996). In questo senso, i disagi e le crisi esistenziali si collocano sul piano di quel processo ampio tra singolo e società e quest'ultima, nonostante le resistenze dei singoli, spinge sempre più al passaggio dall'Io al Noi. Passaggio in cui il singolo si vede nella necessità di dover difendere un'identità messa a rischio dai cambiamenti continui che si avverano nel contesto globale della società. Diversamente dalla *rimozione individuale*, la *rimozione sociale* è legata alla società nella sua totalità di strutture di potere e di agire umano e di coscienza collettiva in esse espressi. Se non discordiamo in via di principio sull'ipotesi che sia possibile e necessario estendere - riservandoci fino a che punto - i presupposti freudiani all'ambito della rimozione sociale, a quel *disagio* che Freud definiva *disagio della civiltà* (Freud, 1929), oltretutto se si ritiene possibile presupporre un *a priori sociale* in cui la stessa società - con tutti i suoi membri - sia *soggetto* e *oggetto (vittima)* al contempo, come fa rilevare Adorno (cfr. Adorno, 1962; 1964; 1966), di una rimozione auto-procurata, è evidente allora che ci si trova di fronte a una doppia

problematica per quel che riguarda la domanda di fondo freudiana su *come giungere alla conoscenza dell'inconscio*. Da un lato dovrebbe trattarsi dell'elaborazione dell'inconscio in riferimento al singolo soggetto, dall'altro dell'elaborazione dell'inconscio internamente alla totalità del sociale di cui il soggetto è membro. Il "paziente", in questo caso, non è solo l'uno o l'altro singolo individuo, ma la società nella sua totalità¹. Anche la società è "malata" o può ammalarsi e, in una società malata, anche i suoi membri sono malati. Le nevrosi abitano sia la psiche del singolo che la psiche della collettività. In caso contrario, come si pensa di poter spiegare che nel cuore dell'Europa è stato possibile lo sterminio di massa che va sotto il nome di olocausto? L'olocausto non è stato un "fenomeno", "marginale", all'interno delle tante strutture di potere di una Germania nazista; l'olocausto, piuttosto, è stato un *fine* e un *mezzo* in cui, in ultima analisi, hanno finito per confluire tanto le strutture del potere politico quanto le strutture del potere economico e la stessa cultura in generale di una parte dell'Occidente. Quanti principi dell'oscurantismo sono stati necessari, ripresi dal buio più profondo dei pregiudizi della storia, per *rimuovere* nel cuore dell'Europa sia i principi dell'umanesimo illuministico che i principi dell'umanesimo delle origini (cfr. Borrelli, 2013) e avviare l'*industria della distruzione*? Dov'era la ragione illuministica, dove Dio, come ha fatto rilevare Hans Jonas? (cfr. Jonas, 1968).

È indubbio, allora, che, parlare di rimozione, è ormai un fatto acquisito, per cui la presupposizione freudiana dell'inconscio può ritenersi non solo *necessaria* e *legittima*, come egli sottolineava, ma indiscutibilmente fondata. In questo senso, oggi, non si tratta più di dover *giustificare* il concetto di *inconscio* ai fini della ricerca "scientifica" (cfr. Freud 1915, pp. 50-54), (sul termine ci sarebbe molto da dire), ma di tentare, al contempo, di estenderlo al rapporto singolo-società o individuo-totalità e ripensarlo in chiave anche socio-politica e socio-economica oltre che antropologica e psicoanalitica, se non addirittura antropologico-psicoanalitica, come qui si vorrebbe proporre. Il rapporto individuo-totalità o singolo-società è un piano di ricerca diverso rispetto all'approccio di un'analisi dell'inconscio nei *limiti* ristretti degli atti psichici della coscienza del singolo. D'altra parte, dobbiamo osare un'ipotesi ampia del genere proprio per misurare quale possa essere, oggi ancora, il *peso d'attualità* e, quindi, la *rilevanza sociale* delle domande di Freud. Si tratta delle domande relative alle "idee che ci vengono in testa", sul "da dove" queste domande provengano e perché giungiamo a determinate "conclusioni intellettuali" (Freud 1915, p. 50).

¹ Freud era consapevole del fatto che le nevrosi possono dimorare tanto all'interno della psiche del singolo che all'interno della psiche collettiva, anche se nel secondo caso non vedeva le possibilità di una cura generalizzabile: «Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato 'normale' ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta?» (Freud, 1929, p. 629).

Sappiamo che per Freud è centrale il conflitto tra i *dati di realtà* e la *libido*, gli *impulsi*, per mettere in moto i *fantasmi* del sogno, della *nevrosi* e anche delle *sublimazioni*. Sul piano più strettamente sociale, vale il presupposto che i *fantasmi* sono interpretati come quelle *ideologie* o *visioni* che reggono la psiche collettiva, per cui le domande di Freud non sono solo riferibili all'interiorità del singolo individuo, piuttosto si estendono al rapporto *Io individuale - Io sociale*. Questo rapporto sposta, però, il problema dell'*identità* dal piano *soggettivo* al piano *intersoggettivo*, in quanto è chiamata in causa la stessa *comprensione* da cui, in ultima analisi, dipenderà il nostro modo di *comprenderci* e di *spiegarci* il mondo e le «*idee che ci vengono in testa*» (*ibidem*). Secondo Freud, la coscienza rende ciascuno di noi consapevole *solo del proprio stato mentale* (*ivi*, p. 52). Quel *solo* suona quasi restrittivo e di poca importanza, quando, invece, rappresenta una pretesa forse anche al di fuori delle nostre capacità, se è vero che oggi, nella complessità degli intrecci globali di potere sociale, nemmeno possiamo dare per scontato di essere *completamente consapevoli* del nostro *stato mentale*. Le *idee che ci vengono in testa*, da che cosa sono generate? Sono idee *nostre* o sono idee suggerite dai mille condizionamenti, anche e soprattutto inconsci, ai quali la nostra coscienza è sottoposta dalle strutture di un potere spesso anche invisibile? Troviamo la spiegazione a queste domande nella *rimozione*, nell'*inconscio* o *pre-conscio* del singolo Io? Il teorico dell'*ermeneutica filosofica* Hans-Georg Gadamer si è posto un interrogativo simile, non partendo da presupposti psicoanalitici, ma da una riflessione filosofica sul problema della *comprensione* (cfr. Gadamer, 1948). L'interrogativo riguardava non le *idee che ci vengono in testa*, ma qualcosa di molto simile: l'*origine* della nostra *visione del mondo* (*Weltanschauung*). Nella sua lettura ermeneutica, Gadamer prende in esame la fine o il crollo della *visione del mondo* come orizzonte *unitario* e il suo frantumarsi in una pluralità di *visioni del mondo* (*Weltanschauungen*) (Gadamer, 1948, p. 6). Nel senso di Freud, potremmo domandarci: come avvengono in noi i cambiamenti che interessano la nostra *visione del mondo*? Il passaggio dalla presa di coscienza (o inconscio) di un *modo di vedere* a un *altro* (conscio) in che cosa ha origine? E la nostra singola psiche (se è ancora singola e veramente racchiusa o racchiudibile tutta all'interno del singolo sé) quale ruolo gioca in questo passaggio? In termini filosofici sembra impensabile, anzi irricevibile cercare una risposta partendo dal contesto della *coscienza del singolo*, in quanto il singolo sembra essere più la "vittima" piuttosto che il "soggetto" di questo passaggio (cfr. Adorno, 1966). È indubbio che il passaggio ha a che fare con il contesto generale sociale nella sua ampiezza e storicità, e, nel caso specifico, con il crollo delle metafisiche dei sistemi ontologici assolutizzanti (da Platone a Hegel) e l'imporsi di una metafisica della soggettività o soggettivismo che, a partire dalla modernità, in forme e modi sempre più accentuati, possiamo definire un'assolutizzazione del *relativismo* sia negli ambiti della conoscenza, in generale, che negli ambiti normativi e, quindi, ristretti di singole società, in particolare. Tutto ciò ha ripercussioni sulla *psiche* del singolo e sulla psiche della collettività. Siamo, infatti, davanti a un passaggio *epocale*, che ha interessato tutte le sfere simboliche e normative e che non ha risparmiato nemmeno gli ambiti della teologia e i rituali dei credi religiosi e che ha aperto, appunto, l'orizzonte a un'*ermeneutica del profondo* (sul contesto vedi Borrelli, 1999, pp. 147-182) come quella elaborata da Freud. In questo passaggio d'epoca, il cui percorso va da Platone a Hegel, il complesso sistema

idealistico si è sciolto ed è venuta meno anche la sua idea di fondo di una *paideia* (cultura) unitaria dello *spirito (occidentale)* (Borrelli, 2013), cioè l'idea hegeliana di una ragione che si auto-realizza nella storia o di una storia che porta a compimento se stessa nell'idea di ragione. Il passaggio d'epoca ha interessato, pertanto, tutte le sfere simboliche e normative su cui si regge la stessa legittimità dei poteri sociali, le loro regole, i loro principi. Il passaggio dalla *ragione al singolare* alla *ragione al plurale* - che ha visto la scomparsa del paradigma dell'*ontologico* (dell'*essere*), come spiegazione del mondo, e, contemporaneamente, l'intronizzazione del paradigma della contestualizzazione o della contingenza storica (cfr. Rorty, 1989) o semplicemente della storicità della conoscenza - ha significato un cambio di rotta a livello anche di psiche e di tenuta dell'identità del singolo e di quella più in generale della collettività. In effetti, siamo passati *dalla* visione del mondo come unitarietà di comprensione *alle* visioni del mondo frantumate e particolaristiche di cui noi, oggi, siamo diretti testimoni in parte consci, spesso inconsci. In questo passaggio, l'identità del singolo ha dovuto sopportare, oltre alla propria crisi personale dei valori, la crisi d'identità che si è avverata e continua ad avverarsi nei condizionamenti protratti di una totalità sociale che mantiene sempre ancora rigide le sue strutture normative. Sono venute meno le certezze che l'Io individuale e l'Io sociale o collettivo avevano ereditato da una tradizione storica sicura di possedere una *verità* con la quale spiegare non solo il mondo e le cose, ma poter dar senso anche all'esistenza in generale. Il crollo della ragione al singolare ha aperto e apre a scenari di una identità incerta situata ormai negli ambiti ristretti dei limiti della propria esistenza. Ma era ed è il contesto sociale del crollo dei sistemi ontologici della *paideia* idealistica dell'Occidente che ha aperto ai nuovi concetti di *filosofia della vita (Lebensphilosophie)*, *filosofia dell'esistenza (Existenzphilosophie)* (cfr. Gadamer, 1948, p. 9; sul concetto di esistenza vedi Heidegger 1929, pp. 59-77), da Dilthey² a Jaspers e alla *psicoanalisi* (Freud) o *filosofia dell'ermeneutica del profondo* (sull'argomento: Apel 1968, pp. 15-45) da Habermas ad Apel. L'Io del singolo e l'Io collettivo hanno subito il trauma della perdita di un concetto di ragione che riteneva se stessa capace di spiegare il mondo nella sua totalità e sapeva dare, al tempo stesso, senso all'esistenza di ogni singolo. Questa certezza doveva essere rimossa, ma poteva essere rimossa? E fino a che punto? E siamo capaci di rimuovere la costituzione o essenza della nostra identità per una identità legata a un continuo accadere e alla temporalità delle quali parla Heidegger? (cfr. Heidegger, 1927). Bourget, in riferimento al nichilismo occidentale, parlava dei «tormenti dell'agonia della metafisica», di «quel conoscere che non si può conoscere», di «quel sapere che non si può sapere» (Bourget, 1899, p. 63). Nel nichilismo occidentale si va ben oltre lo «scetticismo» socratico. In verità, Socrate non escludeva, di principio, il raggiungimento della conoscenza e della verità. Nello scenario attuale, in ordine alla psiche individuale e collettivo-sociale, sono in gioco le *radici* dello stesso fondamento della nostra esistenza, in quanto il passaggio d'epoca ha significato e continua a significare l'abbandono di una idea certa di ragione, per una ragione contestualizzata,

² Dobbiamo soprattutto a Dilthey la tematizzazione della differenza tra scienze dello *spiegare* riferite alle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e scienze del *comprendere* riferite alle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), cfr. Dilthey, 1883.

situata interamente nei contesti storici, nella contingenza, nel relativismo non solo dei valori, ma anche nel relativismo delle nostre possibilità di spiegazione e comprensione di noi e delle cose. Quel che questo passaggio dice è che la verità è *storica, provvisoria* e non assolutizzabile (cfr. Popper, 1934). Ma se la verità è storica, in quanto *tutto* è storico, la *ragione* può fare qualcosa di più e di meglio del semplice spiegare, di volta in volta, storicamente, i processi storici che l'agire umano mette in moto? E che cos'è ancora una verità se essa è nel giogo della storicità delle nostre azioni, venuto meno ogni punto fermo di riferimento e di validità? Dopo Nietzsche è Heidegger, nel suo *Essere e tempo*, a portare a compimento la fine di questo riferimento metafisico unitario che era alla base dell'identità del pensiero occidentale. Il crollo del pensiero metafisico e la teorizzazione del passaggio da un'idea stabile e fissa a un'idea temporale e caduca di essere e di verità, ha segnato e continua a segnare, per noi, oggi, la fine dell'*identità* della *paideia* o cultura occidentale. Heidegger aveva ben visto e rimarcato l'oggettivarsi della *paideia* occidentale in un concetto tecnico (o metafisico) di scienza; lo svuotarsi della *paideia* dei suoi contenuti più intimi e il divenir sempre più schiava della logica della scienza. Il risultato è una cultura dominata dai *metodi* e orientata al mercato, ai brevetti, all'utile, al profitto. Una cultura che – come rilevano i teorici della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Adorno (cfr. Horkheimer, Adorno, 1947) – si consuma nel *progettare*, nel *programmare*, nel *calcolare* e che ha finito per sostituire la *ragione riflessiva* con la *ragione strumentale*. Una cultura che ha, appunto, come finalità o orizzonte di senso il mondo della tecnica o la tecnicizzazione del mondo: l'immedesimazione della ragione con la metafisica della tecnica, come ultimo traguardo del *progresso* occidentale. Tecnica come *ultima metafisica (letzte Metaphysik)* (sul contesto vedi Borrelli, 2014, pp. 77-84).

Una *paideia* del genere ha invaso e invade la psiche del singolo fin nelle sue radici inconscie e non meno la psiche della totalità sociale o di quel *pubblico* che, in senso kantiano, dovrebbe e potrebbe essere definito *ragionante (resonierende Öffentlichkeit)* (sul contesto vedi Apel, 2005a, pp. 211-242). Che cosa ha significato e significa questa invasione della tecnica, come *ultima metafisica*, per la psiche individuale e collettiva? Quali risposte può avanzare l'ermeneutica del profondo? Può la nostra psiche, sia essa del singolo sia essa della collettività, *rimuovere* ogni resto di metafisica o vivere solo all'interno di quest'ultima in quanto metafisica della tecnica e nichilismo? Si può vivere da *nihiliste* o *rienniste* (Mercier, 1801, p. 143), non credendo a niente e non interessandosi a niente, seguendo la «volontà del nulla»? (Pranchère, 2004, p. 283). Le domande vanno oltre il passaggio, se pure epocale, di *décadence* che, in una radicalizzazione o assolutizzazione dello scetticismo, troverebbe una sua legittimazione. Le domande interessano il nostro stato emotivo tanto quanto il nostro stato intellettuale o razionale. La nostra psiche regge un concetto di esistenza della pura temporalità, un'esistenza completamente de-sacralizzata e demitizzata? Da Nietzsche alla variante postmodernistica-heideggeriana di Vattimo, la soluzione, che ci permetterebbe di porre le basi per un Io stabile, è vista nel vivere un *nichilismo cosciente* e non *passivo* (inconscio). È indubbio che la svolta epocale verso la frantumazione dei presupposti fondativi, che reggevano il senso della verità, oltre ad aver causato la perdita di quest'ultima e la possibilità e il modo di accedervi, ha messo la collettività sociale e i suoi membri davanti a un mutamento inaggrabile

sia riguardo a *come pensare* il mondo (e se stessi), sia riguardo a *come vederlo* e *come sperimentarlo* nei vissuti sociali. Si doveva e si deve, infatti, *rimuovere* tutta una tradizione formata da certezze e ricollocarla all'interno di un *Io senza Dio*, come Nietzsche aveva ben visto e rimarcato. Ma, a sua volta, aveva ragione anche Mathilde Maier, una detrattrice di Nietzsche, quando affermava in una lettera a quest'ultimo: «Abbiamo costruito con fatica e sforzo una religione senza Dio, per salvare almeno il divino - anche se Dio è perduto - e ora Lei ci sottrae il fondamento ... ora Lei distrugge tutto» (Nietzsche, 1875-1879, p. 571). Costruire una *religione senza Dio*, per uscire dall'abisso secondo cui nulla è vero, tutto è permesso³, non era e non è possibile senza una *presa di coscienza* di alcuni elementi teorici che hanno, via via, costituito le basi certe della *paideia* occidentale e che pur sempre continuano a lottare, all'interno di una profonda crisi dei valori, nella speranza di poter essere ripresi, ricostituiti o rifondati come risposta alle *nevrosi moderne*. Penso a termini come la *scienza* e al suo derivato, la *tecnica*, e al divenire tutt'uno di scienza e tecnica che equivale a sostituire il Dio della religione con un Dio senza religione⁴: la scienza-tecnica. Questa trasformazione del Dio della religione in Dio della non religione mette a dura prova i termini di *ermeneutica* e *critica ideologica*; termini questi ultimi che - non a caso - hanno occupato gran parte del dibattito recente all'interno delle due più accreditate correnti: *filosofia critica* (Horkheimer, Adorno, Habermas) e *filosofia analitica* (Popper, Albert, Topitsch) (cfr. Maus, Fürstenberg, a cura di, 1969). Nella dialettica della triade *scienza, ermeneutica e critica ideologica*, continuiamo a giocare l'*identità* della *paideia* occidentale e le possibili *rimozioni* o *coscientizzazioni*, sia sul piano della coscienza del singolo che sul piano della coscienza collettiva. Né è servito, al recupero di questa identità, il lungo dibattito da Schleiermacher a Dilthey⁵ sulla distinzione tra *scienze della natura* (scienze dello spiegare) e *scienze spirituali* (scienze del comprendere o ermeneutiche). Differenziazione che, giustamente, fu accolta da Habermas (1968, p. 50) con l'aggiunta di un terzo paradigma conoscitivo, quello delle *scienze emancipative*, in rinvio proprio alla psicoanalisi di Freud, e da Apel (vedi Borrelli, 2004, pp. 17-38) nel concetto di complementarità delle metodologie nomotetiche ed ermeneutiche o della comprensione.

³ «Morti sono tutti gli dei: ora vogliamo che viva il superuomo». Questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!» (Nietzsche, 1883-1885, p. 104).

⁴ Freud scrive: «Nel corso dei tempi l'umanità ha dovuto sopportare due grandi mortificazioni che la scienza ha recato al suo ingenuo amore di sé. La prima, quando apprese che la nostra terra non è al centro dell'universo, bensì una minuscola particella di un sistema cosmico che, quanto a grandezza, è difficilmente immaginabile [...] La seconda mortificazione si è verificata poi, quando la ricerca biologica annientò la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella creazione, gli dimostrò la sua provenienza dal regno animale e l'instirpabilità della sua natura animale [...] La terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell'uomo è destinata a subirla da parte dell'odierna indagine psicologica, la quale ha l'intenzione di dimostrare all'Io che non solo egli non è padrone in casa propria, ma deve fare assegnamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche» (Freud, 1915-1917, p. 446).

⁵ Per Dilthey, nonostante i riscontri clinici, la psicoanalisi rientrava nelle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) il cui metodo non è quello della *spiegazione* (*Erklären*), ma quello storico-ermeneutico del comprendere (*Verstehen*).

In analogia a quanto qui detto, è interessante, ma non sufficiente, la distinzione di Dray (cfr. Dray, 1957) tra *logica della spiegazione storica*, riferita all'esplicazione di situazioni relative all'agire, e *logica delle scienze naturali*, riferita a deduzioni di carattere nomologico. Una distinzione sicuramente più che legittima e anche importante, ma che non è di grande aiuto in termini di ricostruzione di un'*antropologia della conoscenza*, se pensiamo – sul modello teorico di una ermeneutica del profondo o psicoanalitica che, nella proposta qui avanzata, va da Freud ad Apel, via Kant e Marx – al *sensu* di una *antropologia* come *comprensione ermeneutica*, riferita, al contempo, tanto al *singolo* individuo quanto alla *totalità* dell'agire umano. Diversamente dalla psicoanalisi di Freud, il quale non ha mai rinunciato a un sottofondo filosofico-normativo, la distinzione di Dray segue l'orizzonte di un modello conoscitivo nei limiti strettamente dello *spiegare*, rimarcando i presupposti di una *scienza oggettivante*. Ne è prova, tra l'altro, il fatto che la ricostruzione dei *fatti* (storici) avviene in conformità al nesso *causa-effetto* che sappiamo essere tipico delle scienze della natura. La distinzione di Dray offre, quindi, poco o niente riguardo alla questione qui oggetto di riflessione, in quanto i due modelli di conoscenza proposti, pur essendo formalmente separati, sono legati alla stessa matrice di conoscenza oggettivante. Per quel che riguarda il nostro discorso sull'inconscio/conscio, si sorvola su un fattore importante e fondamentale: il fattore che riteniamo costituisca la *condicio sine qua non* per il chiarimento dei presupposti della nostra coscienza (sia a livello di conscio che a livello d'inconscio) e che non si presenta a noi sotto forma di un *oggetto* che si può scomporre e ricomporre a piacimento. Per quel che concerne il nostro tema e l'apporto rivoluzionario che la psicoanalisi ha dato e dà alla costruzione-ricostruzione sia dell'identità dell'Io che alla costruzione/ricostruzione dell'identità collettiva, diventa decisivo capire con quale *strumento* l'inconscio e il conscio possono essere analizzati e fino a che punto questa analisi regge, soprattutto se teniamo conto del fatto che lo spazio, che nel caso specifico può essere riservato alle *scienze oggettivanti* o *mediche*, è per sua natura piccolo, se non addirittura nullo. Questa considerazione è fondamentale non solo riguardo al rapporto medico – “malato”, ma anche riguardo al rapporto tra persone “sane” e, non da ultimo, al rapporto che l'Io avvia e deve avviare con se stesso, meta alla quale mira l'(auto)analisi psicoanalitica. Dal momento che la via all'apertura all'inconscio è *interpretativa*, lo strumento che può venire incontro alle pretese di chiarimento della psiche e ai processi di elaborazione e auto-elaborazione di essa è un *impianto metodico* di matrice *ermeneutica*. Impianto, la cui applicazione – se si segue l'ipotesi iniziale di queste riflessioni – è da estendere tanto al piano individuale della singola coscienza quanto al piano generale della coscienza collettiva. Peraltro, lo stesso Freud nel saggio qui oggetto di analisi (Freud, 1915) rimarcava la *comprensione* come punto determinante per la costruzione dell'analisi. Più che

volgerci ai *dati sperimentali* (difficili in ambito psichico⁶), sono le possibilità dell'interpretazione a guidare gli eventuali passaggi dall'inconscio al conscio. Ed è proprio la psicoanalisi, teorizzata da Freud, ad aver messo in movimento un modello *ermeneutico di analisi-auto-analisi*, modello che, per la sua importanza, merita di essere esteso ai rapporti tra Io e totalità sociale. Di questa, il singolo è parte integrante, soggetto *libero* di interpretarsi, ma nei limiti che i condizionamenti sociali gli permettono.

Se ritorniamo alla questione dei modelli di conoscenza sopra menzionati, sembra evidente quanto sia necessario pensarli in unione al modello *psicoanalitico* o all'*ermeneutica del profondo*⁷. Anzi, - se seguiamo Habermas (1971, pp. 67 sgg.; Habermas 1970, pp. 159 sgg.; cfr. anche von Bormann 1971, pp. 109-111; Gadamer 1971, pp. 284-315) e Apel (1998, pp. 173-216) - quest'ultima, guidata dall'*idea regolativa* dell'emancipazione umana, diverrebbe un obbligo etico. Così pensata, infatti, l'ermeneutica del profondo dovrebbe sottintendere una spinta antropologico-psicoanalitica a favore dell'aumento di libertà e dell'abolizione di forme superflue di dominio sociale dell'uomo sull'uomo. Quel che si cerca è il *sensu* della ricerca stessa, il suo *interesse emancipativo*. Senso quest'ultimo che non trova un'espressione vera e significativamente valida internamente a un modello neutrale-oggettivante di scienza, ma che è frutto di una *comprensione intersoggettiva* che ha a monte, più che la separazione, la *complementarità* metodica degli approcci sopra menzionati. Si può affermare, allora, da un punto di vista che, con Apel, definiamo di *antropologia della conoscenza* (Apel 1994, pp. 79-120), che tanto le *scienze dello spiegare* quanto le "*scienze*" del *comprendere* rinviano a un'unica doppia matrice: primo, al *comprendere* stesso che non solo non avviene *solus ipse*, ma all'interno della comunità di ricerca; secondo, a un *comprendere* che non è solo *constatazione* di fatti o di eventi sociali o storici, ma anche una linea di emancipazione entro la quale far scorrere le possibilità di un *miglioramento* individuale e collettivo dell'umanità. D'altronde, la psicoanalisi non è nata come *spiegazione neutrale* in generale di processi della psiche, come constatazione o pura osservazione di un "paziente" astratto, piuttosto con l'intento di contribuire ad aiutare il soggetto in difficoltà o "malato" a riprendersi la propria psiche e a dimorarvi consciamente al suo interno. Nelle parole di Freud, ciò avviene aiutando il paziente «al sicuro convincimento dell'esistenza dell'inconscio» (Freud, 1937, p. 531) e dando a lui la possibilità di «sperimentare su se medesimo percezioni alle quali normalmente non presterebbe

⁶ Verrebbe da dire, difficili *non solo in ambito psichico* se ci atteniamo alla definizione di Nietzsche: «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti" direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé"» (Nietzsche, 1885-1887, p. 299).

⁷ Lo stesso Freud, nel saggio *L'inconscio*, usa il termine *psicologia del profondo* (cfr. Freud, 1915, pp. 56-57; cfr. Gadamer, 1967, pp. 71-94).

fede» (*ibidem*)⁸. Priva di questa *finalità d'aiuto* (o *interesse conoscitivo*), la psicoanalisi sarebbe un modello di conoscenza simile alle scienze neutrali oggettivanti. È importante, allora, chiedersi su quali presupposti, oggi ancora, si ritiene giusto continuare l'esperienza riflessiva dell'indagine psicoanalitica. È evidente che essa presuppone un *oggetto* e che a questo specifico oggetto deve corrispondere un determinato *metodo*. Ma quale metodo può corrispondere a un oggetto come la *psiche*? Ma la psiche umana è un oggetto? E fino a che punto è oggettivabile la psiche dell'uomo? Per la psicoanalisi la psiche è *oggetto di studio*, non per questo quando lo psicoanalista sta di fronte al "malato" può considerare quest'ultimo un *oggetto*. Per Freud, al contrario, lo psicoanalista deve considerare il "paziente", a tutti gli effetti, un *soggetto libero* con il quale interagire e dialogare. Anzi, per Freud, la psicoanalisi può agire sul terreno di uno «stato psichico normale, tale cioè di permettere di dominare il materiale patologico» (Freud, 1898, p. 415). Come ben precisa Freud: «Durante uno stato confusionale isterico o durante episodi maniacali o malinconici, con i mezzi della psicoanalisi non si ottiene nulla» (*ibidem*). In altri termini, senza il *con-senso* del "paziente", non c'è inter-azione che regga sul piano dell'analisi e della terapia psicoanalitica. Nei casi in cui questo consenso dovesse mancare, non solo verrebbe meno il lavoro dello psicoanalista, ma nemmeno ci sarebbe l'apertura a un tipo di lavoro riflessivo del genere.

Non è, dunque, di poco conto ripensare i presupposti dell'*ermeneutica del profondo* e, con Habermas, chiedersi: qual è il suo *interesse conoscitivo*? Se i presupposti sopra menzionati sono fondati, il modello di conoscenza compatibile con la ricostruzione psicoanalitica dell'inconscio non può essere *neutrale*, non può, cioè, seguire canoni oggettivanti di conoscenza. Peraltro, la psiche non è un ambito di ricerca le cui conoscenze possano raggiungere gradi in qualche modo universalizzabili. Siamo, di volta in volta, sempre davanti alla singola psiche e al rapporto del singolo con lo psicoanalista. Non c'è possibilità *induttiva* che possa, in ambito psichico, accogliere e fondare una generalizzazione sul modello delle scienze esatte o fisico-matematiche. Inoltre, sarebbe il caso di chiarire, una per tutte le volte, che la ricerca (ogni ricerca) è legata non ad *assoluti*, ma a criteri che le comunità comunicative (o "scientifiche") fissano nelle loro convenzioni. Siamo, indubbiamente, anche se non mancano in ogni ambito disciplinare i detrattori, all'interno di ciò che Peirce ha definito una *comunità comunicativa semiotica* (sul contesto vedi Apel 1999, pp. 243-264).

Se questo è l'orizzonte a partire dal quale la ricerca— ogni ricerca — prende avvio, che il riferimento sia la verità psicoanalitica in generale o quello di singoli fatti psichici in

⁸ Freud scrive: «L'intenzione degli sforzi terapeutici della psicoanalisi è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-Io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È questa l'opera della civiltà» (Freud, 1932, p. 190).

particolare, ogni tentativo di esprimersi in termini di *validità* rimanda ai giudizi e alle convenzioni della comunità semiotica. Che quanto detto corrisponde al vero, è documentato dal fatto, ineludibile, che – oltre tutto – noi tutti ci troviamo all'interno di una situazione storica che Heidegger ridava correttamente nella formula dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*) e Gadamer nell'espressione non meno incisiva dell'*influire storico* (*Wirkungsgeschichte*; sulla questione dell'ermeneutica della fattività – Heidegger – e della sua estensione a tutti gli ambiti esperienziali – Gadamer –, nonché sulla nozione di circolo ermeneutico in Heidegger e Gadamer, vedi Borrelli, 1999, pp. 177-194). Non usciamo da questo *circolo* che, non a caso, è stato definito (Heidegger/Gadamer) *ermeneutico* (della comprensione), in quanto non possiamo buttarci fuori dalla storia e guardare questa dall'esterno, né ci aiutano meglio i tentativi del Barone di Münchhausen di uscire dallo stagno, cercando di tirarsi su per i capelli. Un motivo in più per pensare a una conoscenza legata – in termini di *psicologia* e *metapsicologia* o psicoanalisi ed *ermeneutica del profondo* – alla storia o alle storie e ai movimenti in atto dell'umanità entro cui collocare anche i presupposti dei processi psichici individuali. E sappiamo che, per la sopravvivenza, l'uomo ha bisogno, da un lato, dello scambio con la natura (Marx parlava di processo di *interscambio* – *Stoffwechselprozess* – tra l'uomo e la natura cfr. Marx, 1867, p. 202); dall'altro, l'uomo non può vivere in società senza comunicare con gli altri membri della sua comunità. Ma la comunicazione – oltre a dover essere *simmetrica* se vuole essere vera comunicazione (Habermas/Apel) – dovrà pure avere la possibilità intrinseca di creare i presupposti per un'*intesa*, per un *consenso*, quand'anche minimo, su alcune convenzioni, su principi e regole della convivenza civile. Un consenso in termini di un *futuro orizzonte* che tenga conto della generazione presente e delle generazioni che seguiranno, quindi del futuro dell'umanità e non solo dell'idea astratta di umanità. Per questa sopravvivenza, l'aspetto *tecnico-materiale* della vita, cioè lo scambio con la natura (per assicurarsi i mezzi di sostentamento), si lega, ineludibilmente, all'aspetto *normativo*, all'intesa sui *valori* che devono intercorrere tra i soggetti o membri di singole comunità e la comunità in quanto umanità in senso planetario. Questa intesa è (dovrebbe essere) frutto di un dialogo libero da condizionamenti repressivi e di potere. Si tratta di una *pratica linguistica* di emancipazione individuale e sociale che dovrà tener conto sia dell'aspetto tecnico-materiale che dell'aspetto normativo come orizzonte etico proiettato in un futuro emancipato e, quindi, più libero e dai condizionamenti da motivi rimossi relativi al singolo individuo e dai motivi rimossi e intrinseci al dominio sociale dell'uomo sull'uomo. Per cui – se c'è accordo su questa linea normativo-emancipativa – anche l'ermeneutica del profondo o psicoanalisi si vede legittimamente protesa verso un'antropologia che sappia leggere la sua storicità non solo *diversamente* (Gadamer), ma anche *meglio* (Apel, 2006, pp. 217-290), mettendo allo scoperto le sue possibilità intrinseche, latenti, e tramutandole in un agire sociale

capace di percorrere una linea di emancipazione al suo interno. Quel che Freud cercava, andava in questa direzione emancipativa: la liberazione del soggetto da motivi del senso rimosso. E questo percorso era coerentemente riservato non allo psicoanalista, ma al soggetto che interagiva con lo psicoanalista. Era il paziente in esame a dover ripercorrere - con l'aiuto dello psicoanalista - i processi all'interno della propria psiche, comprenderne il senso rimosso e riportarlo alla coscienza del proprio sé in un percorso di *auto-ermeneutica*.

In modo analogo, si può e si deve pensare a un'*ermeneutica sociale*, globale, sul modello della psicoanalisi, come quel tentativo attraverso cui l'umanità ripercorre la sua storia e le sue crisi e si appropria e riappropria sempre nuovamente del suo orizzonte di senso, all'insegna dell'idea regolativa che la libertà dell'uomo è tanto più possibile e tanto più ampia, quanto più a farsene carico non è solo l'individuo come singolo, ma possibilmente l'umanità nella sua totalità. Il carattere ermeneutico della psicoanalisi viene qui alla luce in tutta la sua chiarezza e rilevanza, sia come percorso dialogico tra medico e paziente (*terapia individuale*), sia come percorso che l'umanità struttura al suo interno (*terapia sociale/autoterapia*). Il paziente, nel senso di Freud (sia esso il singolo individuo sia esso la società in generale), deve acquisire la capacità *auto-interpretativa* di presa di coscienza dei suoi sintomi nevrotici. Si ha giustamente l'impressione che ciò che dovrebbe essere un rapporto dialettico *simmetrico*, tra medico e paziente (a livello di *terapia individuale*), sia, in ultima analisi, strutturato dall'*asimmetria* tra il *soggetto* (medico) e l'*oggetto* (paziente). Asimmetria, ovviamente, che si troverebbe anche a livello di *terapia sociale* (il soggetto società che analizza se stesso e diventa al contempo oggetto dell'analisi) nelle resistenze che riscontriamo quotidianamente, negli interessi economici di un capitalismo selvaggio, sregolato e privo di ogni dimensione etica. Ed è pur vero che sovrastrutture ideologiche che giustificano questi interessi sono ostative rispetto a un percorso generale di emancipazione individuale e collettiva. Ma se queste sono le *condizioni* - indiscutibilmente poco incoraggianti sia sul piano della tenuta psichica individuale che sul piano della tenuta generale della totalità sociale - a partire dalle quali possiamo e dobbiamo pensare in termini di *terapia individuale* e *terapia sociale*, non viene affatto meno, anzi diventa ancora più vincolante e prioritario, un concetto di psicoanalisi non limitato o ridotto all'uso medico, piuttosto proteso verso una *pratica ermeneutica* generalizzabile che includa il singolo (nella sua individualità) tanto quanto la società (nella sua totalità). Questa integrazione singolo-totalità, terapia-individuale e terapia-sociale rinvia ovviamente a un concetto filosofico di psicoanalisi. Non siamo più, infatti, all'interno di una psicoanalisi che raccoglie semplici *dati empirici* sulla psiche del singolo. Freud non ha separato i *dati sperimentali* (fin dove accertabili) della psicoanalisi dall'ambito concettuale-filosofico. Tutt'altro, è passato dall'*osservazione* degli *oggetti naturali* (medicina) allo studio dei *fenomeni umani* (fisiologia), dalla psicologia classica alla *psicoanalisi* e *metapsicologia*, dallo studio

dell'*esterno* allo studio dell'*interno* dell'uomo; e non si tratta più dello studio dell'uomo, solo come singolo, ma dell'uomo, nel senso di Marx, in quanto specie (*Gattung*). Ciò spiega la centralità che in Freud assume la *nevrosi*, la cui elaborazione è vista non solo in riferimento al paziente (nella sua singolarità), ma anche e soprattutto in riferimento alla sua *funzione sociale*. Sono tutti elementi che legittimano l'ipotesi qui avanzata di una psicoanalisi come *pratica linguistica emancipativa*. La pratica linguistica, avviata dalla psicoanalisi, deve infatti dar conto sia dell'*inconscio individuale* che dell'*inconscio sociale*. Ma dar conto di questo *duplice* inconscio che cogliamo, anche e soprattutto, sul piano della linguisticità o del linguaggio, in generale, nonché nel suo uso anche pratico-terapico, include il duplice rapporto tra *auto-ermeneutica* riferita al singolo individuo e *auto-ermeneutica* riferita alla società. Quanto detto evidenzia un doppio compito che interessa tanto l'una che l'altra ermeneutica: portare alla consapevolezza (individuale e sociale) le proprie tracce psichiche rimosse (siano esse, appunto, del singolo o della collettività) e restituire (sia al singolo sia alla società o collettività) la propria *storia analitica* su un piano, però, *coscienziale*. Non trattandosi di *rimozioni neutrali*, ma di rimozioni in funzione di una liberazione individuale e sociale sempre più ampia, il percorso di conoscenza non è se non in piccola parte empirico-analitico (cioè legato a dati sperimentali e sperimentabili), piuttosto si dispiega, per lo più se non quasi interamente, all'insegna dell'idea regolativa dell'emancipazione individuale e sociale. Quel che allora si chiede è un *uso* non solo *individuale* ma anche *sociale* della psicoanalisi come *pratica linguistica*. L'ambito della terapia individuale deve porsi il compito di aiutare a risolvere le contraddizioni all'interno della psiche del singolo, l'ambito della terapia sociale deve porsi il compito di risolvere le contraddizioni sociali e stabilire, in analogia al rapporto linguistico psicoanalista-paziente, le condizioni di una comunicazione *simmetrica* generalizzabile, vale a dire libera da domini e da possibili distorsioni o ritorzioni. Tanto nella terapia individuale che in quella collettivo-sociale si tratta del passaggio dall'asimmetria (inconscio) alla simmetria (conscio). Nella terapia che la società riserva a se stessa, il mezzo terapeutico è offerto dalla *critica ideologica*. È la critica ideologica che presumibilmente apre all'inconscio in seno alla società o alla totalità e svolge il compito di garantire il progresso consapevole di ciò che definiamo percorso storico. E sarà sempre ancora la critica ideologica a vagliare sulla simmetria che dovrebbe costituire il dialogo sociale e dare la spinta verso l'emancipazione. Così pensata, la psicoanalisi è un modello di psicoterapia che deve essere visto in relazione al rapporto tra *filosofia della storia* e *auto-comprensione* della società umana (Apel 1994, pp. 25-65; nuova ristampa riveduta 2004, pp. 79-120). I sintomi nevrotici non sono espressioni astratte, piuttosto fanno parte di una prassi sociale determinata. Non sono proprietà del singolo, ma sono sparsi e strutturali nelle comunità piccole e grandi e nella totalità dell'umana convivenza in generale. Ne consegue che il modello freudiano può e

forse dovrebbe assumere, oggi, la forma di *psicoanalisi della storia sociale umana*, intendendosi come psicoterapia delle crisi che le contraddizioni e mistificazioni (falsa coscienza) all'interno delle strutture di potere riservano al singolo e alla società nel suo insieme. Nella società alienata anche i suoi membri non possono mai completamente sottrarsi all'alienazione e alle forme anche di auto-estraniazione. In fondo, la comparazione tra le *ideologie* in senso marxiano e quelle dei *fantasmi del sogno*, della nevrosi e/o sublimazione in senso analitico o psicoanalitico, ci sta tutta. Tanto il singolo individuo quanto la società nella sua interezza o umanità in generale dovrebbero portare alla coscienza il loro inconscio, cioè liberarsi dalle forme sociali che impediscono l'emancipazione e avviare un processo di trasformazione di sé. Se è compito del singolo elaborare il proprio inconscio e uscire dai propri *sogni*, parimenti è compito della società (o umanità) eliminare gli ostacoli che generano la *falsa coscienza*. Marx affermava a ragione: «Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero» (Marx, 1844, p. 103). Il pensiero, in questo senso, non è un soliloquio di un Io autarchico e solitario; il pensiero è la società come quella realtà che ha *in nuce* gli elementi e i presupposti per avviare un processo di liberazione che da sempre definiamo *cambiamento sociale*. Questo cambiamento non è opera di un pensiero astratto, di pura *concettualizzazione*, ma il risultato del superamento della *falsa ideologia* (o coscienza) che interessa, come abbiamo visto, il singolo, la società e l'umanità nel suo insieme. Nel ristabilito rapporto dialettico *simmetrico* tra ermeneutica individuale ed ermeneutica sociale, la *pratica linguistica psicoanalitica* – che è al contempo sempre anche una *prassi storica* – svolge quel ruolo fondamentale verso un percorso di auto-emancipazione individuale e collettiva che da Kant⁹, via Freud, giunge fino alla *teoria critica* della Scuola di Francoforte e si materializza nell'*etica del discorso* di Apel (2005b).

Bibliografia

Adorno, T.W. (1962), *Introduzione alla sociologia della musica*, tr. it., Einaudi, Torino 1975

Id. (1964), *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Id. (1966), *Dialettica negativa*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.

⁹ La formula kantiana dell'illuminismo come "uscita dell'uomo dal suo auto-procurato status di minorità", penso vada in questa direzione.

Apel K.-O. (1968), *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 25-59.

Id. (1994), *La dimensione ermeneutica della scienza sociale e il suo fondamento normativo*, tr. it., in Borrelli (a cura di) (1998), pp. 25-65; nuova ristampa in Id. (2004), pp. 79-120.

Id. (1998), *Idee regolative o accadimento di verità? Sul tentativo di Gadamer di rispondere alla domanda intorno alle condizioni di possibilità della comprensione valida*, tr. it., in Id. (2006), pp. 173-201.

Id. (1999), *Husserl, Tarski o Peirce? Per una teoria trascendentalesemiotica del consenso della verità*, tr. it., in Id. (2005b), pp. 243-264.

Id. (2004), *Lezioni di Aachen ed altri scritti*, a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.

Id. (2005a), *Riflessione trascendentalepragmatica: le prospettive centrali di un'attuale trasformazione kantiana*, tr. it., in Id. (2005b), pp. 211-242.

Id. (2005b), *Cambiamento di paradigma - La ricostruzione trascendentale ermeneutica della filosofia moderna*, tr. it. a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.

Id. (2006), *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Apel*, tr. it. a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.

Benasayag, M., Schmit, G. (2003), *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2013.

Bormann C. von (1971), *L'ambiguità dell'esperienza ermeneutica*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp.109-111.

Borrelli, M. (a cura di) (1998), *Teoria sistemica - Ermeneutica fenomenologica - Ermeneutica trascendentale*, Pellegrini, Cosenza.

Id. (1999), *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza 2010^e.

Id. (2004), *La pragmatica trascendentale e la complementarità delle metodologie*, in Apel (2004), pp. 17-38.

Id. (2013), *Il tramonto della paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza.

Id. (2014), *Il pensiero pedagogico*, intervista di F. Caputo, Pellegrini, Cosenza.

Bourget P. (1899), *Oeuvres complètes*, vol. I, Plon-Nourrit, Paris.

Bruner J. (1996), *La cultura dell'educazione. Nuovi orizzonti per la scuola*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2001.

Id. (2015), *L'Ego ha fallito, la psiche è ormai un Io collettivo*, intervista di M. Ammaniti, in *la Repubblica*, 16 aprile 2015.

Dilthey W. (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*, Hofenberg Verlag, Berlin 2013.

Dray, W. H. (1957), *Leggi e spiegazione in storia*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1974.

Freud S. (1898), *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 2.

Id. (1915), *L'inconscio*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 8.

- Id. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 8.
- Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10.
- Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, tr. it., Id. (1967-1980), vol. 9.
- Id. (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 11.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gadamer H.-G. (1948), *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Chronos Verlag, Berlin.
- Id. (1967), *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 71-94.
- Id. (1971), *Replica*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 284-315.
- Galimberti U. (2007), *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano.
- Habermas J. (1968), *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1974.
- Id. (1970), *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 131-167.
- Id. (1971), *Su "Verità e metodo" di H. G. Gadamer*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 60-70.
- Heidegger, M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it., Longanesi, Milano 1976.
- Id. (1929), *Che cos'è metafisica?*, tr. it., in Id. (1967), pp. 59-77.
- Id. (1967), *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano 1987;
- Horkheimer M., Adorno, T.W. (1947), *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Jonas, H. (1968), *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it., il melangolo, Genova 1989.
- Marx K. (1844), *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, tr. it., in Id. (1971).
- Id. (1867), *Il capitale*, vol. 1, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1975.
- Id. (1971), *La questione ebraica*, tr. it., Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., Engels F. (1846), *L'ideologia tedesca*, tr. it., Bompiani, Milano 2011.
- Maus, H., Fürstenberg, F. (a cura di) (1969), *Dialettica e positivismo in sociologia*, tr. it., Einaudi, Torino 1972.
- Mercier, L.-S. (1801), *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*, Moussard, Paris.
- Nietzsche F. (1875-1879), *Epistolario 1875-1879*, tr. it., vol. III, Adelphi, Milano 1995.
- Id. (1883-1885), *Così parlò Zarathustra*, tr. it., Mondadori, Milano 2008.
- Id. (1885-1887), *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. a cura di Sossio Giammetta, Adelphi, Milano 1975.
- Popper, K. R. (1934), *La logica della scoperta scientifica*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.
- Pranchère J.-Y. (2004), *L'Autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph De Maistre*, Droz, Genève.

Ripanti, G. (a cura di) (1979), *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia.

Rorty, R. (1989), *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1990.

Abstract

The psychoanalysis as linguistic practice of individual and collective emancipation from Freud to Apel

The essay discusses the freudian reflection on the unconscious in the double sense of *individual removal* and *social removal*, comparing individual psyche discontent to community discontent and making the former dependent on the latter. The existential crises deals with individual psychology, but this last one is always determined by *cultural psychology*, therefore the critical elaboration of the unconscious must happen at both levels. The psychoanalysis shows that this model corresponds to both the planes of elaboration, i.e. as a linguistic practice for an individual and collective emancipation, and as an individual and self-hermeneutic process for a general social hermeneutics.

Keywords: Individual psychology, cultural psychology, emancipation, community, hermeneutics.

L'Inghilterra e la noia

Una riflessione sulla Brexit e le ragioni del “Leave”

Flavio Michele Ceci

1.

A diversi mesi di distanza dal LEAVE, l'uscita della Gran Bretagna dall'Unione Europea può finalmente essere letta come evento che appartiene ad un orizzonte politico più ampio, che la comprende e ne specifica ulteriormente il senso. Il primo risultato - quello più scontato - è la certezza che non si tratti di un evento isolato: la Brexit è, piuttosto, la manifestazione di una delle tonalità politiche fondamentali del nostro tempo, identitaria e allofobica, che in simultanea con il referendum britannico già si manifestava negli Stati Uniti e in Europa, sotto diverse forme e con diversi gradi di attualità, sotto il nome di Fronte Nazionale, Alternativa per la Germania, e con il “Make America Great Again” di Donald Trump. In secondo luogo, a mesi di distanza, possiamo forse dire di esser stati spettatori di una certa refrattarietà del meccanismo democratico verso assunzioni di responsabilità collettiva, verso le *azioni storiche*, che si manifesta in primo luogo nello sfasamento fra i tempi delle decisioni plebiscitarie, istantanee e quasi violente, ed i tempi di risposta e adattamento delle istituzioni; diversi mesi dopo, spenti buona parte dei riflettori, la Brexit rimane come realtà da portare a compimento in via burocratica e formale, ma ha esaurito gran parte della sua potenza di *discorso*, si è esaurito o ridimensionato il fantasma di grandezza che l'ha - in ultima analisi - generata. Visto che la piena ramificazione delle conseguenze del LEAVE non sarà del tutto chiara per i prossimi anni, è positivo poter riguadagnare una certa freddezza nell'analisi di un evento così storicamente rilevante. Come alcuni osservano¹, da un punto di vista strettamente giuridico l'esito del referendum non è immediatamente vincolante per il parlamento britannico. Per un'uscita effettiva della Gran Bretagna dall'Unione Europea, il percorso di ratifica della decisione popolare dovrà passare dal Parlamento e dall'attivazione dell'articolo 50 del Trattato di Lisbona, cosa che

¹ Ad esempio, l'analisi di Luciano Floridi (Floridi, 2016): «Identity between source, legitimation, and exercise of political power is very dangerous, not because it is necessarily malicious in itself, but because it is a very brittle mechanism with no resilience, unable to recover from any mistake. [...] no politician had the courage to remind the majority-now-raised-to-tyrant that the ultimate decision about Brexit still belonged to the parliament. As I write, it would still be possible to ignore the referendum, which in Britain is not legally binding. But the political class that has de-responsibilised itself by invoking the referendum certainly lacks the courage to re-take responsibility by ignoring it».

con tutta probabilità avverrà a telecamere spente. Eppure è evidente che sul piano storiografico le conseguenze della Brexit sono già pienamente dispiagate, e nessuno ha mancato di farlo notare già dalle prime ore della notte del 23 giugno. Principalmente, è stato uno il sentimento manifestato: la *sorpresa* per il fatto che un nazionalismo - fra i tanti - fosse finalmente riuscito a compiere il suo passaggio all'atto.

2.

La sigla dietro questo nazionalismo “finalmente” attuato è UKIP - nome del partito di Nigel Farage e gioco di parole su “*you keep*”, “mantenere il possesso”. Nella battaglia portata avanti dallo UKIP per conquistare l'uscita della Gran Bretagna dall'Unione Europea ci sono un paio di elementi che - oltre a delineare la sua cifra ideologica - restituiscono bene il quadro della potenza comunicativa di questa campagna referendaria e di tutto il discorso sulla Brexit. Il primo è un appello irruento e molto evocativo alla sovranità nazionale, che a differenza di altri si è dimostrato vincente su un punto in particolare: fare della propria incuranza verso le conseguenze amministrative dell'isolazionismo un punto di orgoglio, liquidando le paure degli elettori più razionali come secondarie, meri calcoli utilitaristici quasi *indecenti* rispetto alla portata storica e spirituale della missione. Il secondo elemento, un po' più cinico, è un grande senso politico della posizione, nel collocarsi fra un'America di nuovo rabbiosa e divisa, anche se raramente portata ad esempio in modo esplicito, e le continue e indecifrabili richieste della macchina burocratica europea.

Di qualsiasi sostanza fosse l'idea originaria di Farage e Johnson, il risultato dei loro sforzi è stato fin troppo ingombrante per poterlo gestire con lo stesso grado di spavalderia riservato alla campagna referendaria. Non occorre nessuna tecnologia particolare per leggere lo sconcerto sul volto di Farage nelle prime dichiarazioni televisive rilasciate il 24 giugno - tra le quali spicca, come capolavoro di miopia politica, la confessione in diretta TV sui famosi 350 milioni di sterline, soldi che lo UKIP aveva promesso di dirottare dalla gestione dell'immigrazione alla sanità pubblica, “sbagliando i calcoli” - oltre ai richiami poco convincenti all'Independence Day e alle fughe scostanti di Johnson. In questo rallentamento della furia identitaria ad urne chiuse possiamo sicuramente riconoscere una fisiologica curvatura della volontà, un rallentamento a risultato raggiunto. Sarebbe però, in un certo senso, riduttivo.

Sarebbe riduttivo focalizzarsi sulla qualità e i moventi individuali dei protagonisti di questa catena di eventi che da una dichiarazione tattica del Premier in parlamento ci ha consegnato un'Europa a 27, senza invece guardare al meccanismo che hanno

messo in moto, e che ha fra i suoi elementi fisiologici esattamente questa rapida dissolvenza del discorso che ha caratterizzato i giorni successivi al referendum britannico. Il fatto è che per quanto la razionalità del bilancio, del calcolo dei costi - benefici, dei vantaggi dell'autonomia legislativa - cioè elementi *stabili, comunicabili* - possano aver inciso sulla formazione del consenso maggioritario, il centro focale del discorso sulla Brexit era decisamente da un'altra parte: «un ritorno alla grandezza, ad un'età dell'oro nazionale e civile, una potenza britannica invocata individuando nell'eurocrazia e nell'immigrazione il suo freno. Nel vocabolario psicoanalitico lacaniano, questo è il ruolo del *fantasma*, la promessa di una "pienezza-a-venire"» (Mendelbaum, 2016. Riprende un punto sollevato in Stavrakakis, Chrysoloras, 2016).

3.

Per identificare meglio il fantasma che ha funzionato da amplificatore del discorso sulla Brexit è il caso di ragionare singolarmente sulle due "alterità" designate come continua e inesauribile fonte di *ostacolo*: l'eurocrazia e l'immigrazione. Si può forse dire che entrambe sono forme di alterità nel senso più vicino possibile all'ambientazione di uno Stato-Nazione westfaliano. Questione di sovranità, quindi, come da prima lezione di diritto costituzionale: il limite *spaziale* della sovranità è il *confine*, il limite *demografico* della sovranità è lo *ius sanguinis*. Ciò che si trova oltre lo spazio del confine e oltre la filiazione diretta è 'altro', alieno. Ma che siano stati principalmente gli immigrati e i burocrati europei ad essere posti sul bersaglio della Brexit, come oggetto del discorso identitario, non è un caso. La paura dell'alterità può manifestarsi in molti altri modi (ed in effetti non sono mancati riferimenti al capitalismo globale, alla mobilità del lavoro, alla delocalizzazione delle attività produttive), ma queste due dimensioni della paura dell'Altro - quella dello sconfinamento dell'apparato statale e quella dell'identità di sangue del popolo che abita il territorio - sono rimaste al centro del discorso sulla Brexit perché sono in realtà fondamentalmente collegate, e lo sono a tal punto da costituire una sola e unica relazione con l'Altro, tendenzialmente impostata su di una fantasia di conservazione. Scrive Balibar:

Essenzialmente il razzismo moderno non è mai semplicemente una *relazione con l'Altro* basata sulla distorsione di una differenza culturale o sociologica; è invece una relazione con l'Altro *mediata dall'intervento dello Stato*. Ancora più precisamente - ed è qui la dimensione fondamentalmente inconscia che necessita di essere concettualizzata - è una *relazione conflittuale con lo Stato che è vissuta in modo distorto e proiettata sulla relazione con l'Altro* (Balibar, 1991; Cfr. Mertz, 1995).

Lo sdoppiamento del bersaglio del discorso sulla Brexit è quindi solo apparente. Si tratta, in realtà, di un'unica relazione – che è quella fra l'individuo e lo Stato – vissuta in modo distorto e proiettata sull'Altro razziale, sull'alterità del sangue, sull'immigrato. Ora, anche a voler ragionare sul discorso della Brexit *a prescindere* dall'oggetto contingente di questa pulsione identitaria, che è *uno solo* – anche se mascherato –, non è che il risultato cambi poi di molto. L'idea di fondo, il motore del discorso sulla Brexit, come di molti degli altri discorsi nazionalistici che stiamo ascoltando in questo momento storico, è di per sé illusoria. E l'idea è questa: che l'*altro* non costituisca problema finché non intacchi una qualche sfera del *proprio*, finché non arrivi a tangere il proprio. In termini di Brexit, l'Europa non costituisce problema finché non legifera al posto del parlamento locale, l'immigrato non costituisce problema finché non vive anch'egli nel luogo dove vivono i miei fratelli di sangue. Ma l'idea che l'altro non disturbi finché non entra a contatto col sé è – già formulata in questi termini – fantasma di una pienezza-a-venire. Se l'idea di Balibar secondo cui è una relazione fundamentalmente inconscia con lo Stato a generare il fantasma di grandezza del discorso identitario è vera, è lecito chiedersi *chi* – nella Gran Bretagna del XXI secolo – *ha una relazione conflittuale con lo Stato?*²

4.

Il fronte pro-Brexit era a dir poco variegato: «patriottismo di destra, nazionalismo populista alimentato dalla paura dell'immigrazione, rabbia disperata delle classi lavoratrici»². In un articolo apparso sul Washington Post del 27 giugno, a firma di Matt O'Brien, si identifica nella classe media britannica la principale categoria di sostenitori della campagna referendaria dello UKIP (O'Brien, 2016). L'argomentazione di O'Brien, semplificando di netto e con grande efficacia rispetto ai tentativi di inquadramento dell'elettorato per area politica di appartenenza, parte da un dato meramente economico-statistico sulla disuguaglianza, o, più precisamente, come si esprime l'autore, sulla “madre di tutte le disuguaglianze”: la classe media dei paesi sviluppati «ha visto rimanere invariato o addirittura diminuire il proprio reddito reale – cioè adeguato all'inflazione – sin dalla caduta del Muro di

² Žižek (2016) «Europe is caught into a vicious cycle, oscillating between the Brussels technocracy unable to drag it out of inertia, and the popular rage against this inertia, a rage appropriated by new more radical Leftist movements but primarily by Rightist populism. The Brexit referendum moved along the lines of this new opposition, which is why there was something terribly wrong with it. Look at the strange bedfellows that found themselves together in the Brexit camp: right-wing “patriots,” populist nationalists fuelled by the fear of immigrants, mixed with desperate working class rage – is such a mixture of patriotic racism with the rage of “ordinary people” not the ideal ground for a new form of Fascism?».

Berlino», dovendo allo stesso tempo competere con i lavoratori delle economie emergenti che entravano nel mercato globale. In altre parole, la globalizzazione non ha creato molti perdenti, ma quelli che ha creato sono tutti concentrati nei paesi che hanno determinato il suo successo. A proposito di questa Britannia “profonda” – come la si è definita dopo il voto, ma che tanto “profonda” non è più –, cioè almeno una parte consistente di quel 52% che ha votato per il LEAVE, usando una coppia concettuale classica rielaborata da Sergio Benvenuto proprio a proposito della Brexit, si può parlare, mantenendo il dato economico ed ampliandone la portata, di una nuova polarizzazione del campo politico, diviso fra Hestia ed Hermes, fra la conservazione domestica e una sorta di cosmopolitismo colto, borghese. Scrive Benvenuto:

Hestia vergine – divenuta poi la Vesta romana – era il centro della casa e della città, il focolare immobile avvitato alla terra, ciò che persiste e non muta. Hermes, l’angelo – divenuto poi il Mercurio romano – era il principio del movimento, del cambiamento, dell’alienazione, del viaggio, dell’andare verso l’altro. Per i Greci, saggiamente, le due divinità erano complementari, mentre nelle nostre società appaiono in radicale opposizione (Benvenuto, 2016).

Da una parte quindi il partito del LEAVE, “hestiaco”, legato alla tradizione e al territorio, segnato da un’identità tanto rigida quanto fragile al contatto con l’altro. Dall’altra parte, la schiera di chi ha votato STAY, “hermetica”, fatta di persone con un’istruzione più elevata e relazioni personali più estese nello spazio, più diversificate. Il concetto è chiaro, e le due immagini mitologiche funzionano perfettamente come fotografie di una contrapposizione. Ma forse c’è un’ulteriore piega da esplorare in questa dicotomia fra casa e cosmo, che lo stesso Benvenuto segnala e che le statistiche sul voto sembrano confermare: se ad essere evidente è la differenza fra questi due figure *nel tempo* – con i primi, i “perdenti”, che vivono la storia della globalizzazione in modo fondamentalmente anemico, non partecipi dei suoi benefici, fino alla riscossa immaginaria del nazionalismo – è meno evidente che fra Hestia ed Hermes c’è anche una separazione geografica, *spaziale* appunto, che partecipa della loro differenza ad un livello altamente simbolico. Non solo la fisiologica degradazione degli oggetti e dei luoghi che circondano chi vive *lontano dal centro* – fisiologica nella misura in cui la globalizzazione tende, per sua natura, a livellare al ribasso i luoghi dell’occidente affinché l’allocazione delle risorse in un luogo o nell’altro sia finalmente *indifferente* – ma allo stesso tempo un altro moto – centripeto, questa volta – che attrae verso le città, centrali e magnifiche, ciò che resta dell’azione, delle qualità individuali e della potenza, consegnando la periferia ad una immobilità intensa, proprio perché incastrata sotto questo altrove promettente, urbano, grande e centrale. La Gran Bretagna “profonda” quindi, se questa espressione ha un senso, è quella fuori dalla città-cattedrale, sempre coperta di eventi. È *spaziale* quindi, tanto

quanto culturale, la differenza tra una vita domestica, “hestiaca” e una vita “hermetica”, cosmopolita. È il luogo a donare una diversa qualità alla *noia* dei suoi abitanti, ed è la periferia – questa volta – ad aver assestato un colpo al centro; simbolo – ma anche qualcosa in più, vero e proprio luogo essenziale – della omogeneità e dell’universalità promessa dal capitalismo globale.

5.

In una circostanza simile è facile – tanto quanto assurdo e fuorviante – mettere in discussione il fondamento stesso della procedura democratica e del suffragio universale. Le statistiche sulla demografia del voto si sono soffermate in modo quasi perverso sulla divisione per istruzione ed età dei votanti, come se questo implicasse una qualche faglia nella percezione reale del problema. La realtà è più sfumata di così, ed un qualche principio di efficacia democratica, sebbene molto astratto, può ancora rinvenirsi tornando all’inizio di questa lunga scalata verso l’indipendenza nazionale.

A lot of people may be inclined to see the Leave vote as irrational. It's quite a bit more complicated than that. Cameron sat at the EU negotiating table and he aimed to make a certain kind of deal. That deal was unsatisfying for the UK, despite Cameron's claims that it should have been otherwise. Then he asked the people for a vote. This gave the voting population the chance to negotiate with the EU on Cameron's behalf. Voting either way would send a very important signal that everyone in Europe would hear (Hills, 2016).

Quello che è vero è che il discorso sulla Brexit, con il suo enorme carico di riscatto sociale, amplificato dalla promessa di una “pienezza-a-venire”, ha generato una situazione in cui un paradigma di governo principalmente costituito da contenuti tecnici e amministrativi viene revocato in causa tramite un discorso ideologico, il che, paradossalmente, ha comunque l’effetto principale di smascherare il contenuto ideologico di processi apparentemente neutrali. La sensazione che rimane è che il quesito referendario sull’uscita della Gran Bretagna dall’Unione Europea poteva tranquillamente essere formulato in termini completamente generici («Is life too complicated? YES / NO») per quant’era dirompente la forza del discorso a monte. Comunque la si pensi, non è facile accogliere la Brexit con un sentimento univoco. D’altronde, è pur sempre un passo indietro.

Bibliografia

Balibar, E. (1991), *Es Gibt keinen Staat in Europa: Racism and Politics in Europe Today*, in *New left review*, I/186, marzo-aprile, <https://newleftreview.org/I/186/etienne-balibar-es-gibt-keinen-staat-in-europa-racism-and-politics-in-europe-today>.

Benvenuto, S. (2016), *Brexit. Il focolare dei poveri*, in *Doppiozero*, <http://www.doppiozero.com/materiali/brexit-il-focolare-dei-poveri>.

Floridi, L. (2016), *Technology and Democracy: Three Lessons from Brexit*, Springer, Dordrecht.

Hills, T. (2016), *The Psychology of Brexit*, in *Psychology today*, <https://www.psychologytoday.com/blog/statistical-life/201606/the-psychology-brexit>

Mendelbaum, M. (2016), *The Brexit fantasy*, in *E-international relations*, <http://www.e-ir.info/2016/06/28/the-brexit-fantasy/>

Mertz, D. (1995), *The Racial Other in Nationalist Subjectivations: A Lacanian Analysis*, in *Rethinking Marxism*, vol. 8 n. 2, pp. 77-88.

O'Brien, M. (2016), *The World Losers are Revolting, and Brexit is only the Beginning*, in *The Washington Post*, <https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/06/27/the-losers-have-revolted-and-brexit-is-only-the-beginning/>.

Stavrakakis, Y., Chrysoloras, N. (2006), *(I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism*, in *Psychoanalysis, Culture & Society*, vol. 11, p. 144-163.

Žižek, S. (2016), *Could Brexit Breathe New Life into Left-Wing Politics?*, in *Newsweek*, <http://europe.newsweek.com/brexit-eu-referendum-left-wing-politics-europe-zizek-474322?rm=eu>

Abstract

England and boredom. A reflection on Brexit and the reasons for “Leave”

A few months after Brexit's outcome, this article aims to convey pieces of the public debate upon the referendum into a short essay that could give account of both the reason and the mechanism of the vote. The political unconscious, here, stands as the fantasy-driven nationalist discourse which raised in the months preceding the vote and quickly vanished afterwards. This fantasy acted as a promise of a “fullness-to-come” which structured the whole Brexit's discourse, unifying the two main objects of political denial: european bureaucracy and immigration.

Keywords: Brexit, Nationalism, Democracy, Lacanian Left, Fantasy

Jacques Lacan o della duplicità della legge.

Fabio Ciaramelli

Il patibolo e la Legge.

Le pagine che seguono discutono il tema della duplicità della legge in rapporto al desiderio psichico così come esso emerge dai riferimenti lacaniani ad Antigone. Se è certamente vero che tutto il discorso di Lacan espressamente dedicato al dramma sofocleo - leggibile nella trascrizione d'uno dei suoi seminari più famosi, intitolato *L'etica della psicoanalisi*, da lui tenuto nel 1959-1960, ma pubblicato nell'edizione curata da Jacques-Alain Miller solo nel 1986¹ - insiste sull'implicazione contrastante ma ineludibile tra la singolarità del desiderio e la funzione strutturante della legge, è altrettanto vero che questa legge innanzitutto opera nell'ordine collettivo di ciò che gli antropologi chiamano "cultura", al cui interno essa ha tuttavia un valore primordiale in quanto ne costituisce la dimensione inaugurale e fondante. Perciò il rapporto tra desiderio e legge diventa al tempo stesso il rimando - a seconda dei casi, più o meno drammatico, ma sempre imprescindibile - della psiche come istanza radicale di singolarità alla legge come sua necessaria socializzazione.

Ma qual è lo statuto di questa legge con la quale il desiderio inevitabilmente «s'annoda»?² Nel contesto del commento lacaniano all'*Antigone*³, balza agli occhi la centralità della legge. Ma il testo nel quale si riscontra il dato d'una sua vera e propria duplicità è *Kant con Sade*, datato settembre 1962 (Lacan, 1962, pp. 764-791; sulle implicazioni filosofiche al centro del presente testo si vedano l'acuto volumetto di Baas, 1992, e il più breve ma altrettanto denso contributo di Bernet, 1994), in cui il

¹ Il commento all'*Antigone* di Sofocle ne occupa quattro sedute, che costituiscono la penultima sezione dell'opera, intitolata *L'essenza della tragedia: Un commento all'Antigone di Sofocle* (cfr. Lacan, 1959-1960, pp. 285-334). Su queste pagine lacaniane c'è una ricca letteratura critica. Oltre al recente volume di Freeland, 2013, utile soprattutto perché ricostruisce i presupposti teorici del seminario sull'etica, vanno subito segnalati in lingua italiana almeno i seguenti lavori, che danno particolare rilievo alle implicazioni filosofiche del commento lacaniano alla tragedia: Lucchetti, 2001, e Moroncini, Petrillo, 2007, - di cui si leggerà in modo particolare il capitolo, steso da Moroncini, *Antigone e l'essenza della tragedia*, (ivi, pp. 207-235). È da vedere anche Moroncini, 1982, nella cui riedizione (2004) è incluso un Post-scriptum, intitolato *Il legame della divisione*, pp. 139-180, che contiene molti utili riferimenti all'interpretazione lacaniana della tragedia.

² *Se noue*. È il termine che usa Lacan negli *Scritti*. Contri traduce "si lega" (cfr. Lacan, 1966, pp. 789-790).

³ Che, per ragioni di spazio, in questa sede lascerò sullo sfondo e che invece discuto più dettagliatamente, sempre però solo in riferimento al rapporto tra legge e desiderio, in Ciaramelli, 2016b.

grande psicoanalista francese propone la sua originale e per certi versi sorprendente lettura della *Filosofia nel boudoir* di Sade come "verità" della *Critica della ragion pratica* di Kant⁴. Ebbene, in questo ricchissimo scritto, dopo aver citato il noto apologo kantiano del patibolo (secondo cui il lussurioso preferirebbe, almeno secondo Kant, rinunciare al proprio desiderio trasgressivo, anziché esaudirlo a costo d'esser subito dopo appeso alla forca⁵), Lacan evoca per due volte la "Legge" (scritta con la maiuscola) e subito dopo nomina Antigone. Leggiamo:

Ma potrebbe accadere che un partigiano della passione, che fosse abbastanza cieco da farne un punto d'onore, facesse problema a Kant, costringendolo a constatare che nessuna occasione più sicuramente fa precipitare certi individui verso il loro scopo, del vedere quest'ultimo esposto alla sfida o al disprezzo del patibolo. Giacché il patibolo non è la Legge, né può esser da essa veicolato. Furgone è solo di polizia, e questa può ben essere lo Stato, come si dice dalla parte di Hegel. Ma la Legge è un'altra cosa, come si sa da Antigone in poi (Lacan, 1962, p. 782)⁶.

A differenza della Legge con la maiuscola, il cui senso è per ora determinato solo per via negativa, il patibolo corrisponde alla legge con la minuscola, esplicitamente chiamata in causa poche righe dopo. E' infatti la legge con la minuscola che, nella sua funzione repressiva, regola ciò che Hegel chiamava il «sistema dei bisogni» (cfr. Hegel, 1820, pp. 159-169), e lo regola attraverso l'intervento della polizia (cfr. *ivi*, pp. 183-190) che garantisce la sicurezza sociale, cioè la libertà di ciascuno di soddisfare i propri interessi senza ledere i diritti altrui. In tal modo, la legge con la minuscola, all'interno della *bürgerliche Gesellschaft* (letteralmente la "società borghese", ma si sa che Hegel pensava la "società civile" sul suo modello) svolge la

⁴ «La *filosofia nel boudoir* viene otto anni dopo la *Critica della ragion pratica*. Se, dopo aver visto che le si accorda, dimostreremo che la completa, diremo che offre la verità della *Critica*» (Lacan, 1962, p. 765). Sull'interpretazione lacaniana di Sade come "attuazione rovesciata" del kantismo, cfr. Moretti, 2008, pp. 44 sgg.

⁵ Vale la pena riportare il passo di Kant citato da Lacan: «Supponete che qualcuno pretendesse che la sua inclinazione libidinosa sarebbe per lui irresistibile, qualora gli si presentassero l'oggetto amato e l'occasione relativa, e di chiedergli se non reprimerebbe la propria inclinazione, se, davanti alla casa dove si trovasse tale occasione, fosse installata una forca dove impiccarlo subito dopo che avesse soddisfatto il suo appetito; non è difficile indovinare che cosa risponderrebbe» (Kant, 1788, pp. 161-163).

⁶ La dicotomia empirico/trascendentale d'origine kantiana è ovviamente la prima a venir in mente al lettore che - nella sua ansia di sistematizzare un pensiero refrattario alla sistematizzazione, eppure estremamente coerente, come quello di Lacan - voglia comprendere la duplicità lacaniana della legge (e del desiderio che vi corrisponde). Ma si dà il caso che in questo saggio, pur infarcito di riferimenti a Kant, il ricorso al trascendentale brilla per la sua assenza. Perciò, per cogliere la specificità dell'intenzione lacaniana, credo preferibile provarsi a entrare nella logica del testo sposandone le scelte terminologiche e concettuali.

necessaria funzione di regolazione sociale dei desideri individuali attraverso la repressione delle trasgressioni che minacciano l'ordine costituito. Lacan continua:

Col suo apologo d'altronde, Kant non dice il contrario: il patibolo interviene solo perché egli possa appendervi, col soggetto, il suo amore per la vita. Orbene, è a questo che, nella massima: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*, il desiderio può passare in un essere morale, e appunto perché è morale, passare al rango d'imperativo categorico, per poco che sia spalle al muro. Dove appunto in questo caso si trova spinto. Il desiderio, ciò che si chiama il desiderio basta a far sì che la vita non abbia senso se si fa un vile [*n'ait pas de sens à faire un lâche*]. E quando la legge è veramente lì, il desiderio non tiene, ma per la ragione che la legge e il desiderio rimosso sono una sola cosa [*une seule et même chose*], il che è anche ciò che Freud ha scoperto (Lacan, 1962, p. 782)⁷.

Dura lex sed lex. Nella durezza della legge morale kantiana che reprime i desideri trasgressivi e che, in quanto Super-io, costituisce il nucleo della “coscienza morale che agisce nell'Io”, Freud aveva visto una forza crudele e inesorabile: «L'imperativo categorico di Kant si rivela così il diretto erede del complesso edipico» (Freud, 1924, p. 13). Il riferimento freudiano al complesso edipico allude all'origine della socializzazione. Ed è esattamente a questa dimensione originaria o primordiale che appartiene la Legge con la maiuscola, che può guadagnarsi soltanto una «obbedienza posteriore [o differita, ritardata: *nachträglich Gehorsam*]» (Freud, 1913, p. 147), dal momento che in questo caso la Legge non precede ma segue la sua trasgressione. A una simile complicazione originaria della temporalità, che rende impossibile la linearità della diacronia, Lacan è particolarmente sensibile, come si evince dagli *Scritti*: «Il *nachträglich* (ricordiamo che siamo stati i primi a estrarlo dal testo di Freud), il *nachträglich* o *après-coup*, il dipoi secondo cui il trauma si implica nel sintomo, mostra una struttura temporale di ordine più elevato» (Lacan, 1964a, p. 842). E' qui in gioco una retroazione dell'efficacia che vale in modo eminente nel caso dell'istituzione socio-culturale, al cui interno ha luogo, per un “essere morale”, la transizione possibile dalla Legge con la maiuscola all'imperativo categorico e alla morale super-egoica (che in Lacan corrispondono alla legge con la minuscola). Perciò Freud può dire che l'imperativo categorico è “il diretto erede del complesso edipico”: cioè che discende dalla Legge che inaugura la socializzazione della psiche, senza però identificarsi con essa. Ciò che Lacan chiama la legge (con la minuscola) si limita attraverso la vigile guardia del Super-io alla repressione dei desideri rivolti agli oggetti

⁷ Avendo leggermente modificato la traduzione italiana del capoverso contenente la citazione latina, tratta com'è noto da Giovenale, è il caso di riportare qui di seguito l'originale lacaniano: «Or c'est à quoi le désir peut dans la maxime: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*, passer chez un être moral, et justement de ce qu'il est moral, passer au rang d'impératif catégorique, pour peu qu'il soit au pied du mur. Ce qui est justement où on le pousse ici» (Lacan, 1966, *Écrits*, p. 782).

proibiti, interdicendone l'appagamento con la minaccia della punizione. In tal modo, il patibolo come deterrente, quindi la paura del patibolo, allontana dal soggetto gli oggetti del desiderio di cui è vietato soddisfarsi. Il riferimento lacaniano alla polizia nel passo citato allude alla funzione deterrente della legge con la minuscola, che perciò - come si legge nello stesso luogo - viene a coincidere con la rimozione dei desideri trasgressivi.

L'intervento del significante e la perdita del radicamento ontologico.

Anche la Legge con la maiuscola articola un severo e intransigente interdetto. Nel seminario sull'etica della psicoanalisi, attraverso un riferimento incrociato a Freud e a Lévi-Strauss, Lacan chiarisce che la Legge fondamentale è quella che interdice l'incesto, il quale dal canto suo costituisce il desiderio essenziale (cfr. Lacan, 1959-1960, pp. 78-79). La durezza di questa interdizione, in quanto principio della Legge primordiale di cui tutte le altre prescrizioni morali sono solo le conseguenze, non si rivolge a questa o quella classe di oggetti del desiderio, bensì alla pretesa più radicale di quest'ultimo, che aspira al suo appagamento immediato. Il contributo di Lévi-Strauss, precisa Lacan, consiste nel confermare «il carattere primordiale della Legge come tale, vale a dire l'introduzione del significante e della sua combinatoria nella natura umana» (*ivi*, p. 79). E' qui in gioco ancora una volta la proibizione dell'incesto, cioè la pretesa più radicale del desiderio come “desiderio per la madre”. Quest'ultimo è il contenuto del divieto più universale non certo per ragioni biologiche (Lévi-Strauss, dice Lacan, «fa piazza pulita delle spiegazioni che si basano sulla pretesa pericolosità di incroci troppo stretti»; *ibidem*), ma per ragioni simboliche: «Il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine, il termine, l'abolizione di tutto l'universo della domanda, che è quello che struttura più profondamente l'inconscio dell'uomo» (*ivi*, p. 80).

Ciò che qui Lacan chiama “universo della domanda” è decisivo perché attesta l'incompletezza costitutiva dell'essere umano che struttura l'inconscio ed emerge dalla rimozione originaria dell'immediatezza. C'è un nesso stringente fra l'“universo della domanda” alla base dell'inconscio umano e l'originarietà della Legge: questo nesso, che mette fuori gioco la pretesa fondamentale della tradizione metafisica, perché rende impossibile all'essere umano un contatto diretto con la presunta pienezza originaria dell'essere, «non è altro che il taglio [coupure] che la presenza del linguaggio instaura nella vita dell'uomo» (*ivi*, p. 326). Questo taglio, questa divisione radicale e non più superabile, dovuta - secondo un passo già citato - «all'intervento del significante e della sua combinatoria nella natura umana» (*ivi*, p. 79), comporta strutturalmente la mancata corrispondenza tra significante e significato e quindi la perdita del radicamento ontologico del desiderio, l'implausibilità della sua

declinazione nostalgico-regressiva (che in fin dei conti potrebbe solo proporsi un ritorno a radici inesistenti)⁸.

Che l'essere umano sia fundamentalmente un essere di linguaggio (un "parlessere", come dirà poi Lacan; cfr. Soler, 2008), non è una delle sue caratteristiche occasionali, ma la sua determinazione decisiva. Abitare lo spazio del linguaggio vuol dire per il soggetto aver originariamente perduto il rapporto immediato e diretto con l'essere extrasoggettivo, avendo da sempre subito l'azione di questo taglio, che lo allontana e separa definitivamente dalla presenza piena del reale, al cui interno, secondo la metafisica classica, gli sarebbe stato possibile il possesso immediato del senso dell'essere nella sua idealità. Abitare lo spazio del linguaggio significa perciò poter accedere all'essere solo ed esclusivamente attraverso la mediazione dei segni linguistici.

Che la lingua sia un sistema di segni era stato già detto da Saussure, fondatore della linguistica moderna. Ma il segno linguistico, nell'algoritmo saussuriano, era caratterizzato da un rimando costitutivo e necessario dal significante al significato, attraverso cui alla dimensione materiale del significante doveva corrispondere sempre un significato, cioè un contenuto ideale determinato e identificabile concettualmente. In conseguenza di ciò, il senso, attraverso la transizione dal significante materiale al significato mentale, poteva nonostante tutto mantenere una sua idealità intelligibile, in stretta continuità rispetto alla tradizione ontologica della metafisica occidentale.

Per Lacan, invece, il senso non nasce se non dal rapporto tra i significanti, dal momento che oltre la sfera dei significanti non c'è alcun significato puro come loro origine ideale, che secondo le aspirazioni della metafisica classica avrebbe dovuto lasciarsi afferrare in maniera immediata e diretta, e quindi intuitiva, dal soggetto desiderante. Ciò che prende il posto della presenza piena dell'essere, non più intuibile nella sua idealità pura, è l'ordine simbolico, costituito dal rimando incessante dei significanti ad altri significanti, in una catena o deriva senza termine. Non c'è, dunque, alcuna transizione necessaria dall'ordine superficiale e derivato dei significanti a quello, che la metafisica presumeva ontologicamente più profondo e più originario, del significato in sé. Il senso circola all'interno della catena dei significanti, senza poter postulare al di là di essi e come loro principio e fondamento l'esistenza

⁸ Come è stato mostrato da Jacques Derrida nei suoi primi lavori a proposito dell'intuizionismo husserliano, l'ordine derivato del rimando simbolico non è preceduto da nessuna evidenza originariamente donatrice e non sarà mai oltrepassato dalla presentazione una volta per tutte completa della "cosa stessa". L'ordine tortuoso e sinuoso del simbolico è dunque originario e definitivo. Dal momento che l'origine manca a sé stessa, la nostalgia dell'origine come pienezza perduta ma promessa manca d'ogni fondamento (cfr. Ciaramelli, 1998).

ideale del significato puro. Quest'ultimo non ha alcuna sostanza intelligibile, ma "scivola" sempre sotto il significante⁹.

Il mancato accesso diretto alla realtà extrasoggettiva, come conseguenza dell'intervento del significante, provoca la *refente* del soggetto, la sua spaccatura o scissione, e quest'ultima è la premessa della Legge, che non avrebbe alcun senso se soggetto ed essere si sovrapponevano senza residui. Perciò per Lacan, la «bipolarità per cui s'instaura la Legge morale [*la bipolarità dont s'instaure la Loi morale*]» non è altro «che quella scissione [*refente*] del soggetto che si opera per ogni intervento del significante: la scissione del soggetto dell'enunciazione dal soggetto dell'enunciato» (Lacan, 1962, p. 770). In altri termini, l'intervento del significante - l'accesso all'ordine simbolico - produce uno scarto incolmabile che rende impossibile la piena coincidenza del soggetto con l'essere (e, dunque, innanzitutto con sé stesso). Commenta Bernet:

Parlando e parlando di sé stesso, il soggetto della parola si ritrova solo parzialmente in ciò che dice. Ciò che dice, anche ciò che dice di sé stesso, ha un senso che lo oltrepassa. In quanto soggetto dell'enunciato, esso è preso nell'universo dei significanti che ha le sue regole specifiche [...] Il modo in cui è esso stesso significato da un significante è sempre tributario del modo in cui questo significante rimanda ad altri significanti. Non c'è nessun significante suscettibile di rimandare direttamente ed esclusivamente a questo soggetto, e perciò il soggetto dell'enunciato non coincide mai con il soggetto dell'enunciazione (Bernet, 1994, p. 33).

In tal modo, l'ordine simbolico introduce al gioco dei significanti, svincolandoli dalla subordinazione ontologica alla (presunta) stabilità e trasparenza ideale del significato puro. Il senso emerge solo dall'intervento del significante che rende impossibile l'accesso diretto alla presunta presenza piena del reale. Ma è proprio una simile impossibilità che costituisce il pungolo fondamentale del desiderio, il quale, pur senza poter attingere il proprio appagamento immediato, non cessa d'inseguirlo, con ciò, di fatto, prendendo di mira il proprio annientamento, come accade nel caso di Antigone, «vittima così terribilmente volontaria», che «ci fa vedere il punto di mira [*le point de visée*] che definisce il desiderio» (Lacan, 1959-1960, p. 290).

A differenza del "desiderio puro", incarnato da Antigone come il «puro e semplice desiderio di morte come tale» (*ivi*, p. 329), il desiderio corrente che potremmo definire normalizzato può essere soddisfatto rapportandosi alla "catena significante",

⁹ Cfr. Lembo, 2013, p. 67 che riporta questo passo di Lacan: «Si può dire che è nella catena significante che il senso insiste, ma che nessuno degli elementi della catena consiste nella significazione di cui è capace in quello stesso momento. Si impone dunque la nozione di uno scivolamento incessante del significato sotto il significante» (Lacan, 1957, p. 497).

cioè all'insieme concatenato degli oggetti d'esperienza che si offrono alla rappresentazione e al commercio quotidiani. A disciplinare questo tipo di desiderio interviene la legge con la minuscola, che, con la serie delle sue proibizioni, allontana dallo spazio dell'esperienza possibile, cioè lecita, alcune forme di soddisfacimento, e perciò coincide col desiderio rimosso.

Inafferrabilità dell'oggetto e scissione del soggetto.

L'eccesso originario del desiderio puro mira a ciò che precede e rende *possibili* gli oggetti della catena significante, ma che a sua volta è reso strutturalmente *impossibile* dalla «mancanza per cui il desiderio si istituisce [*le manque dont s'institue le désir*]» (Lacan, 1964a, p. 853). Qui l'oggetto del desiderio «vacilla in modo complementare al soggetto. Ecco perché è altrettanto inafferrabile quanto secondo Kant l'oggetto della Legge» (Lacan, 1962, p. 781). E Lacan aggiunge: «Spunta allora il sospetto imposto da questo accostamento: la legge morale non rappresenta forse il desiderio nel caso in cui non è più il soggetto, ma l'oggetto a venir meno?» (*ibidem*).

Qui i piani del discorso s'intersecano ed è necessario fare molta attenzione per districarne i fili. Il venir meno dell'oggetto e il venir meno (o la *refente*) del soggetto sono sicuramente complementari, ma presi separatamente hanno effetti diversi, perciò vanno disgiunti. Allorché s'analizza esclusivamente il venir meno dell'oggetto, come accade in Kant, il soggetto incontra la legge con la minuscola. Allorché invece, attraverso "l'intervento del significante" – che, come s'è visto, provoca la scissione del soggetto – non ci si limita al venir meno dell'oggetto fenomenico, solo allora emerge la relazione del soggetto alla Legge. Nel primo caso, analizzato da Kant, l'oggetto viene meno, ma il soggetto resiste integro; nel secondo caso, al centro della riflessione di Lacan, vengono meno entrambi, quindi al venir meno dell'oggetto s'aggiunge la scissione del soggetto.

Già all'inizio di *Kant con Sade*, Lacan aveva accennato al "rimpianto" espresso da Kant per il fatto che "nessuna intuizione offra all'esperienza della legge morale un oggetto fenomenico". E, aggiungeva Lacan, «lungo tutta la Critica quell'oggetto viene meno» (*ivi*, p. 767)¹⁰. Al venir meno dell'oggetto dell'esperienza morale, impossibile da determinare attraverso l'intuizione sensibile, corrispondeva la legge con la minuscola. Al riguardo, infatti, Lacan non mancava di segnalare «il paradosso per cui il soggetto incontra una legge proprio nel momento in cui non ha più davanti a sé alcun oggetto» (*ivi*, p. 766).

¹⁰ (Cfr. Lacan, 1966, *Écrits*, p. 768: «On retrouve ce qui fonde Kant à exprimer le regret qu'à l'expérience de la loi morale, nulle intuition n'offre d'objet phénoménal. Nous conviendrons que tout au long de la *Critique* cet objet se dérobe»).

Nonostante il “rimpianto”, spia d’una superstite nostalgia metafisica, si tratta d’un conseguimento importante del kantismo. Infatti, se anche in sede pratica, cioè sul piano dell’azione, la presenza piena dell’oggetto fenomenico si potesse consegnare allo sguardo diretto dell’intuizione, il soggetto agente sarebbe sottomesso allo stesso concatenamento fenomenico che sul piano della conoscenza determina i suoi oggetti (*ivi*, p. 765). Con ciò risulterebbe abolita la differenza tra la conoscenza (necessariamente determinata dal darsi del suo oggetto) e l’azione autonoma, cioè capace di dare a sé stessa delle massime universalizzabili. In altri termini, se esistesse anche sul piano dell’agire l’accesso diretto all’oggetto in grado di orientarlo necessariamente, come accade nel caso dell’intuizione, allora verrebbe meno l’autonomia della ragione pratica.

L’impossibilità di un’intuizione diretta dell’oggetto etico, che per la tradizione filosofica è il bene in sé, rende quest’ultimo irriducibile alla verità conoscitiva, e perciò apre lo spazio dell’etica come ininterrotta ricerca non più del bene assoluto ma dell’autonomia razionale. La legge morale per Kant non è sostenuta da nessuno sguardo intuitivo o speculativo capace di coglierne il fondamento, ma deve essa stessa produrre la possibilità originaria del bene, che il soggetto non saprà mai d’aver indubitabilmente raggiunto (come Kant afferma nel saggio sul male radicale).

Nonostante ciò, tuttavia, la legge morale kantiana, che corrisponde al venir meno dell’oggetto fenomenico, coincide soltanto col desiderio rimosso e si lascia sfuggire il “desiderio puro”, cui corrisponde la Legge con la maiuscola. Alla luce di questa precisazione sembra doversi leggere l’avvertenza lacaniana: «Torniamo a dire che desiderio non è soggetto, non essendo indicabile in alcun dove un significante della domanda quale che sia, perché non è articolabile in essa benché vi sia articolato» (*ivi*, p. 773).

La *demande* che costituisce il soggetto, la sua richiesta fondamentale, ciò che il soggetto chiede non per sapere ma per ottenere, sfugge alla catena significante. Il luogo in cui desiderio e soggetto coincidono non è dunque nel loro rapporto all’oggetto fenomenico che “lungo tutta la [seconda] *Critica* viene meno” ma di fronte a ciò che eccede la catena significante e che fa venir meno il soggetto stesso, cioè che ne provoca la scissione. La Legge con la maiuscola, dice Lacan, non ha altro principio, e perciò si situa in rapporto a ciò che eccede ogni oggetto del desiderio. Questo eccesso inoggettivabile – sprovvisto cioè d’un significante reperibile entro l’ordine simbolico – si dimostrerà *articolato* al soggetto/desiderio che ne procede ma al tempo stesso *non articolabile* da quest’ultimo che non potrà mai afferrarlo, possederlo, intuirlo o goderne.

La Cosa del desiderio e la Legge.

Riferendosi al termine cui il giovane Freud era occasionalmente ricorso in un testo del 1895 (il *Progetto di una psicologia*, rimasto a lungo inedito e pubblicato postumo; cfr. Freud, 1895, in particolare p. 235), e raccogliendo altresì qualche suggestione kantiana (la demarcazione tra fenomeno e “cosa in sé”) e heideggeriana (la differenza tra l'ontico e l'ontologico, tra la reificabilità delle “cose che sono” e la trascendenza del loro essere), Lacan sostiene che l'interfaccia inoggettivabile e inafferrabile del desiderio coincidente nella sua radicalità col soggetto sia “*das Ding*”, la Cosa (cfr. Lacan, 1959-1960, pp. 51-83; Moroncini, Petrillo, 2007, pp. 79-117).

Das Ding non è per Lacan un oggetto desiderato, non ha un contenuto determinabile. Ciò a cui la Cosa si riferisce non è mai stato rappresentato, non ha potuto aver accesso allo spazio psichico, e perciò essa, dice Lacan, è «il fuori significato [*le hors-signifié*]» (Lacan, 1959-1960, p. 64). Non appartiene allo spazio del simbolico, inaugurato dal linguaggio, ma a quello del “reale”.

Se il rapporto tra il soggetto e gli oggetti d'esperienza si svolge sul piano della coscienza, viceversa si situa sul piano dell'inconscio la tensione o l'aspirazione del desiderio originario che prende di mira la dimensione inoggettivabile, in quanto non meramente ontica ma squisitamente ontologica, di *das Ding* (che, come in Kant, resta “in sé”, e quindi non diventa mai fenomeno).

Lacan fa inoltre riferimento al saggio di Heidegger su “La cosa” (Lacan, 1959-1960, pp. 142-143; Heidegger, 1954, pp. 109-124), secondo cui, ad una cosa come una brocca, è essenziale il vuoto intorno a cui è costruita affinché possa contenere acqua, vino o altra bevanda; ed è appunto l'idea di quel vuoto che nel processo di fabbricazione guida il vasaio, anche se quest'ultimo produce la brocca, cioè un oggetto determinato, e non il vuoto. Lacan paragona la Cosa del desiderio al vuoto all'interno della brocca, che certo le appartiene, senza però essere un qualcosa di oggettivo che il vasaio abbia potuto toccare o maneggiare; eppure senza prenderlo di mira proprio nella sua inoggettivabilità, il vasaio non avrebbe potuto fabbricare la brocca (cfr. Bernet, 1994, pp. 34-35). Analogamente, la Cosa non preesiste al desiderio anche se ne costituisce l'interfaccia, verso cui esso si rivolge senza poterla mai afferrare e possedere - cioè senza poterne godere. Anche in questo caso, dunque, vale la dialettica “articolato/ma non-articolabile”.

Perciò per Lacan il desiderio, inteso come volontà di godimento, «così facendo parte battuto, promesso all'impotenza» (Lacan, 1962, p. 773). Questo fallimento del desiderio è dovuto alla sua subordinazione al piacere «la cui legge è di farlo sempre interrompere nella sua mira» (*ibidem*). Qui la funzione repressiva della legge con la minuscola è complice d'una frustrazione del desiderio, mentre la Legge che interdice al desiderio il suo appagamento immediato, rendendogli la Cosa non-articolabile, è anche quella da cui esso procede (e quindi a cui è articolato), tanto che è proprio

essa che lo spinge a divampare, come Lacan sostiene secondo l'insegnamento di san Paolo (cfr. San Paolo, 7,7 sgg, su cui Lacan si sofferma nel seminario VII; cfr. Lacan, 1959-1960, p. 98-99).

Ciò conferma che quando vien meno l'oggetto del desiderio, emerge la legge con la minuscola, mentre la Legge con la maiuscola, la Legge primordiale e inaugurale, che corrisponde al "desiderio essenziale" in cui la psicoanalisi riconosce «la verità del soggetto» (Lacan, 1962, p. 785), emerge solo dal venir meno di quest'ultimo, dalla sua *refente*. «La Legge morale non ha altro principio» (*ivi*, p. 770), asserisce Lacan.

Questa figura della Legge articolata al desiderio puro - irriducibile dunque alla forca o al patibolo, cioè alla legge coincidente col desiderio rimosso - è quella con cui si confronta Antigone. Sade invece s'arresta «nel punto in cui il desiderio s'annoda [*se noue*] alla legge. Se in lui qualcosa s'è lasciato tenere legato alla legge [*s'est laissé retenir à la loi*], per trovarvi l'occasione di cui parla san Paolo di essere smisuratamente peccatore, chi potrebbe scagliargli la prima pietra?» (*ivi*, p. 790).

Senza legge non c'è peccato e quindi non c'è neanche desiderio. E solo attraverso la legge (con la minuscola) il desiderio trasgressivo può venire rimosso. Invece la Legge primordiale, che enuncia l'impossibilità dell'accesso alla pienezza ontologica - dice Lacan nel passo già citato in cui nomina Antigone (*ivi*, p. 782) -, quella "è un'altra cosa". Dal momento che «l'Altra cosa è essenzialmente la Cosa» (Lacan, 1959-1960, p.141), è giocoforza chiedersi se vi sia identità tra la Legge e la Cosa. Lacan, parafrasando la *Lettera ai Romani* di san Paolo, l'esclude: «La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prender conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge» (*ivi*, p. 98). Poiché poi negli *Scritti* si legge che «il detto [*la sentence*]: è la legge a fare il peccato, resta vero fuori dalla prospettiva escatologica della Grazia in cui san Paolo l'ha formulato» (Lacan, 1950, p. 120), potremmo concluderne che senza la legge con la minuscola non ci sarebbe il peccato, mentre senza la Legge con la maiuscola non ci sarebbe la Cosa.

La Legge con la maiuscola, coeva della rimozione originaria, distingue il desiderio dall'immediatezza del godimento, in cui esso potrebbe appagarsi in maniera piena e diretta del suo oggetto totale. Una simile demarcazione originaria tra desiderio e appagamento immediato attraverso il possesso pieno del suo presunto oggetto naturale, resa possibile dalla Legge, consente forse ora di comprendere il senso dell'asserzione lacaniana, secondo cui «il desiderio è il rovescio della Legge» (Lacan, 1962, pp. 788), la quale ultima gli prescrive interminabili *détours* all'interno dell'ordine simbolico, perché proibisce il godimento immediato dell'origine. Un simile godimento - possibile solo nel fantasma o nel mito - sarebbe allora il soddisfacimento positivo di quel desiderio puro che procede dalla Cosa. All'opposto di questo godimento impossibile e spaventoso c'è l'esperienza dell'analisi (Lacan parla essenzialmente dell'analisi didattica) attraverso cui «*il soggetto conquista [...] la propria legge*, di cui, per così dire, il soggetto fa lo spoglio, lo scrutinio [*Ce que le*

sujet conquiert dans l'analyse... c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin]» (Lacan, 1959-1960, p. 348; cfr. *Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, p. 347).

Lacan dedica solo poche battute a questa figura della legge, appena abbozzata, che non equivale né alla Legge primordiale che interdice il godimento dell'origine né alla legge con la minuscola che coincide col desiderio rimosso. Nell'analisi, infatti, il soggetto conquista la sua propria legge, la quale comporta anzitutto l'accettazione di ciò che s'è articolato nelle generazioni precedenti e che è per l'esattezza l'*Atē*, la parola dell'*Antigone* che Lacan si rifiuta di tradurre, e che vale normalmente sventura¹¹. Nel corso della cura, tra il soggetto e l'analista si realizza uno scambio, al cui interno, a differenza di ciò che accade nella relazione d'amore, il quale consiste nel dare ciò che non si ha (cioè la propria mancanza), l'analista darà ciò che egli ha. «E ciò che egli ha, spiega Lacan, come pure l'analizzato, non è nient'altro che il suo desiderio, con la differenza che è un desiderio avveduto [*averti*]», cioè un desiderio che «non può desiderare l'impossibile» (Lacan, 1959-1960, p. 348).

L'ordine sociale e l'istituzione del simbolico.

Che ne è allora dell'oggetto del desiderio? Per rispondere a questa domanda, in *Kant con Sade* Lacan richiama il suo insegnamento sul desiderio «da formularsi come desiderio dell'Altro, perché per origine è desiderio del suo desiderio» (Lacan, 1962, p. 785). Da questa formulazione, in cui è comunque riconoscibile la sottomissione del desiderio alla Legge¹² - e quindi al simbolico e alla necessità delle deviazioni e dei rimandi che lo costituiscono - emerge la possibilità dell'ordine sociale e la necessità della sua istituzione politica. Infatti, prosegue subito dopo Lacan: «Ciò rende concepibile l'accordo dei desideri, ma non senza pericolo. Per la ragione che essi si dispongono in una catena che assomiglia alla processione dei ciechi di Brueghel, ciascuno dei quali, certo, ha la mano nella mano di colui che lo precede, ma nessuno sa dove tutti vanno» (*ibidem*).

E così, dunque, Lacan mette in guardia dal rischio di un ordine sociale pensato unicamente come regolazione funzionale dei desideri soggettivi, giacché una prospettiva del genere, come ha sostenuto Baas, «procede segretamente da una spaventosa volontà di godimento» (Baas, 1992, p. 217; cfr. p. 146). L'unica possibile regolazione funzionale dei desideri è la loro subordinazione a un principio di unità - il perseguimento del Bene - che finirebbe per identificarli in una comunità

¹¹ «L'*Atē*, pur non giungendo sempre al tragico dell'*Atē* di Antigone, è nondimeno parente della sventura» (Lacan, 1959-1960, p. 348).

¹² «Il desiderio è desiderio di desiderio, desiderio dell'Altro, abbiamo detto, cioè sottomesso alla Legge» (Lacan, 1964b, p. 856).

fusionale, omologando i comportamenti individuali attraverso una sistematica repressione dei desideri trasgressivi o eccedenti. In tal modo, l'ordine simbolico, in quanto matrice della legalità, perderebbe il suo carattere inevitabilmente istituito trasformandosi in una sorta di naturalizzazione della legge, culminante nel diniego della divisione e dell'articolazione costitutiva dello spazio sociale. Questo diniego è in realtà orientato dal fantasma del godimento, cioè dalla pretesa a un approccio immediato e diretto di ciò la cui presenza piena e originaria appagherebbe il desiderio illimitato dei soggetti.

L'identificazione di tutti nella comunità fusionale è solo una compensazione fantasmatica dell'impossibilità di quella presenza che manca a sé stessa e la cui assenza originaria e insuperabile impone la deviazione attraverso l'ordine simbolico. Al contrario, la specificità del sociale, la sua strutturale istituzione politica, è costituita, per dirla con Claude Lefort, dell'enigma di un'articolazione tra l'interno e l'esterno, da una divisione che istituisce uno spazio comune, da una rottura che è simultaneamente una messa in rapporto. Il paradosso del potere democratico rinvia al vuoto radicale e originario che costituisce la mancanza pura, ciò che Lacan chiama la Cosa, e che a sua volta si rivela articolata al desiderio che ne procede, ma non articolabile al desiderio che non potrà mai goderne. Il movimento di exteriorizzazione del sociale è perciò parallelo a quello della sua interiorizzazione (Cfr. Lefort, 1986, p. 265; l'influenza di Lacan sulla filosofia politica di Lefort è ben argomentata da Flynn, 2005, in modo particolare pp. 92-94, 124-126, 223-224).

Sul piano giuridico-politico, la legge è sempre legge positiva, è sempre la legge vigente e perciò democraticamente trasformabile, e quindi, in termini lacaniani, corrispondente alla legge con la minuscola. E tuttavia essa non va confusa con la fattualità del potere vigente, con il dato di fatto della sua forza o violenza. Non va confusa con ciò, soprattutto perché non vi si riduce. Il potere politico infatti non è che la denaturalizzazione della forza (cfr. Ciamelli, 2016a). Il diritto lo limita e lo regola. Perciò il simbolico non si riduce al funzionale e lo spazio giuridico, pur essendo socialmente istituito, non si riduce ad un artificio umano, manipolabile a piacimento. In questo senso Lefort dice che la democrazia moderna lascia trasparire l'enigma dell'istituzione del sociale, nella misura in cui pone il Diritto in modo interamente indipendente rispetto ad ogni potere effettivo, facendo per la prima volta tacitamente del luogo del potere un "luogo vuoto", che in via di principio non appartiene a nessuno. Di conseguenza, il potere si dimostra, per la prima volta, non localizzabile ma localizzato: non localizzabile, perché deriva dall'intera società che lo fa emergere, ma necessariamente localizzato, in quanto ricondotto sul piano del sociale, cioè sprovvisto d'ogni garanzia trascendente (cfr. Lefort, 1978, p. 284).

Il luogo del potere come luogo vuoto - il paradosso d'un potere illocalizzabile e localizzato - rinvia al vuoto radicale e originario che costituisce la mancanza pura, la

Cosa lacaniana del desiderio, che a sua volta si rivela articolata al desiderio che ne procede, ma non articolabile al desiderio che non potrà mai goderne.

Ciò che è decisivo – e che viene offuscato dal disconoscimento del carattere istituito dell'ordine simbolico – è l'impossibilità di ricondurre a costanti universali e necessarie ciò che appartiene alla sua costituzione di volta in volta data e che perciò non deriva da alcuna identità strutturale dell'individuale o del sociale. La necessità e la centralità di questa deviazione attraverso un ordine simbolico che, per poter fungere da matrice originaria della legge, dev'essere al tempo stesso *istituito*, costituisce a mio avviso l'impensato del testo lacaniano.

Bibliografia

Baas, B. (1992), *Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Peeters, Louvain.

Bernet, R. (1994), *Le sujet devant la Loi (Lacan et Kant)*, in Loft, S. G., Moyaert, P. (a cura di) (1994), pp. 22-44.

Ciaramelli, F. (1998), *Jacques Derrida et le supplément d'origine*, in *Etudes phénoménologiques*, nn. 27-28, pp. 237-263.

Id. (2016a), *Hannah Arendt et la portée politique de la loi*, in *Cités*, n. 67, pp. 53-63.

Id. (2016b), *L'Antigone di Jacques Lacan*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, numero dedicato a *Lacan e la Legge*, a cura di A. Andronico, in corso di pubblicazione.

Flynn, B. (2005), *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Northwestern University Press, Evanston.

Freeland, C. (2013), *Antigone, in her unbereable splendor. New essays on Jacques Lacan's "The Ethics of Psychoanalysis"*, SUNY Press, Albany.

Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, in Id. (1967-1980), vol. 2.

Id. (1913), *Totem e tabù*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 7.

Id. (1924), *Il problema economico del masochismo*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Hegel, G.W.F. (1820), *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Laterza, Roma 1987.

Heidegger, M. (1954), *Saggi e discorsi*, tr. it., Mursia, Milano 1976.

Kant, I. (1788), *Critica della ragione pratica*, tr. it., BUR, Milano 1992.

Lacan, J. (1950), *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia*, tr. it., in Id. (1966), pp. 119-144.

- Id. (1957), *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in Id. (1966), pp. 488-526.
- Id. (1959-60), *Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986; tr. it. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008.
- Id. (1962), *Kant con Sade*, tr. it., in Id. (1966), pp. 764-791.
- Id. (1964a), *Posizione dell'inconscio*, tr. it., in Id. (1966), pp. 832-854.
- Id. (1964b), *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista*, tr. it., in Id. (1966), pp. 855-858.
- Id. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris; tr. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.
- Lefort, C. (1978), *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris.
- Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique. XIXe et XXe siècles*, Seuil, Paris.
- Lembo, P. (2013), *Il resto della legge. Antigone nella psicoanalisi di Jacques Lacan*, in *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*, vol. XI, n. 2, pp. 65-83.
- Loft, S. G., Moyaert, P. (a cura di) (1994), *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques - Problèmes théoriques*, Peeters, Louvain.
- Lucchetti, A. (2001), *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, in Montani (a cura di) (2001), pp. 245-260.
- Montani, P. (a cura di) (2001), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma.
- Moretti, S. (2008), *Jacques Lacan e la filosofia*, Mimesis, Milano.
- Moroncini, B. (1982), *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Filema, Napoli; nuova ed. 2004.
- Moroncini, B., Petrillo, R. (2007), *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli.
- San Paolo, *Lettera ai Romani*.
- Soler, C. (2008), *Du parlêtre*, in *L'en-je lacanien*, vol. 2, n. 11, pp. 23-33.

Abstract

Jacques Lacan, or: on the duplicity of law.

According to the *Écrits*, there is a knot between law and desire. But for Lacan there is also an important difference between the Law (with capital letter) and the law (without capital letter): if the latter concerns relations of desire with its objects or signifiers, the former consists in the impossibility for desire to attain “*das Ding*”, that is to say to reach enjoyment. Through a close reading of *Kant with Sade* and some other texts of the same period, the paper focus this duplicity of the very notion of law in its controversial relationship with desire.

Keywords: Law, desire, Antigone, Kant, Sade.

Vita politica e fantasie inconscie: una riflessione psicoanalitica

Francesco Conrotto

L'uomo è un animale che vive in orda, un essere singolo appartenente a un'orda guidata da un capo supremo.

Sigmund Freud (1921, p. 309).

La formula "l'inconscio politico" si presta a molteplici approcci. Quelli, prevalentemente, centrati sull'aggettivo, "politico" e quelli, prevalentemente, focalizzati sul sostantivo, "inconscio".

La prospettiva psicoanalitica, in quanto, da sempre, attenta alla dimensione della relazione tra l'individuo e la società, suggerisce di affrontare il tema, qui proposto, partendo da alcuni concetti elaborati da Freud.

Sappiamo che il pensiero politico che s'ispira al marxismo afferma che l'organizzazione sociale è il prodotto dei conflitti generati dai differenti interessi materiali che appartengono alle diverse classi sociali, per cui, la specifica forma che acquista una società dipende dalla intensità delle forze materiali ed economiche presenti, in un dato momento storico, nelle classi sociali che la compongono.

Per quanto mi concerne, in questo scritto, utilizzerò, come punto di partenza, le ipotesi freudiane sulla nascita e sul funzionamento delle società umane, segnatamente, in merito al rapporto tra la psiche individuale e quella collettiva.

Come è noto, Freud riteneva che l'organizzazione sociale fosse, in primo luogo, il frutto della repressione pulsionale (cfr. Freud, 1929). Repressione, che egli riteneva, necessaria per garantire la sopravvivenza della stessa umanità.

Come ho mostrato altrove (cfr. Conrotto, 2014), personalmente, non condivido le ipotesi di Freud sulla genesi delle pulsioni ma ritengo che il cosiddetto funzionamento pulsionale derivi da una trasformazione, legata all'evoluzione della specie, degli "schemi di azione" che costituiscono, in tutti gli animali, secondo il loro grado di evoluzione, i comportamenti autoconservativi che comunemente definiamo "istinti". A livello dell'*homo sapiens sapiens*, questi schemi subiscono una trasformazione che consiste in un cambiamento di senso, per cui diventano dei "significanti" di un altro ordine psichico, che è quello che in psicoanalisi definiamo ordine pulsionale. Con le parole di Widlöcher (cfr. 2008), diciamo che gli "schemi di azione" diventano "schemi di senso". Quello che definiamo "ordine pulsionale",

non è legato alla conservazione dell'individuo e della specie ma al raggiungimento del "piacere". Utilizziamo questo termine nella accezione che Laplanche (cfr. 2007) attribuisce a Freud, vale a dire, di intendere il termine tedesco *lust*, sia come "piacere" che come "desiderio". Il prodotto di questa trasformazione, che è specifica della specie umana, è la formazione di ciò che, in psicoanalisi, definiamo i "Fantasmi Originari". Questi, classicamente, sono il fantasma della "scena primaria", il fantasma della "castrazione" e quello della "seduzione". La loro reciproca articolazione produce ciò che chiamiamo "Complesso Edipico".

Questi cosiddetti fantasmi, non sono altro che schemi interpretativi innati degli stimoli somatici e relazionali. Possiamo dire che essi sono il prodotto della evoluzione della specie, come lo è stato l'acquisizione del linguaggio (cfr. Conrotto, 2014).

Venendo, ora al tema del nostro lavoro, diciamo subito che la caratteristica di questi schemi interpretativi è di avere la tendenza ad essere messi in atto, come lo sono gli schemi di azione istintuali sui quali si sono "appoggiati" (cfr. Freud, 1905, pp. 491-93; Conrotto, 2014). Nella prospettiva psicoanalitica, essi rappresentano ciò che chiamiamo il "Sessuale", intendendo con questo termine ciò che Laplanche (cfr. 2007) definisce come "Sessualità allargata in senso freudiano".

Il punto è che, a causa della dimensione conflittuale che caratterizza tali scenari fantasmatici e l'Edipo stesso, essi esprimono non soltanto la dimensione dell'Eros ma anche quella della conflittualità e della ostilità reciproca tra gli individui, tra le generazioni e, quindi, tra i gruppi sociali. Pertanto, le spinte pulsionali, derivanti dalle fantasie inconse, si proiettano all'esterno della psiche individuale e vanno a creare i differenti scenari sociali e determinano poi le differenti azioni politiche. Possiamo, quindi, dichiarare che la base primaria della ostilità tra gli umani deriva dal sentimento di ostilità dell'*infans* nei confronti del rivale (fratello o genitore), cosa che è stata per primo riconosciuta da Hobbes con la famosa formula: *homo homini lupus*.

Anche le spinte filantropiche hanno una origine inconscia, riportabili, in buona parte ai processi di "formazione reattiva", rispetto alla ostilità primaria, o, in una prospettiva kleiniana, ai moti riparativi nei confronti dell'oggetto.

In questo senso, possiamo dire che l'inconscio è politico perché tende ad agire nel sociale, e, quindi, nelle relazioni umane, allo scopo di soddisfare le spinte pulsionali di cui è portatore e i meccanismi di difesa ad esse connessi.

Con la cosiddetta civilizzazione, tali spinte pulsionali inconse vengono razionalizzate, giustificando, in tal modo, le differenti condotte sociali e politiche che però conservano sempre la loro origine dalle fantasie inconse.

Pertanto, in una prospettiva psicoanalitica, i fenomeni sociali e le scelte politiche non possono essere spiegati facendo riferimento a ideologie filosofiche, religiose, economiche o storiche ma il "materialismo" psicoanalitico ci impone di riconoscere

negli schemi fantasmatici inconsci la matrice dei fenomeni socio-politici. Ad esempio, non possiamo concordare con Marx che riteneva che la dinamica socio-politica del mondo fosse mossa dalla “lotta di classe” ma dobbiamo pensare che tale lotta di classe sia un effetto, nella dinamica sociale, dell’*homo homini lupus*, che dipende, in primo luogo, dalla ostilità primaria di ciascun infante nei confronti dei suoi rivali fantasmatici. Tali scenari fantasmatici, proiettati all’esterno, determinano poi le differenti organizzazioni sociali che sono, più o meno, in conflitto tra loro. Possiamo, quindi, affermare che l’ostilità tra gli uomini è strutturale e primaria.

Come ho detto in precedenza, ad un primo livello, il funzionamento fantasmatico tende ad essere agito e, a questo livello, il cosiddetto “pensiero” ha quello che, clinicamente, potremmo definire, un carattere psicotico. Possiamo, quindi, dire che tutte le cosiddette “ideologie” politiche, religiose o altro condividono questo carattere. Affinché tale carattere psicotico si attenui è necessario che si realizzi un ulteriore processo di elaborazione di tali scenari fantasmatici, che li trasforma in senso simbolico e sublimatorio. Questo processo trasformativo, se e quando avviene, si realizza attraverso un processo di metaforizzazione di tali fantasie inconscie per cui queste attenuano la tendenza ad essere messe in atto a favore della tendenza a diventare rappresentazioni psichiche che costituiscono la realtà psichica del soggetto e il suo universo culturale.

Se questo processo si realizza in maniera sufficiente, le fantasie inconscie mantengono il valore di significazione e di riferimento ma perdono il carattere “cosale” a favore della acquisizione dello statuto di un “come se”.

Secondo il suggerimento di Bion (cfr. Bion, 1961) possiamo dire che, a livello della collettività, il funzionamento psichico tende ad essere prevalentemente “psicotico” e i gruppi sociali tendono a funzionare secondo quelli che egli ha definito “assunti di base”. Pertanto, dobbiamo dire che, a livello della vita sociale e politica, l’organizzazione psichica è prevalentemente psicotica. Soltanto una piccola parte degli uomini riesce, a livello individuale ad evolvere al livello simbolico/sublimatorio e a fuoriuscire dal funzionamento psicotico. D’altro canto, già Freud (cfr. Freud, 1921) aveva affermato che nella “massa” gli uomini perdono la loro individualità identificandosi nel capo che risulta essere l’unico “soggetto”.

Il concetto di democrazia rappresentativa, di leggi universali, di leggi valide per tutti gli esseri umani indipendentemente da sesso, età, religione ed etnia rappresenta, a livello politico, il passaggio dal funzionamento psicotico a quello maturo.

Dal punto di vista psicoanalitico, possiamo associare il funzionamento maturo al compimento del Complesso Edipico, inteso come rinuncia alla scarica pulsionale diretta e alla acquisizione della “Legge del Padre”, intesa come introiezione, non di un Super-Io sadico ma di un sistema di regole condivise e accettate.

Naturalmente, non bisogna dimenticare che anche all'interno dei sistemi democratici la spinta regressiva verso il funzionamento della "Massa" è sempre presente e in agguato.

La possibilità di ridurre la conflittualità e la tendenza ai funzionamenti di tipo psicotico dipende dalla eventualità che i gruppi sociali possano accedere non tanto alla repressione delle pulsioni ma ad una loro sufficiente simbolizzazione e sublimazione. In questo modo si ottiene una riduzione della tendenza alla messa in atto delle fantasie inconsce. L'acquisizione della dimensione edipica matura, come accesso all'ordine *Simbolico*, quindi come introiezione della "Legge del Padre", intesa come divieto dell'azione, favorisce una effettiva riduzione della conflittualità tra i gruppi sociali.

Possiamo ammettere che, in Europa, nel filone dell'Umanesimo, la nascita del pensiero filosofico "illuminista" e la comparsa delle prime forme di democrazia rappresentativa hanno costituito, pur tra le tensioni politiche e sociali che hanno segnato e insanguinato la storia del nostro continente, il tentativo di "laicizzare" la dimensione del sociale e del politico. Ma, come ho detto in precedenza, nella stessa Europa, mentre sbocciava una prospettiva laica e di democrazia rappresentativa, si affermavano ideologie palingenetiche che si proponevano di realizzare il "Paradiso in terra". Come sappiamo, a queste ideologie se ne sono contrapposte altre, altrettanto psicotiche, che hanno realizzato ciò che potremmo definire "l'inferno in terra".

Negli ultimi decenni, nelle società dell'Occidente avanzato, l'attenuarsi della repressione pulsionale, soprattutto da parte delle famiglie nei confronti della prole ha condotto a ciò che Touraine (cfr. 1992) ha chiamato la caduta dei "garanti metasociali" delle società borghesi, cosa che ha comportato la corrispettiva caduta di ciò che Kaës (cfr. Kaës 2008) ha definito la "caduta dei garanti metapsichici". L'esito di tutto questo è stato la nascita della cosiddetta "società liquida" (Bauman).

In realtà, io non credo che l'attenuarsi della repressione pulsionale abbia condotto alla caduta dell'Edipo maturo ma, piuttosto, ritengo che il cosiddetto "Ordine borghese" non rappresentasse l'effettivo Edipo maturo ma piuttosto una condizione repressiva che mascherava una condizione ancora, tendenzialmente, immatura.

Negli ultimi anni, la cosiddetta globalizzazione ha sconvolto le società premoderne del terzo mondo, favorendo la regressione a funzionamenti psichici collettivi apertamente psicotici. Ideologie pseudo-religiose spingono alla messa in atto delle dimensioni più primitive dei fantasmi inconsci e, quindi, agli agiti antisociali e criminali di cui siamo testimoni, pressoché, quotidianamente.

Bibliografia

AA. VV. (2008), *Generi e generazioni. Ordine e disordine nelle identificazioni*, Franco Angeli, Milano.

Bion, W. R. (1961), *Esperienze nei gruppi*, tr. it., Armando Editore, Roma 1971.

Conrotto F. (2011), *Possiamo davvero parlare di neopatologie?*, in *Gruppi*, vol. 131, pp. 11-24.

Id. (2012), *Forme espressive della psicopatologia nelle società post-moderne*, in *Notes per la psicoanalisi*, n. 0, pp. 35-58.

Id. (2014), *Ripensare l'inconscio*, Franco Angeli, Milano.

Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 4.

Id. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 9.

Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Kaës, R. (2008), *La trasmissione delle alleanze inconsce. Organizzatori Metapsichici e Metasociali*, tr. it., in AA. VV. (2008), pp. 25-41.

Laplanche, J. (2007), «Sexuale». *La sessualità allargata nel senso freudiano*, tr. it., la Biblioteca, Bari-Roma, 2007.

Touraine, A. (1992), *Critica della modernità*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1997.

Widlöcher, D. (2011), *Métapsychologie du sens*, PUF, Paris.

Abstract

Political life and unconscious fantasies: a psychoanalytical reflection.

The author believes that the social organization and therefore the political life are the effect of outside projections of unconscious fantasies, which compose the psychological heritage of all men. These fantasies tend to be acted-out. Therefore, as stated by Freud and Bion, the group and collective psychic functioning, is tendentially psychotic. Only if these unconscious phantasies undergo a process of symbolisation and sublimation, they will form a cultural universe in which men can identify themselves renouncing to the tendency of Acting-out.

Keywords: Psychoanalysis, Bion, Freud, political unconscious, psychosis

Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Bruno Moroncini

Son troppo frammentari mondo e vita!
Da un professor tedesco voglio andare.
Egli comporre insieme sa la vita,
ed un chiaro sistema ne sa fare;
con berrette da notte e cenci ei tura
alla mole del mondo ogni fessura.
Heinrich Heine (1827, p. 225)

1.

La parafrasi del ben più famoso titolo dell'opera di Lammenais *Saggio sull'indifferenza in materia di religione* è un uso, forse indebito, di un passo di Lacan tratto dalla lezione del primo dicembre del 1965 del seminario inedito *L'oggetto della psicoanalisi*.¹ Chi tra di voi, chiede Lacan ai partecipanti al seminario, ci scriverà un saggio, degno di Lammenais, sull'indifferenza in materia di politica? La battuta cade in un contesto in cui, dopo aver ricordato la fedeltà di Freud agli ideali della scienza moderna, Lacan sostiene, o almeno così ci sembra di capire, che è a questa origine indubitabile, patente in tutto il lavoro di Freud, che si deve se nessun marxista abbia mostrato qualche insistenza a mettere in causa il suo pensiero in nome delle sue appartenenze storiche. In altri termini, lo 'scientismo'² di Freud avrebbe fatto passare in secondo piano i suoi limiti ideologici.

Appartenenze sulle quali, invece, a detta di Lacan ci si sarebbe dovuti soffermare e che sono essenzialmente tre: quella alla società della doppia monarchia per quanto riguarda i limiti giudaizzanti in cui Freud resta confinato nelle sue aversioni spirituali; quella all'ordine capitalista che condizionerebbe il suo agnosticismo politico (e a

¹ Il testo stenografato della prima lezione del seminario del 1965-66 venne pubblicato a parte nel primo numero dei *Cahiers pour l'analyse* per comparire in seguito negli *Écrits* sotto il titolo *La scienza e la verità*. Per un primo approccio a questo seminario vedi Safouan, 2001-2005, t. II, pp. 105 sgg.

² «Noi sosteniamo [dice Lacan] contrariamente a tutto ciò che si ricama intorno a una pretesa rottura di Freud con lo scientismo del suo tempo, che proprio questo scientismo, se lo si vuol designare nel suo debito verso gli ideali di un Brücke, a loro volta trasmessi dal patto con cui un Helmholtz e un Du Bois-Reymond si erano votati a far rientrare la fisiologia, e le funzioni del pensiero considerate come incluse in essa, nei termini matematicamente determinati della termodinamica giunta ai loro tempi al suo quasi compimento, ha condotto Freud, come i suoi scritti ci dimostrano, ad aprire la via che porta per sempre il suo nome» (Lacan, 1965-1966; Id., 1966, p. 861). Poco prima Lacan aveva aggiunto che se la psicoanalisi si instaura a partire dalla scienza moderna allora ogni referenza umanistica è da considerarsi superflua.

questo punto c'è il riferimento a Lammenais); quella all'etica borghese responsabile del fatto che il rispetto ispiratoci dalla dignità con cui Freud ha condotto la sua vita può rischiare d'altro canto di inibirci la consapevolezza del modo, colmo di malintesi e confusione, con cui la sua opera ha realizzato il punto di concorso dei soli uomini della verità che ci restino, vale a dire l'agitatore rivoluzionario, lo scrittore che con il suo stile segna la lingua e il precursore di un nuovo pensiero dell'essere.

Dichiarando immediatamente la nostra incapacità di offrire un'interpretazione esaustiva di questo passo assolutamente impervio, di riuscire cioè a delucidarne i rinvii storico-politici (quali sono, ad esempio, le aversioni spirituali di Freud dovute oltretutto ai suoi limiti giudaizzanti derivanti a propria volta dalla realtà culturale della Cacia?³) e a deciptarne le allusioni più o meno velate (chi sono, sempre che si tratti di persone in carne e ossa, l'agitatore rivoluzionario, lo scrittore il cui stile segna la lingua e il pensatore che rinnova l'essere?⁴), su una cosa però non possono esserci dubbi: Lacan denuncia l'agnosticismo politico di Freud, l'indifferenza di Freud in materia di politica.

Un agnosticismo e un'indifferenza che, se il rimando al saggio di Lammenais ha un senso, non possono essere derubricate a un tic, un'idiosincrasia caratteriale dell'uomo Freud, ma devono essere assunte come un tratto d'epoca: per Lammenais infatti «il secolo più malato non è quello che si appassiona all'errore, ma quello che trascura, disdegna la verità. C'è ancora forza, e di conseguenza speranza là dove si percepiscono dei violenti trasporti; quando invece ogni movimento è estinto, quando il polso ha cessato di battere, quando il freddo ha raggiunto il cuore, cosa ci si può attendere se non una prossima e inevitabile dissoluzione?» (Lammenais, 1836-37, pp. II-III).

³ Sul rapporto di Freud con la propria provenienza ebraica si vedano Roudinesco, 2014, pp. 7-24 e Gay, 1988, pp. 7-15. Entrambi si soffermano sulla situazione alquanto schizofrenica della “duplice monarchia” che da un lato ha emancipato giuridicamente gli ebrei (a partire dalle riforme di Francesco Giuseppe dopo il '48) ma dall'altro continua ad essere attraversata da spinte antiguidaiche che proprio a Vienna negli anni della giovinezza e della formazione universitaria di Freud si intensificano. È in quel contesto che Freud, ebreo emancipato e del tutto estraneo ai rituali religiosi, è costretto a prender coscienza della sua appartenenza all'ebraismo. Acquistano rilievo in tal modo l'episodio riguardante il padre che non si era ribellato di fronte all'angheria di un gentile e l'identificazione di Freud con la figura di Annibale che vendica il padre combattendo contro i Romani. Fondamentale però è l'osservazione della Roudinesco sul fatto che decidendo che il suo destino sarebbe stato quello di superare il padre ma anche di cambiare cultura senza però tradire l'identità ebraica degli avi, Freud «si ricollegava alla storia dei figli della borghesia ebraica commerciante dell'Impero austroungarico, costretti a degiudaizzarsi per diventare intellettuali o studiosi. Per esistere in quanto ebrei, erano costretti a adottare la cultura greca, latina e tedesca» (Roudinesco, 2014, pp. 15-16).

⁴ Nel seminario, sempre inedito, di due anni dopo, *L'acte psychanalytique*, nella lezione del 10 gennaio 1968, Lacan, parlando dell'atto politico – l'esempio è la decisione di Cesare di passare il Rubicone – cita dapprima gli ordini di Lenin e poi la poesia di Rimbaud *À une raison*: che siano loro l'agitatore politico e lo scrittore che con il suo stile segna la lingua (ma il nome di Joyce andrebbe egualmente bene)? Resterebbe sempre la domanda su chi sia il precursore del pensiero che rinnova l'essere: forse Heidegger? Sui rapporti fra cultura tedesca e “modernismo” letterario vedi Gay, 1988, pp. 101 sgg.

Che la verità rispetto a cui si è diventati indifferenti sia per Lammenais quella della fede religiosa (quella vera per dirla con Lacan, ossia la cattolica romana), che il suo sia a quest'epoca un atteggiamento ultramontanista, e che per lui i responsabili dell'equiparazione fra verità ed errore siano la cultura dei Lumi e i principi rivoluzionari, non toglie nulla, almeno agli occhi di Lacan, alla precisione e alla lungimiranza della sua diagnosi: l'epoca moderna è diventata indifferente alla verità, più esattamente ancora essa azzerava la differenza fra verità ed errore, come se la loro distinzione non servisse più alla vita ed al come condursi nella vita, la quale ormai si costruisce e si sviluppa a partire da strutture e da processi il cui funzionamento non deve più nulla a quelle che appaiono da un lato vecchie e superate questioni metafisiche e dall'altro regole morali e norme comportamentali rese obsolete dalle nuove forme dell'organizzazione sociale. Se l'epoca moderna è quindi indifferente alla differenza, procede per giustapposizioni più che per opposizioni e anche quando sembra richiedere un aut aut lo riduce all'istante in una falsa alternativa, allora essa non prende più partito, non divide la società in parti contrapposte, in ultima analisi non fa più politica.

L'indifferenza alla verità si rovescia in indifferenza alla politica, indifferenza alla politica come espressione della verità, alla politica, si potrebbe dire, si potrebbe dire, come procedura di verità. Se quest'ultima affermazione può apparire come un ammiccamento forzato ad una nota tesi di Alain Badiou, è in realtà la citazione lacaniana da cui siamo partiti a legittimarla almeno in parte: al di là infatti della tesi sulla relazione fra ordine capitalistico e agnosticismo politico di Freud (tesi su cui si dovrà comunque ritornare) è l'osservazione di Lacan sulla terza appartenenza storica del fondatore della psicoanalisi, quella all'etica borghese, a spingerci in questa direzione. L'etica borghese di cui Freud partecipava per filiazione familiare e il cui tratto peculiare era quello di sottoporre la condotta della propria vita ai principi del lavoro e della rinuncia, della sobrietà e dell'astinenza, abdicando preventivamente ad ogni sporgenza e a ogni eccesso (sull'appartenenza di Freud alla borghesia e ai suoi ideali si veda Gay 1988, pp. 64 sgg.), avrebbe impedito alla psicoanalisi, secondo Lacan, di aprirsi a quei luoghi - la politica rivoluzionaria, la letteratura d'avanguardia e la filosofia antimetafisica⁵ - in cui si andava affermando tra fine ottocento e primo novecento un nuovo regime della verità. E ciò è tanto più paradossale se si tiene conto che proprio la psicoanalisi, di cui si potrebbe dire, parafrasando Freud, che aveva scoperto una nuova specie di "cose vere", rappresentava quel discorso scientifico che più di tutti aveva rinnovato il concetto della verità dislocandola da un lato nella scena dell'inconscio e attribuendole dall'altro lo statuto della causa, anche

⁵ Rispetto al modello di Badiou fra le procedure di verità - la scienza, la politica, l'arte e l'amore - manca quest'ultimo sostituito dalla filosofia. Per Lacan, infatti, pur presentando un aspetto civilizzatore, l'amore, tuttavia, in quanto supplenza di un rapporto sessuale che non c'è, è l'opposto della verità.

se zoppicante, dei comportamenti soggettivi. Per la scoperta freudiana non è il soggetto a doversi adeguare ad una verità giudicata tale solo se prodotta attraverso procedure razionali oggettive e validate, ma è la verità a determinare le scelte soggettive e in fin dei conti la stessa costituzione del soggetto. Le condotte di quest'ultimo, ossia i sintomi, sono l'effetto delle catene delle rappresentazioni o tracce mnestiche prodotte dal lavoro dell'inconscio, vale a dire dai dispositivi della condensazione e dello spostamento sottoposti a loro volta alla legge del principio del piacere.

È questa verità, che secondo Freud, decentra l'uomo, lo scaglia dal centro dell'universo fisico, lo declassa da re delle creature a prodotto casuale dell'evoluzione, lo esilia dal regno della coscienza e dalla cittadella dell'Io. Si potrebbe dire che questa verità inconscia e dell'inconscio buca i saperi dell'uomo, sia quelli di antica nobiltà come l'ontologia e la teologia, sia quelli di recente affermazione come le cosiddette scienze umane, mostrando come entrambi falliscano nel tentativo di autolegittimarsi, si rivelino alla fine incompleti e inconsistenti, ciascuno patendo in modi diversi l'incidenza di un elemento irriducibile e sfuggente, che non si lascia ricomprendere nei loro fondamenti.

Sta qui il punto di concorso che si sarebbe dovuto realizzare fra la psicoanalisi e le altre procedure di verità: un incontro fondato non su di una presunta identità negli scopi come nel caso del freudo-marxismo che pone in parallelo l'istanza liberatoria delle pulsioni libidiche dalla morale sessuofobica e quella emancipativa del lavoro dallo sfruttamento capitalistico, del surrealismo che attraverso la pratica della scrittura automatica fa dell'inconscio il principio dell'arte e dell'estetica, e della filosofia che, come in Ricoeur, riduce la psicoanalisi alla *pars destruens* di un'ermeneutica religiosa rinnovata. Tutt'al contrario il punto di contatto fra la psicoanalisi, l'arte contemporanea, la politica rivoluzionaria e la filosofia antimetafisica (l'antifilosofia di cui parlerà Lacan in anni successivi) da cui si genera un campo integrato della verità è nel modo in cui ciascuno dei dispositivi discorsivi in gioco si colloca rispetto al sapere nella cui sfera si è formato come una branca specialistica o un'applicazione settoriale ma dal quale continua a dipendere per la sua legittimazione. Accade infatti che quanto più quella variazione particolare si approfondisce e si specializza tanto più tende a fuoriuscire dall'ontologia generale o regionale da cui prendeva abbrivio fino al punto di situarsi rispetto ad esse in una posizione di estimità, ossia di un'esteriorità che lavorando dall'interno un campo di sapere lo scardina e lo decostruisce. Così è, secondo Lacan, per la psicoanalisi nei riguardi delle scienze umane (psicologia, antropologia, sociologia ecc.), e così è anche per la politica rivoluzionaria rispetto alla scienza e alla filosofia politica, per l'arte contemporanea rispetto ai canoni classicisti e alle leggi dell'estetica, per la filosofia del novecento nei confronti della tradizione metafisica antica e moderna.

Quello che è vero per la psicoanalisi lo è anche per gli altri dispositivi: se essi aprono a una nuova dimensione della verità è solo perché l'hanno disgiunta dal sapere. L'accento messo da Lacan nella lezione da cui siamo partiti sull'attaccamento di Freud allo spirito della scienza moderna mirava infatti a questo: se il soggetto di cui si parla in psicoanalisi non è altro che il soggetto della scienza, il cogito cartesiano in altri termini, è proprio perché esso è il portatore della scissione fra sapere e verità ed è così all'origine della nozione freudiana della *Ichspaltung*. Per costruire un soggetto adeguato a far da fondamento degli enunciati della scienza moderna, diverso quindi da quello tradizionale di anima, *psyché*, fondato sul concetto dell'uomo come *animal rationale*, Cartesio (Lacan segue qui il magistero di Koyré) ha dovuto non solo ridurlo alla sola capacità rappresentativa scorporandolo del tutto e togliendogli di conseguenza sensi e immaginazione, ma è stato costretto a separare nettamente il livello della certezza che si fonda sul sapere di sé della coscienza da quello della verità (la corrispondenza fra la rappresentazione e la cosa che sta lì fuori nello spazio e nell'estensione) dipendente invece direttamente da un dio che, pur essendo capriccioso, è tuttavia verace. Allo stesso modo l'arte contemporanea si fonda sulla percezione e non sugli schemi concettuali, la filosofia antimetafisica distingue nettamente fra la verità come esattezza (*Orthotes*) e la verità come illatezza (*Aletheia*), la politica rivoluzionaria infine prende distanza sia dalla teoria classica delle forme di governo (ciclicità e degenerazione) sia da una concezione della storia di ispirazione storicistica che nega alla radice la possibilità della rottura col passato e del salto nel futuro.

Se, come ritiene il Lacan del seminario *Ancora* (Lacan, 1972-1973, p. 97), è valida l'equazione secondo la quale lui starebbe a Freud esattamente come Lenin a Marx, ciò vuol dire che il rapporto proporzionale che sussiste fra le due coppie non dipende dalla loro mera appartenenza, in contemporanea o in successione poco importa, ad uno stesso campo del sapere e ad un medesimo esercizio di una prassi, ma dal fatto che per entrambi la verità di cui si fanno esecutori non è legittimata da un sapere, che nell'Altro (quel che Dio era per Cartesio) c'è un buco di sapere, che l'Altro non sa, è (l')inconscio.

Se tutto questo è vero, a maggior ragione quindi si impone la domanda su che cosa abbia reso l'incontro fra la psicoanalisi e le altre procedure di verità un incontro mancato.

2.

È presente nella letteratura freudiana e lacaniana una tesi che ritiene risolta la questione del rapporto fra psicoanalisi e politica sulla base del fatto che sia per Freud che per Lacan l'inconscio è sociale, e lo è non per aggiunta o in modo derivato ma

in modo originario (vedi Fiumanò, 2010). Sul fatto che la tesi sia vera non c'è ombra di dubbio: di fronte all'affermazione di *Psicologia delle masse e analisi dell'io* per cui psicologia individuale e psicologia sociale fanno tutt'uno e a quelle dell'inconscio strutturato come il linguaggio o come un discorso, propriamente il discorso dell'Altro, solo un marxista attardato potrebbe sostenere che la psicoanalisi è sorda alle questioni sociali o peggio è una cura per i ricchi e i borghesi che hanno tempo e soldi per far finta di ammalarsi. Nella misura in cui l'analisi è un'avventura singolare essa è anche una clinica dei legami sociali.

Resta vero tuttavia che la sua dimensione sociale non implichi per nulla una sua politicità, e ciò per la semplice ragione che società e politica non solo non coincidono, non solo la stessa cosa, ma di più si oppongono. Se qualcosa come la politica si è data in occidente, e solo in occidente, è proprio perché la società - Atene diventata la città dei porci secondo Platone - si era inceppata in modo definitivo per cui non poteva che apparire impossibile continuare ad affidarsi all'andamento spontaneo del suo funzionamento: disuguaglianze, individualismi, prevaricazioni di ogni sorta chiedevano ormai una rifondazione ex novo. La politica nasce quando l'aggiustamento della macchina sociale non si può più ottenere ricorrendo alle norme e alle regole già date, ma diviene necessario rivoluzionare la città in nome di principi esterni al gioco delle forze e ai periodici cambi di potere. Non si tratta di operare per una città diversa, si tratta di costruire la città giusta.

Alla politica appartiene una *hybris* specifica, un andar oltre la situazione data che può sempre e in linea di diritto trasformarsi in oltraggio, in disprezzo per la condizione umana. Nulla assicura preventivamente che la giustizia appassionatamente ricercata non sia in realtà l'ingiustizia più eclatante. La politica è un arrischio che può allo stesso tempo far fare passi da gigante all'eguaglianza e alla giustizia o produrre al contrario l'orrore e la distruzione. Ed è anche per questo che la politica non si dà sempre, ma è intermittente, compare e scompare nel corso della storia in folate il cui esito è molto spesso tragico ma anche e forse il più delle volte propulsivo e emancipante. Nei periodi nei quali la politica sonnecchia non per questo le società si sfaldano necessariamente: esse sono bene o male amministrate, ondeggiano ritmicamente fra momenti di turbolenza e altri di stasi, i gruppi sociali si scontrano e si alleano a seconda dei loro interessi momentanei. Anche quando sembra che si sia vicinissimi al collasso, che la catastrofe incomba, questa situazione può durare a lungo, secoli e millenni, il crollo costantemente procrastinato, l'apocalissi sempre rinviata. Ma allo stesso modo tutto può precipitare all'improvviso senza d'altronde che da qualche parte fosse comparso anche il minimo indizio di quanto stava già accadendo. Avviene al contrario che chi si sofferma troppo a lungo ad analizzare la situazione data non colga nessuna premonizione di un imminente cambiamento e

anzi sconsigli chi avesse deciso di passare all'atto ritenendolo un gesto disperato e controproducente⁶.

È nei confronti di questa politica che Freud risulta indifferente, di fronte alla politica come progetto della città finalmente giusta, dell'umanità finalmente realizzata. Indifferente per le sue appartenenze storiche ma anche forse per dei limiti che sono propri della politica e che andranno visti e valutati. Per quel che riguarda Freud, egli è, per sua stessa ammissione, «un liberale della vecchia scuola» (vedi Gay, 1988, p. 15). E fin qui niente di male: anche Lacan si è autodefinito un “liberale” in opposizione ai ‘progressisti’, intendendo con ciò una presa di distanza nei confronti dello stato, reo, da Creonte in poi, di privilegiare il bene di tutti, specchio per allodole atto a giustificare ogni forma di oppressione, a scapito dei percorsi di vita individuali irriducibili in quanto tali alle norme e alle regole sociali. Ma essere liberali nell'impero germanico ed in quello austro-ungarico (che, contro una sopravvalutazione della “grande Vienna” e del carattere “viennese” di Freud, Gay considera al contrario del tutto identici⁷), all'epoca di Freud e anche prima, significa essere soprattutto dei borghesi apolitici. La storia moderna della Germania è caratterizzata dalla figura del “tedesco apolitico” che, come spiega Gay, formatasi già verso la fine del settecento, ha raggiunto la sua massima espressione nel «liberale del '48, che giunto ad essere disilluso del liberalismo, ha preferito la grandezza nazionale alla libertà del cittadino, e si è rappacificato con la Germania autoritaria di Bismarck, convenientemente adeguando gli ideali che gli erano consentiti nell'interesse generale dell'imperialismo» (Gay, 1978, p. 5). Tuttavia ciò che rende questa figura trasversale rispetto alle diverse fasi storiche attraversate dalla Germania moderna è che essa giustifica il suo distacco dalla politica in nome della difesa della *Kultur* dall'avanzare della *Zivilisation*. Se quest'ultima è identificata con le trasformazioni sociali indotte dall'illuminismo e con gli effetti della rivoluzione francese sull'assetto degli stati, il borghese tedesco tenta di neutralizzarli entrambi contrapponendo alla politica la *Kultur*, preferendo cioè «l'ambito ideale dell'alta cultura a quello mondano della bassa politica» (*ibidem*, p. 4), la nobiltà dello spirito alle volgarità del mondo⁸.

Senza poter essere in nessun modo classificate nella rubrica del filisteismo borghese, tuttavia le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann rappresentano forse l'ultima testimonianza di questa indifferenza alla politica che il tedesco apolitico giustifica in nome dell'attaccamento ai valori della *Kultur* che vanno difesi da ogni tipo di presa di posizione politica, sia essa di destra o di sinistra, anche se il pericolo

⁶ Come Cesare quando passa il Rubicone o Lenin quando lancia contro quasi tutto l'apparato del partito la parola d'ordine della presa immediata del potere.

⁷ Cfr. Gay, 1978, p. 33. Sull'impoliticità di Freud si veda anche Trincia, 2015, pp. 133 sgg.

⁸ Da questo punto di vista va ascritto a merito di Freud il fatto che, nonostante tutto il suo liberalismo da vecchia scuola, egli si sia nettamente rifiutato di distinguere all'inizio dell'*Avvenire di un'illusione*, fra *Kultur* e *Zivilisation* (Freud, 1927, pp. 436-437), testimoniando così di una duplicità che lo rendeva ad un tempo borghese e rivoluzionario.

da cui ci si deve guardare è soprattutto, ancora durante gli anni della guerra, quello proveniente dal livellamento democratico e socialista già duramente condannato da Nietzsche. È alla contrapposizione di quest'ultimo fra il diciottesimo secolo, giudicato effeminato e menzognero, e il diciannovesimo ritenuto al contrario animalesco, sotterraneo, odioso, realistico e plebeo, ma appunto per questo migliore, più onesto e più vero, che Mann si richiama per giustificare la sua presa di distanza dagli ideali illuministici e rivoluzionari. I quali, come è testimoniato dalla crisi della borghesia tedesca, rappresentata da Mann nel suo romanzo d'esordio *I Buddenbrook*, si sono dimostrati delle maschere dietro le quali avanzava in realtà un impoverimento crescente della vita e un livellamento delle capacità spirituali. Fu per questo che la fede nelle "magnifiche sorti e progressive" lasciò il passo ad un "pessimismo" che in realtà era l'unico modo per rivitalizzare lo spirito creativo indebolito dall'imposizione di un'eguaglianza astratta e gretta. Il paradosso stava appunto in questo: se contro una nobiltà dello spirito degenerata in conformismo plebeo e egualitario ci si rivolgeva alla forze irrazionali e distruttive della vita, era proprio perché solo da quest'ultima ci si poteva aspettare la creazione di nuove forme spirituali. Sotto la condizione tuttavia - è la soluzione adottata da Mann - che l'autonegazione dello spirito a favore della vita, «della vita "forte" e soprattutto "bella"» (Mann, 1918, p. 45), venisse temperata da una certa dose d'ironia (su questo punto vedi Donise, 2011). Altrimenti il rischio sarebbe stato la caduta, come era in parte accaduto a Nietzsche, in un estetismo della perversità, in un culto isterico della forza, della bellezza e della vita, capaci solo di produrre un nichilismo passivo se non una vera e propria degenerazione totale dello spirito. Se lo spirito stesso e certamente l'arte sono dei sintomi della decadenza, dell'insufficienza biologica e quindi dei segni e dei prodotti della degenerazione, tuttavia «l'autonegazione dello spirito non può essere mai seria del tutto e integrale» (Mann, 1918, p. 46). L'ironia da questo punto di vista è come una negazione di secondo grado, nega l'autonegazione dello spirito, sostenendone «seppure di nascosto» (*ibidem*), la causa, cercando di procurarle simpatie anche se prive di speranza.

Per Mann si tratta di schierarsi a favore del reale della vita, di ciò che in essa può esserci di brutto, doloroso e tragico, contro uno spirito asservito all'ideale, ossia a uno spirito che confonde il suo compito con quello del raddrizzamento, del miglioramento di tutto quello che non va, che, in una parola, ha fede nel progresso, rinunciando in tal modo a quella creatività che, come aveva dimostrato Nietzsche, passa necessariamente attraverso la malattia e la degenerazione. Questo spirito che si è posto al servizio delle aspirazioni, che, invece di sottomettersi al reale, si declina come attivismo, volontarismo, migliorismo, ha contaminato l'arte che o accetta «di fare propaganda per le riforme di natura sociale e politica» (*ivi*, p. 43) o viene tacciata di estetismo e parassitismo. L'arte ha da essere politica, ossia impegnata nella ricerca dell'eguaglianza e della felicità, nell'affermazione della democrazia. A quest'epoca,

per Mann, la politica fa tutt'uno con la democrazia: «l'atteggiamento spirituale del politico, scrive, è in sé democratico: la fede nella politica è fede nella democrazia, nel *contrat social*» (ivi, p. 49). Se la politica si identifica con la democrazia, ossia con la vittoria dell'eguaglianza e della filantropia, allora la politica non è tedesca, è anzi antitedesca, se il tedesco sta dalla parte della vita e dell'autonegazione dello spirito solamente mitigata dall'ironia.

Mann conferma quindi l'apoliticità tedesca e quel suo carattere precipuo indicato da Gay che consiste nel fondarsi sulla difesa della *Kultur* contro la *Zivilisation*. Lo conferma a tal punto che ci sarebbe da chiedersi se la svolta manniana verso la democrazia dopo l'avvento del nazismo – quasi una vita negatrice dello spirito senza neanche una briciola di ironia – e quindi verso quella che sembrerebbe una riabilitazione della politica non sia in realtà una riproposizione sotto mentite spoglie di quella stessa impoliticità sostenuta durante gli anni della guerra. Ne sarebbe una prova la scoperta da parte di Mann di Freud e della psicoanalisi letti, più che come una declinazione della cultura illuminista e del razionalismo scientifico, come la prosecuzione corretta ed aggiornata del pessimismo romantico di Nietzsche e Schopenhauer. Che cos'è infatti il pansessualismo di Freud e la sua dottrina della Libido, si chiede Mann nel saggio *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, se non «romanticismo spogliato della sua veste mistica e divenuto scienza naturale» (Mann, 1929, p. 1373)? Più che con Pietro Verri e soprattutto con Brücke, Helmholtz e Du Bois-Reynmond, Freud è imparentato con Novalis che vedeva «nell'eros, conservatore dell'universo, il principio che spinge la realtà organica a sempre più vaste unità» e la cui psicologia sociale fondata su un radicalismo erotico non era altro che la «mistica anticipazione delle scoperte e delle speculazioni scientifico-naturali di Freud» (ibidem).

Con il romanticismo la psicoanalisi condivide l'antirazionalismo: essa infatti «col risalto che dà al demoniaco nella natura, con la sua passione investigativa per le regioni notturne dell'anima, non è meno antirazionale di qualunque altra corrente del nuovo spirito che si batte vittoriosamente contro gli elementi meccanicistico-materialistici del secolo scorso» (ivi, p. 1369). Se qualcosa fa da contraltare ed evita alla psicoanalisi una deriva reazionaria è per Mann la sua «volontà sanitaria», la sua mai smentita origine come metodo terapeutico: conservando la «sua tendenza etico-umanistica a guarire gli uomini da ogni morboso e doloroso disordine», la psicoanalisi impedisce che la sua «profonda sensibilità e conoscenza della malattia» possa manifestarsi in ultima analisi «come un amore del profondo e della malattia stessa, cioè in senso antirazionale» e assicura al contrario che «i vantaggi che derivano alla conoscenza della vita dall'indagine delle nostre profondità psichiche», siano sempre rivolti alla liberazione e alla guarigione, siano illuministici nel «più filantropico senso della parola» (ibidem). L'interesse scientifico di Freud per la sfera emotiva non degenera mai per Mann «in esaltazione del suo oggetto a spese della

sfera intellettuale. Il suo antirazionalismo è consapevole dell'effettiva, poderosa preminenza della pulsione sullo spirito» e tuttavia non si trasforma mai in una «adorante ammirazione di tale preminenza, né in irrisione dello spirito (*ivi*, p. 1371). Per Mann infine la prova che la psicoanalisi sia «quella forma fenomenica dell'irrazionalismo moderno che si oppone inequivocabilmente a ogni abuso reazionario» (*ivi*, p. 1375), sta tutta nella centralità che Freud accorda all'Io. Dal momento che «l'inconscio, l'Es, è primitivo e irrazionale» (Mann, 1936, p. 1386), è una vera fortuna, a detta di ciò che Mann scrive in *Freud e l'avvenire*, che l'Io, nella misura in cui coincide con «quella piccola parte che sporge in fuori, vigile e illuminata, dell'Es, press'a poco come l'Europa è una piccola e vivace provincia della grande Asia», abbia ricevuto il compito di rappresentare le istanze del mondo esterno presso l'Es in modo da poter distinguere da un lato «la realtà obiettiva da ciò che è una aggiunta derivante da sorgenti interne di eccitazione» (*ibidem*) e introdurre dall'altro tra il bisogno e l'azione un intervallo, vale a dire il lavoro del pensiero⁹.

Freud dal suo canto non si è lasciato ingannare dall'elogio nemmeno per un attimo. Pur lusingato dal riconoscimento che veniva dal grande scrittore e intellettuale, ha capito immediatamente che la psicoanalisi era, per Mann, poco più di un pretesto: in una lettera a Lou Andreas Salomé del 28 luglio del 1929 dichiara infatti che leggendo il saggio di Mann su di lui ha avuto l'impressione «che egli avesse appena preparato un saggio sul romanticismo quando gli arrivò la richiesta di scrivere su di me, e così abbia piattato con la psicoanalisi quel mezzo saggio davanti e di dietro, come dicono i falegnami; la massa è invece di legno diverso» (Freud, Salomé, 1983, p. 179).

Riducendo l'inconscio a magma pulsionale, fucina irrazionale e impasto affettivo e non cogliendone invece il carattere logico-linguistico, rappresentazionale e deterministico, Mann non può comprendere neppure quella che appare come l'unica ipotesi politica (o quasi) rinvenibile in Freud, quella *Kulturarbeit*¹⁰, quel lavoro culturale che costituisce l'unica *chance* per mitigare, mai per abolire!, il disagio della e nella civiltà. Imparentata con la sublimazione, la *Kulturarbeit*, ossia la costruzione di complessi artefatti culturali oscillanti fra l'artistico e il concettuale, ma in ogni caso socialmente condivisi (come la tragedia attica o la poesia dell'amor cortese per seguire gli esempi lacaniani del seminario sull'etica della psicoanalisi), fa da rovescio di quel lavoro coatto cui la civiltà sottomette gli esseri umani per tenere a bada le spinte antisociali derivanti dalla ricerca inesausta della soddisfazione pulsionale libidica e/o mortale. Ma l'esempio principale se non unico di Freud, quale è indicato nella trentunesima della nuova serie di lezioni sulla psicoanalisi, è un altro, meno da

⁹ Ma la descrizione freudiana del rapporto fra l'Io e l'Es non è, glossa Mann, del tutto identica a quella schopenhaueriana fra volontà e intelletto? (cfr. Mann, 1936, pp. 1387-1388).

¹⁰ Su questa nozione come risposta agli effetti della dissoluzione della sfera religiosa sui comportamenti soggettivi, vista soprattutto in riferimento all'Islam, si veda ora Benslama. 2004, pp. 79-91.

Kultur e più da *Zivilisation*: il prosciugamento dello Zuiderzee. È ad esso che Freud compara il lavoro della psicoanalisi, quel lavoro terapeutico il cui scopo, simile a quello di far apparire terra coltivabile là dove il suolo era ricoperto dalle acque, è condurre l'io là dov'era es, ossia di farlo divenire sempre più appropriato alla conformazione di parti del territorio inconscio. Il lavoro culturale non consiste dunque nel fare in modo che l'io subentri all'es o lo scacci dall'apparato psichico¹¹, che lo tratti come il nemico contro il quale si combatte una guerra all'ultimo sangue, ma nel condurlo ad abitarlo, riconoscendosene parte integrante e risultato. Tanto più l'io potrà governare parti dell'es, quanto più si adatterà alle leggi di quest'ultimo non per mera sottomissione ma perché esse lo costituiscono, perché ad esse deve la sua stessa esistenza.

Se abbiamo definito il prosciugamento dello Zuiderzee come l'unica ipotesi quasi politica che si può ritrovare in Freud è perché, rispetto alla definizione di che cosa sia (la) politica cui ci siamo riferiti prima, la bonifica di uno spazio di terreno per renderlo coltivabile e abitabile può apparire un affare degno dell'amministrazione o del governo, ma non necessariamente della politica come costruzione della città giusta. Per quanto possa migliorare le condizioni di vita dei suoi abitanti, non è detto che l'edificazione di un sistema di dighe renda di per sé giusta l'organizzazione sociale di coloro che si trovano ad abitare in quella porzione di territorio strappata al dominio delle acque. Essa anzi può risultare complementare se non funzionare come un volano ad un sistema economico di sfruttamento e di oppressione¹².

Resta fermo però che, al di là dell'indifferenza alla politica dovuta alle sue appartenenze storiche, agli occhi di Freud questa sfera decisiva dell'esperienza umana presenti il vizio di confondere la giustizia, accompagnata dai suoi correlati moderni, uguaglianza e felicità per tutti, con il progetto di superare definitivamente il disagio della civiltà. Se Freud resta sordo al fascino dell'"agitatore politico" è forse perché legge, e nemmeno troppo in filigrana, nel suo progetto politico la pericolosa illusione di farla finita, attraverso un semplice cambio di regime proprietario, con tutto ciò che rende infelice la condizione umana.

Accanto ai tanti modi, potremmo dire soft, con cui la civiltà umana (sempre *Kultur* e *Zivilisation* insieme) tenta di ovviare alla rinuncia alla soddisfazione pulsionale o almeno di alleviarne il peso, ce ne sono anche di più drastici che mirano innanzitutto a individuare il responsabile unico dell'infelicità, l'ostacolo che si frappone alla

¹¹ Traduzioni italiana e francese, messe in berlina da Lacan, del freudiano «Wo es war, soll Ich werden» (vedi Freud, 1979, p. 190).

¹² È il caso, per fare degli esempi attuali, della costruzione di un ponte o di una linea veloce di trasporto ferroviario: premesso che entrambi o perché uniscono ciò che era separato o perché avvicinano quel che era lontano, sono per definizione "erotici", nulla assicura tuttavia che non possano essere usati o per ampliare il mercato capitalistico o per spostare più rapidamente soldati e carri armati: è la ragione d'altronde per cui in caso di guerra si fanno saltare i ponti e si rendono impraticabili le strade salvo a ripristinare gli uni e le altre non appena la pace si sia ristabilita.

realizzazione del piacere, al fine di neutralizzarlo o eliminarlo definitivamente. Tale nemico, secondo Freud, viene individuato nella realtà «considerata fonte di ogni sofferenza» e con la quale è impossibile vivere, «con cui occorre quindi troncare ogni rapporto, se in qualche modo si vuole essere felici» (Freud, 1929, p. 572). Ma alla realtà si può sfuggire in due modi: uno è quello dell'eremita che «volta le spalle a questo mondo» e «non vuole avere nulla a che spartire con esso» (*ivi*, p. 573); l'altro è la decisione di trasformarlo il mondo, «di crearne uno alternativo, un mondo in cui i tratti più insopportabili siano stati cancellati e sostituiti da altri conformi ai nostri desideri» (*ibidem*).

L'uomo è aggressivo, e di fronte a questa verità incontrovertibile ha poca importanza stabilire se l'aggressività si accompagni inevitabilmente alla pulsione libidica o se invece costituisca una pulsione a sé, una pulsione di morte che, pur di stornare dall'io la spinta distruttiva, la rovescia sugli altri producendo violenza e crudeltà in dosi inimmaginabili. Da queste spinte aggressive che mirano alla disgregazione la società deve difendersi utilizzando altra violenza e costrizione: è quella compenetrazione fra diritto e violenza che Freud sostiene nella lettera a Einstein (su questo punto rinvio a Moroncini, 2016). Ma la risposta sociale allo scacco nel riuscire a sconfiggere la realtà e realizzare la felicità è il delirio collettivo, la paranoia che, come forma del legame sociale, corregge «grazie ad una formazione di desiderio, un lato del mondo che gli risulta insopportabile» e registra «questo delirio nella realtà» (*ibidem*), denunciando il divario che resta fra realtà e delirio come l'effetto di un complotto.

I comunisti, scrive Freud qualche pagina dopo,

pensano di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è senza alcun dubbio buono, ben disposto verso il suo prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura. Il possesso di beni privati dà a un certuni il potere esponendoli alla tentazione di maltrattare il vicino; d'altra parte chi è escluso dal possesso necessariamente si ribella in odio al suo oppressore. Se si abolisse la proprietà privata, se tutti i beni fossero messi in comune e tutti potessero prendere parte al loro godimento, malevolenza e ostilità fra gli uomini scomparirebbero. Soddisfatti tutti i bisogni, nessuno avrebbe più ragione di vedere nell'altro un nemico; tutti si addosserebbero volentieri il lavoro necessario (*ivi*, pp. 600-601).

Se non è un delirio, poco ci manca; e il fatto che Freud immediatamente dopo queste affermazioni si affretti a dichiarare che non intende criticare il sistema comunista dal punto di vista economico perché non ne ha le competenze, è una mera precauzione retorica. Quel che conta ai suoi occhi, infatti, è che la premessa psicologica su cui si regge tutto l'impianto del "sistema comunista" sia «un'illusione priva di fondamento» (*ivi*, p. 601). L'aggressività non dipende dal diritto personale a possedere beni materiali, ma dai privilegi attinenti alle relazioni sessuali che diventano «fonte di

grandissima invidia e rabbiosa ostilità tra esseri umani che per altri rispetti sono stati messi sullo stesso piano» (*ibidem*). È con il sesso che l'umanità non riesce a fare i conti, non con le forme della proprietà. L'infelicità costitutiva della civiltà ci protegge in realtà contro i rischi di una soddisfazione pulsionale che abbandonata a se stessa produrrebbe disastri. Eliminare l'infelicità della civiltà è fonte di un'infelicità maggiore. Contro una politica delirante che per sconfiggere definitivamente l'infelicità finisce per approdare al disastro complessivo della società umana, è preferibile per Freud affidarsi al lavoro culturale che, mentre conferma il disagio della civiltà, ne tenta, pur se in modo ambiguo, di temperare la durezza.

3.

L'indifferenza alla politica è bifronte: da un lato essa è l'effetto inevitabile della forma della moderna società capitalistica e della sua cultura, da un altro è invece il risultato altrettanto inevitabile di una declinazione della politica, anch'essa moderna in fin dei conti, che tende a tracimare gli argini stessi eretti a protezione della civiltà producendo non lo sperato accesso al regno della libertà ma un rafforzamento smisurato delle istanze superegoiche.

Un esempio classico del primo tipo di indifferenza è quello sviluppato da Tocqueville nella *Democrazia in America*. Il punto di partenza di tutta l'analisi è la constatazione che negli Stati Uniti d'America il principio della sovranità popolare ha avuto «tutti gli sviluppi pratici immaginabili» (Tocqueville, 1835-1840, p. 77). Nel momento in cui qualunque limite di censo in materia elettorale viene abolito e si afferma la regola del suffragio universale, ogni istanza di governo diversa dal popolo è non solo delegittimata ma soprattutto abolita. E poco importa come il popolo governi: se legiferando lui stesso come in Atene, o eleggendo a suffragio universale, dei «deputati che lo rappresentano e agiscono in suo nome, sotto la sua sorveglianza quasi diretta» (*ibidem*). Quello che conta è che gli Stati Uniti siano diversi da quegli altri paesi in cui o «un potere, in certo modo estraneo al corpo sociale, agisce su di esso e lo costringe a procedere su una certa direzione» o «la forza è divisa, poiché è posta, contemporaneamente, dentro e fuori della società» (*ibidem*).

Al contrario, negli Stati Uniti, nel regno della democrazia, «la società agisce da sé su sé stessa. Non esiste potere fuori di lei e non c'è nessuno che osi concepire, e soprattutto esprimere, l'idea di cercarlo altrove» (*ibidem*). La prima cosa da notare è che in democrazia, secondo Tocqueville, popolo e società sono la stessa cosa: riconoscere la sovranità del primo coincide senza soluzione di continuità con il liberare la seconda da ogni vincolo con, e da ogni dipendenza da, un potere che tragga la sua legittimazione da una fonte e da un'autorità diverse da quella del popolo che si esprime attraverso il suffragio universale. Ciò vale, sorprendentemente, anche

nel caso in cui, come d'altronde avviene negli Stati Uniti, sia lo stesso governo ad essere eletto a suffragio universale: questo fatto invece di legittimarlo a esercitare il potere anche nei confronti di quella società da cui riceve la sua legittimazione, sembra al contrario esautorarlo e indebolirlo. Ma l'aspetto più inquietante della identificazione fra potere del popolo e indipendenza della società è che si escluda in linea di principio l'eventualità, in verità non molto remota, che proprio quella società cui si attribuisce la realizzazione della sovranità popolare usi la sua libertà finalmente conquistata esattamente per sfruttare ancora meglio il popolo: perfetto equivalente questo della tesi borghese secondo cui, vendendo liberamente l'operaio la sua forza lavoro al capitalista che gli dà lavoro, egli conservi intatta la sua sovranità e la sua indipendenza, accetti liberamente il furto di lavoro. Appartiene quindi all'ideologia della democrazia, perlomeno quella borghese e capitalistica, porre nel popolo, vale a dire nella società, tutto il potere e sostenere che sia «lui solo a governare, tanto debole e limitata è la parte lasciata all'amministrazione e tanto questa è consapevole della sua origine popolare e obbedisce al potere da cui proviene» (*ibidem*). Da qui la celebre affermazione di Tocqueville secondo la quale «il popolo regna sul mondo politico americano, come Dio sull'universo. Esso è la causa e il fine di tutto: tutto ne deriva e tutto vi si riconduce» (*ibidem*).

Inutile analizzare nel dettaglio tutti i dispositivi messi in atto dal regime democratico per impedire la formazione di un potere estraneo al popolo e alla società: dalla sua dispersione tale «da interessare più gente alla cosa pubblica» (*ivi*, p. 87), alla divisione che non consiste nello «spogliare la società di qualcuno dei suoi diritti», ma nel «dividere l'esercizio delle sue forze fra molte mani», moltiplicando ad esempio i funzionari e attribuendo «a ciascuno di essi tutto il potere di cui ha bisogno per eseguire le mansioni che gli sono destinate» (*ivi*, p. 91); dall'abolizione di un centro in cui possano convergere tutti i raggi del potere amministrativo (*ivi*, p. 93) e che si traduce nella mancanza negli Stati Uniti di una vera e propria capitale (*ivi*, p. 220-221), alla moltiplicazione del numero dei giornali che neutralizza gli effetti esercitati dal quarto potere (*ivi*, p. 221).

Più importante è il risultato finale di questo trasferimento di tutto il potere alla società: malinconia diffusa e dispotismo spoliticizzante. La sindrome malinconica è l'effetto, indesiderato ma inevitabile, dell'eccesso d'eguaglianza:

quando sono abolite tutte le prerogative di nascita e di fortuna, quando tutte le professioni sono aperte a tutti, e uno può arrivare con le sue sole forze all'apice di esse, davanti all'ambizione degli uomini sembra aprirsi un campo immenso e facile, ed essi immaginano volentieri di essere chiamati a grandi destini. Ma è una concezione fallace, che l'esperienza corregge ogni giorno: quella stessa eguaglianza che consente ad ogni cittadino di concepire grandi speranze, rende tutti i cittadini individualmente deboli. Permette ai loro desideri di espandersi, ma al contempo limita da ogni parte le loro forze (*ivi*, p. 629)

Non solo l'abolizione di antichi privilegi non produce attraverso l'eguaglianza una vita sociale armonica e pacifica e piuttosto espone i cittadini democratici ad una dura e sfrenata concorrenza, ma soprattutto la libertà assoluta conquistata da parte di ciascuno di poter ricercare i beni di questo mondo al fine di goderne indisturbato si trasforma in un'ansia continua di poterli perdere o di non fare in tempo a distillarne tutto il piacere che promettono. «La brevità della vita, glossa Tocqueville, pungola senza requie» (*ivi*, p. 628) l'uomo che la democrazia ha reso padrone di se stesso. I beni che, in linea di principio, sono da un lato tutti disponibili e dall'altro disponibili per tutti, si rivelano proprio per questo irraggiungibili. L'offerta illimitata va in rotta di collisione con la ristrettezza del tempo: «indipendentemente dai beni che possiede», l'uomo eguale e democratico «ne immagina a ogni istante mille altri che la morte gli impedirà di gustare, se non si affretta» (*ibidem*). Ed è proprio questo pensiero della morte che lo «riempie di turbamento, di timore e di rimpianti, e mantiene il suo animo in una specie di trepidazione incessante che lo porta ad ogni piè sospinto a cambiare di progetti e di luogo» (*ibidem*). Il risultato finale è che ogni godimento attuale è guastato alla radice e che l'oggetto desiderato è, prima ancora d'essere goduto, già perduto, cosicché quel che resta è solo il rimpianto per un godimento desiderato e mai avuto, il malinconico struggersi per un oggetto la cui unica modalità d'essere è l'assenza (su questi punti vedi Colangelo, 2008).

Non è tuttavia solo dall'affetto malinconico che l'uomo democratico deve trovare i modi di difendersi, è anche e soprattutto dall'eventualità, non tanto di un ritorno del dispotismo antico, quanto del formarsi di un dispotismo nuovo, un dispotismo prodotto proprio dalla democrazia. La libertà di cui gode l'uomo democratico non si rovescia solo in concorrenza come già si è visto a proposito degli effetti che l'eguaglianza produce sui rapporti intersoggettivi; di più diviene indifferenza di ciascuno verso tutti. Una società democratica si compone alla fine di «una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo» (*ivi*, p. 812). Ogni uomo che forma questa folla (*solitaria ante litteram*) «vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso» (*ibidem*).

Una tale situazione potrebbe apparire anche felice e desiderabile se non fosse che essa presuppone l'esistenza di un potere ancora più pervasivo e onnipresente di quello da cui la società democratica si era liberata. Questo potere «immenso e tutelare» è proprio quello che s'incarica di assicurare ai cittadini democratici «il godimento dei beni», esso veglia incessantemente «sulla loro sorte» (*ibidem*). Non è un potere autoritario né usa la violenza e la costrizione nei riguardi dei suoi sudditi; al contrario è «assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe

all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia» (*ibidem*). Spinge gli uomini a svagarsi, lavora alla loro felicità, provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri. La libertà che esteriormente la società democratica padrona di se stessa non fa che proclamare è il rovescio, ma di una figura topologica, di una servitù di cui il fatto di essere ben ordinata, facile e tranquilla, non esclude la ferocia. Che questo potere continui ad essere formalmente eletto non toglie nulla al fatto che esso sia «unico, tutelare, onnipotente» (*ivi*, p. 813). Ci troviamo in questo modo di fronte ad un fatto paradossale: un potere spoliticizza la società di cui è l'emanazione, rende indifferenti alla politica come lotta per un potere contro un altro. La società moderna avrebbe dato vita ad una forma di potere che tanto più si afferma quanto più si eclissa, diviene invisibile, si sottrae alla politica rendendola di conseguenza inutile e superflua.

Che la società moderna, plasmata dal modo di produzione capitalistico, sviluppi accanto a, o contro la, o addirittura in sostituzione della tradizionale sovranità politica incarnata dallo stato, una propria forma di potere, è tesi ricorrente nel pensiero filosofico, sociologico e politico degli ultimi due secoli. Oltre Tocqueville, si potrebbero citare il concetto di "Stato esterno o di necessità" elaborato da Hegel nella sua *Filosofia del diritto pubblico* per indicare la capacità da parte della società civile di organizzarsi e autogovernarsi indipendentemente dallo stato vero e proprio (vedi Moroncini, 1980) e in tempi più recenti le forme di potere diffuso e decentrato analizzate da Foucault che comportano un cambiamento radicale nel concetto e nella pratica della sovranità. Nel mezzo e in una posizione di rilievo si situa, a parer nostro, la sociologia storica di Max Weber quando individua come tratto precipuo della modernità la spinta alla razionalizzazione che modifica in profondità la forma stessa del potere politico. Poiché qui l'angolazione da cui si guarda a Weber è l'indifferenza in materia di politica non ricostruiremo tutto il percorso di quest'ultimo come si trova consegnato in economia e società ma ci limiteremo a qualche citazione tratta da quell'intervento sociologico-politico e in qualche modo anche politicamente militante che è lo scritto *Parlamento e governo*.

Nello stato moderno, scrive Weber, «il potere reale che non si esercita né nei discorsi parlamentari né nelle enunciazioni dei sovrani, ma nell'uso quotidiano dell'*amministrazione*, è necessariamente e inevitabilmente nella mani della *burocrazia*» (Weber, 1918, p. 80). Ma a differenza del significato attuale del termine 'burocrazia', sinonimo di lentezze incomprensibili, di un aumento a dismisura dei controlli e dei passaggi e di opacità nelle decisioni durante la gestione delle pratiche, esso al contrario indica in Weber la trasformazione dello stato in una impresa, nel suo essere diventato «né più né meno di una fabbrica» (*ivi*, p. 81). Ne fa fede il fatto che sotto il concetto di burocrazia si rubrichino non solo le attività civili dello stato

ma anche quelle militari: si dirigono «dall'*ufficio* persino le battaglie»¹³ (*ibidem*). Trattare lo stato moderno come se fosse un'impresa, farlo attraverso la burocrazia, ossia il potere degli uffici e dei loro impiegati, i funzionari, che in democrazia hanno preso il posto dei «vecchi notabili feudali o patrimoniali o nobiliari o le altre cariche onorarie o ereditarie» (*ibidem*) dello stato assoluto, significa renderlo efficiente, capace di funzionare come un orologio, proprio perché si è sostituita la razionalità rispetto a valore che costituiva il nerbo della sovranità politica con la razionalità rispetto allo scopo che è invece la chiave della scienza e della tecnica moderne. Anche lo stato deve imparare a calcolare, ad equiparare mezzi e fini, economizzando il più possibile sui primi al fine di ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo, e deve farlo tanto più quanto più deve rispondere ad una situazione storica in cui gli vengono affidati compiti una volta di pertinenza della chiesa o della società, vale a dire la cura complessiva della sua popolazione secondo un raggio che si estende dall'istruzione alla salute, dal lavoro al tempo libero.

Se il calcolo è il principio del potere burocratico che è quello su cui si regge lo stato moderno, chiara allora è la dipendenza di quest'ultimo dal modo capitalistico di produzione. L'impresa capitalistica moderna «si fonda internamente soprattutto sul calcolo» (*ibidem*), ossia sulla possibilità di prevedere con un alto tasso di probabilità i risultati finali del processo innescato dall'investimento iniziale del capitale. Essa ha quindi bisogno di regolarità e deve ridurre al minimo gli scarti o le deviazioni che possono prodursi in ogni fase del processo lavorativo. La condizione perché ciò accada è ciò che è alla base della nascita del capitalismo, vale a dire la separazione del lavoratore dai suoi mezzi di produzione: fin quando infatti questi ultimi sono di proprietà del lavoratore egli può usarli a proprio piacimento, sospendendo il lavoro, applicando la sua arte in modo diverso a seconda dei committenti, stornandola dal fine della produzione delle merci. Impossibile fare previsioni sul ritorno dell'investimento o sul guadagno in una situazione simile. Ma non solo l'impresa deve assoggettarsi al calcolo: proprio perché essa possa prosperare è necessario che tutte le altre attività che sono inevitabilmente ad essa collegate si comportino allo stesso modo. Ne consegue che questo decisivo principio economico, e cioè «la "separazione" del lavoratore dai mezzi materiali dell'impresa, dai mezzi di produzione nell'economia e dai mezzi bellici nell'esercito, dai concreti strumenti amministrativi nell'amministrazione pubblica, dai mezzi di ricerca nell'istituto universitario e nel laboratorio, e, in tutti i casi, dai mezzi finanziari», sia «comune, come principio basilare alla moderna impresa statale del potere, della politica culturale e dell'esercito e all'economia capitalistica privata» (*ivi*, p. 82).

¹³ La cosa è diventata del tutto effettuale: i droni sono guidati da piloti comodamente seduti in un ufficio situato a chilometri e chilometri di distanza dal luogo dell'operazione e un'azione bellica può essere guidata da un gruppo di persone che vi assiste in diretta attraverso le telecamere piazzate sull'elmetto dei soldati impegnati sul terreno.

Ridotto a macchina lo stato non ha più scopi valoriali, il bene, la giustizia, l'eguaglianza, ma esclusivamente scopi di efficienza e di buon funzionamento, crescita economica, benessere diffuso, qualità alta della vita e una felicità senza scosse e senza desideri. Ma come lo schiavo era per Aristotele uno 'strumento animato' dotato di sapere, così «questa macchina statale è [dice Weber] "spirito rappreso" e se anch'essa funziona in nome del sapere, questo sapere tuttavia è segreto, è un sapere protetto e custodito dal "segreto d'ufficio"» (*ivi*, p. 93).

Di fronte a questo esito della modernità, di fronte cioè al processo di disincantamento del mondo e alla sua razionalizzazione che si concreta nel potere burocratico, la domanda di Weber è ovvia e radicale: come è possibile che si dia ancora la democrazia, ossia che da un lato ci sia ancora una qualche libertà di movimento per così dire individualistica e dall'altro che sia possibile trovare una «qualche garanzia che esistano forze capaci di tenere a bada l'enorme prevalere di questo strato la cui importanza è così determinante» (*ibidem*)? Detto in altri termini, come sarà possibile ancora la politica? Non ci soffermeremo sulla risposta weberiana: un capo carismatico, un cesare moderno, che tragga la sua legittimazione da una elezione diretta a suffragio universale tale da sottrarlo al potere della burocrazia e da autorizzarlo anche ad agire, se serve, contro di essa. Se solo in questo modo una razionalità diversa da quella strumentale, una razionalità che si misura sul e col valore, può rientrare in gioco, ciò vuol dire però che la politica è esterna alla società, ne cade fuori con tutti i rischi che una cosa simile comporta. Chi assicura che il cesare sia progressista e non autoritario? Quali dispositivi proteggono dall'eventualità che quell'individualità resasi libera dalla burocrazia non si trasformi in una individualità dispotica? Se l'alternativa del moderno è fra la burocrazia e il capo carismatico bisognerà trovare all'interno della politica stessa il limite che ne impedisce la chiusura identitaria e totalitaria.

4.

Questa possibilità - e così chiudiamo il cerchio - è iscritta nella psicoanalisi. Se le appartenenze storiche non hanno permesso a Freud di vederlo e lo hanno spinto invece verso l'indifferenza in materia di politica, tuttavia l'inconscio è la politica. L'affermazione è di Lacan e si trova nella lezione del 10 maggio 1967 del seminario inedito *La logica del fantasma*. Essa cade in un contesto in cui Lacan sta commentando un testo di Edmund Bergler *Le nevrosi di base* incentrato sul rapporto fra il masochismo psichico e la regressione della pulsione orale. Si definisce masochismo psichico «la tecnica di quelle persone che - malgrado la cosciente ignoranza di tale agire - inconsciamente amano l'umiliazione, la sconfitta e il rifiuto» (Bergler, 1949, p. 13). La causa di tale struttura dell'agire sta nel modo con cui i

bambini reagiscono all'aggressività che provano nei confronti degli adulti che si oppongono ai loro desideri e alle loro fantasie. Ce ne sono di quelli - i nevrotici - che si adattano e di fronte alla punizione, ai rimproveri morali e alla colpa che sono i modi con cui gli adulti - in genere il padre e la madre - pongono un freno alla loro aggressività, spostano quest'ultima verso soggetti e oggetti meno sacri, e ce ne sono invece altri che, volendo continuare ad aggredirli, devono però trasformare in piacere «il dolore, la depressione, la punizione e la colpa» (*ibidem*) che riceveranno dalla loro pervicacia. Si forma così la sindrome del masochista psichico, di colui cioè che è capace di far diventare il dispiacere una fonte di piacere.

Dal momento che la formazione del masochista psichico avviene nel periodo dello svezzamento, ciò spiega la sua relazione con la regressione orale: il bambino non vuole rinunciare al latte materno e trasforma il dispiacere prodotto dal rifiuto in un surrogato della suzione orale. Più viene punito, più gode come quando era placcato sul seno della madre, il capezzolo serrato fra le labbra. Fin qui, secondo Bergler, siamo nel quadro genetico del masochismo psichico. Ad esso si sovrappone quello clinico che è caratterizzato dal fatto che, essendo quel particolare tipo di piacere infantile preso di mira dal super-io, l'io inconscio si vede costretto ad inventarsi delle nuove difese secondarie che formano quella che Bergler chiama «la triade del meccanismo dell'oralità» (*ivi*, p. 14). Su questo punto si incentra l'interesse di Lacan che riporta il passo quasi alla lettera citando dalla traduzione francese del testo di Bergler¹⁴:

1) in primo luogo: mi creerò il desiderio masochista di essere rifiutato, da mia madre, creando o deformando delle situazioni nella quali qualche sostituto dell'immagine pre-edipica di mia madre rifiuterà i miei desideri; 2) secondariamente, non sarò cosciente del mio desiderio di essere rifiutato e di essere l'autore di questo rifiuto; vedrò solamente che ho ragione di difendermi, che la mia indignazione è ben giustificata così come la pseudo-aggressività che testimonio di fronte a questo rifiuto; 3) in terzo luogo: proverò pietà per me stesso a causa del fatto che una 'tale ingiustizia' non può che capitare a me e godrò una volta di più di un piacere masochistico» (*ivi*, pp. 14-15).

Non sembra che Lacan contesti né il quadro genetico né quello clinico proposti da Bergler; ha qualcosa da dire invece sul significato da attribuire a quel tratto costitutivo del masochismo psichico che è "l'esser rifiutato": non crede, come al contrario fa Bergler, che si risolva in un desiderio d'umiliazione e soprattutto di sottomissione all'altro. Colpito in primo luogo dalla radicalità con cui questo tratto dell'essere rifiutato si presenta, per stessa ammissione di Bergler, nella nevrosi orale, Lacan, pur

¹⁴ La traduzione francese non coincide con quella italiana: per ovvi motivi privilegeremo quella che si trova nel testo di Lacan.

di renderne ragione, ricorre addirittura alla figura hegeliana della lotta delle autocoscienze per il riconoscimento in cui la genesi della dimensione del soggetto è riportata all'esclusione radicale e reciproca fra di esse, al carattere incompatibile della loro coesistenza, all'ultimativo "o lui o me". Se al centro di questa figura c'è una concezione radicale del soggetto come qualcosa di assolutamente autonomo, capace di preferire la morte pur di non sottomettersi all'altro, allora per Lacan nell'esser rifiutato si deve vedere, in conformità al desiderio di mordere e alla paura di essere divorati che connotano la pulsione orale, la strategia per salvarsi dall'essere inghiottiti dal partner materno.

Lacan non ha niente da obiettare alle descrizioni classiche del masochismo psichico, è d'accordo sul fatto che in esso il soggetto assuma la posizione di un oggetto e lo faccia nel senso più accentuato che in psicoanalisi si dà del termine oggetto, ossia l'effetto di caduta o di scarto, di resto dell'avvento soggettivo. Condivide anche la tesi che questo tipo di godimento del masochismo psichico si leghi strettamente ad una manovra dell'Altro che assume la forma del contratto scritto in cui è prescritta all'Altro come al masochista la condotta da seguire. Rifiuta invece la tesi secondo la quale il masochismo sarebbe una eccezione, una aberrazione, rispetto a forme di piacere più semplici e dirette. Se è vero che i masochisti sono, come scrive Bergler, dei «collezionatori d'ingiustizie» (*ivi*, p. 147), gente cioè che si fa dare continuamente pugni in faccia e calci negli stinchi, questo non è necessariamente un comportamento irrazionale. D'altronde nel mondo in cui viviamo, nota Lacan, la giustizia non è qualcosa di ordinario: tutti subiamo e siamo di conseguenza collezionatori d'ingiustizie, masochisti e no. Con la differenza che, mentre noi accettiamo il più delle volte l'ingiustizia, il masochista a modo suo protesta. Non sarà che in un mondo ingiusto esser rifiutato sia meglio che essere accettato? Di fronte al fatto che s'incontra sempre una miriade di gente che vogliono adottarci, non è preferibile scappare?

Cambiamo scala: con meraviglia della gran parte degli occidentali, ci sono certi, soprattutto nel sudest asiatico, che si ostinano a non voler essere ammessi ai benefici del capitalismo. Per quanto si cerchi di convincerli che hanno torto, non c'è niente da fare: preferiscono essere rifiutati. Sono masochisti? Il loro comportamento è dettato da spinte inconse di cui non sanno nulla? Poco male, la loro è una scelta politica perché l'inconscio è la politica, l'inconscio fa politica. E la fa chiamandosi fuori dal cerchio identitario, eccettuandosi dal discorso dominante, facendosi rifiutare. La politica dell'inconscio non è inclusiva, non costruisce insieme chiusi - la stessa esistenza dell'inconscio come l'altra scena impedisce d'altronde che l'apparato psichico venga unificato dall'io, sia sottomesso agli ordini dell'io.

Se l'inconscio è ciò che ex-siste, ossia ciò che è sempre fuori o il fuori, incarnando il più o il meno che manca sempre perché qualcosa possa costituirsi in un intero o in un insieme chiuso, se l'inconscio come collezionista d'ingiustizie destabilizza in linea di principio ogni pretesa di legittimità e di pacificazione, ogni ideologica idea della

giustizia, allora l'inconscio è politico in quanto tale, fa politica direttamente. E di fronte all'indifferenza in materia di politica offre a quest'ultima la *chance* di tornare a fare differenza.

Bibliografia

- Benslama, T. (2004), *La psicoanalisi alla prova dell'Islam*, tr. it., il Ponte, Milano.
- Bergler, E. (1949), *La nevrosi di base. Regressione orale e masochismo psichico*, tr. it., Astrolabio, Roma 1971.
- Colangelo, C. (2008), *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la democrazia*, La Città del Sole, Napoli.
- Cantillo, G., Conte, D., Donise, A. (a cura di) (2011), *Thomas Mann fra etica e politica*, Il Mulino, Bologna.
- Donise, A. (2011), *Ironia, politica ed etica nelle Considerazioni di un impolitico*, in Cantillo, Conte, Donise (a cura di) (2011), pp. 229-262.
- Fiumanò, M. (2010), *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*, Bruno Mondadori, Milano.
- Freud, S. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10.
- Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10.
- Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 11.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Freud, S., Salomé, L.A. (1983), *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, tr. it., Boringhieri, Torino.
- Gay, P. (1988), *Freud. Una vita per i nostri tempi*, tr. it, Bompiani, Milano 1988.
- Id. (1978), *Freud, gli ebrei e altri tedeschi*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1990.
- Id. (1994), *Freud: percorsi di lettura*, tr. it., Il pensiero scientifico, Roma.
- Heine, H. (1827), *Il libro dei canti*, tr. it., Einaudi, Torino 1962.
- Janik, A., Toulmin, S. (1972), *La grande Vienna*, tr. it., Garzanti, Milano 1975.
- Lacan, J. (1965-1966), *Le séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse*, inedito.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1966-1967), *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*, inedito.
- Id. (1967-1968), *Le séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, inedito.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 1983.
- Lanmenais F., (1836-37), *Oeuvres Complètes, Tome I, Essais sur l'indifference en matière de religion*, Paul Daubrée et Caillex Éditeurs, Paris.
- Mann T., (1918), *Considerazioni di un impolitico*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.

Id. (1929), *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, tr. it., in Id. (1997), pp. 1349-1375.

Id. (1936), *Freud e l'avvenire*, tr. it., in Id. (1997), pp. 1378-1404.

Id. (1997), *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano.

Moroncini B., (1980), *Tragedia e politica nell'Ursprung des deutschen Trauerspiels di Walter Benjamin*, Giannini, Napoli.

Id. (2016), *Perdono giustizia crudeltà. Figure dell'indecostuibile in Jacques Derrida*, Cronopio, Napoli.

Roudinesco, É. (2014), *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, tr. it., Einaudi, Torino.

Safouan, M. (2001-2005), *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan*, 2 voll., Fayard, Paris.

Schorske, C. E. (1982), *Vienna fin de siècle*, tr. it., Bompiani, Milano 2004.

Tocqueville, A. (1835-1840), *La democrazia in America*, tr. it., UTET, Torino 1981.

Trincia, F. S. (2015), *Sigmund Freud, ovvero il disincantato realismo di un impolitico*, in Lijoi, Trincia (2015), pp. 131-256.

Lijoi, F., Trincia, F. S. (2015), *L'anima e lo stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Morcelliana, Brescia.

Weber M., (1918), *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, tr. it., Einaudi, Torino 1982.

Abstract

Essay on indifference in the field of politics

The essay develops the theme of indifference to politics in psychoanalysis in two ways: from a general point of view and, more specifically, by considering Freud's intellectual and political development. In the first case, indifference is a typical condition of modern capitalist societies, in the second it is part of German culture in which Freud also participates. On the one hand, the modern world can do without politics, as evidenced by thinkers such as Tocqueville and Weber, on the other hand the figure of the "apolitical German" unites for example Freud and Thomas Mann.

Keywords: Politics, Indifference, Unconscious, Masochism, Refusal

Politiche della psicoanalisi all'alba del terzo millennio

Fulvio Sorge

Riporto qui alcune riflessioni generali e qualche breve esempio clinico che hanno improntato la genesi teorica di questo scritto; si privilegia la riflessione sui nuovi modi di vita, sulle relazioni sociali, sulla biopolitica del mondo contemporaneo e sulla necessità etica del discorso psicoanalitico.

Siamo prossimi a una progressiva alterazione delle caratteristiche dell'essere umano che tende a modificare o a perdere le caratteristiche umane. L'Uomo, inteso tanto come singolo quanto come genere umano, ha imparato a guardare a se stesso non più come un fatto, ma come un da fare. La consapevolezza di questo cambiamento in atto, ha indotto un numero sempre maggiore di filosofi ad introdurre nel dibattito contemporaneo un nuovo ambito di riflessione e a coniare un nuovo termine, un neologismo, per definirlo. Tale termine è: post-umano. Ma cos'è il post-umano? Sulla base delle posizioni più comuni, una prima risposta approssimativa potrebbe essere la seguente: il post-umano è il nome col quale si è divenuti soliti definire gli estremi di una nuova filosofia per la quale la natura biologica del corpo dell'uomo, ivi compreso il cervello, non costituisce il limite delle possibilità dell'essere umano. Anzi, per questa filosofia, tale natura può e deve essere superata attraverso l'implementazione del corpo biologico con protesi tecnologiche. I filosofi post-umanisti propongono una versione spregiudicata della teoria darwiniana; la biogenetica sostiene l'ipotesi della concorrenza dei geni, si affida alle neuroscienze affinché modellizzino un cervello la cui struttura scaturirebbe dalla concorrenza vitale dei neuroni.

Nel mondo del post-umano la sintesi tra macchina e uomo è prossima a compiersi; la sua ideologia obbedisce al sistema sperimentale della scienza e della tecnica; giustifica la ragion pratica, l'imprescindibilità della tecnica senza alcun riferimento a premesse di carattere filosofico o teologico. Per altro la biologia contemporanea deve il suo successo al liberismo economico e ai profitti che se ne producono. Il corpo del soggetto parlante si avvia a un prossimo futuro in cui non sarà sottoposto al taglio operato dai significanti che lo rendono *parlessere* ma sarà abitato, tagliato e ritagliato dalle macchine nel reale del corpo, considerato una protesi. Il corpo fatto immagine si appresta a divenire il campo passivo, lo schermo di reperti, di tracce, di superfici cangianti animate da un godimento *in limine mortis*. Per altro la biogenetica, la genomica e le terapie che ne derivano intervengono sul reale del patrimonio genetico umano e ne propongono una nuova e migliore scrittura emendata da tare trasmissibili geneticamente ma fruibile per interventi sempre più pervasivi sul reale del corpo. Il sintomo contemporaneo si presenta sempre maggiormente sotto la specie di un

godimento autistico e mortifero, esterno a una costellazione di senso e con l'impellenza del passaggio all'atto. L'angoscia è spesso percepita in una dimensione confusa e paralizzante in cui, tuttavia, l'uomo avverte l'eco della sua solitudine, in esilio dall'umano e in sottrazione da una abitabilità del mondo. Il soggetto si muove alla ricerca di un luogo che gli sia proprio, di un ascolto non omologato dall'invidia dell'oggetto o dalla nausea del troppo.

La filosofia del post-umano contesta l'idea che l'umano si costituisca attraverso l'istituzione, la cultura, il linguaggio. Il pensiero filosofico e il sapere psicoanalitico sarebbero troppo debitori di un'antropologia della differenza umana rispetto alla naturalità di ogni essere, lo sviluppo umano producendosi in ragione della plasticità e delle potenzialità intrinseche alla natura. Ciò che viene lasciato completamente in ombra è la dimensione relazionale della stessa individualità che definisce l'umano perché lo connette a strutture socio-culturali concrete, di volta in volta date, che ne limitano la fittizia onnipotenza.

L'immaginario post-umano che ne consegue sembra convergente con la figura prevalente del desiderio contemporaneo, caratterizzata da un'illimitatezza e un'onnipotenza che ne fanno perdere il senso perché ne minacciano esattamente la natura relazionale interumana. Al contrario di ciò che pretende il discorso sociale dominante, il desiderio è radicale proprio in quanto non è naturalmente illimitato. Se invece il desiderio s'illude circa la propria onnipotenza e tende a consumare e possedere i suoi oggetti, resta imprigionato nella propria illusoria autoreferenzialità e non sopravvive come desiderio (Ciamelli, 2016).

Mai come in questo periodo storico il discorso del capitale mostra la sua vocazione distruttiva, eradica il soggetto dal mondo non solo attraverso l'affezione feticistica all'oggetto ma favorendone la precipitazione in una insicurezza strutturale che ne sollecita l'angoscia.

L'adolescenza si colloca nel chiasma tra le esigenze dell'altro del sesso e l'Altro sociale. La via del sintomo consente la tenuta dei tre registri del simbolico, dell'immaginario e del reale, che permette a ogni soggetto una nominazione, una lettura che riguarda il desiderio dell'Altro in ragione di una fantasmizzazione inedita di cui l'invenzione singolare fa di *a* l'oggetto causa.

Il rifiuto radicale o il diniego della castrazione non consentono di rendere il proprio corpo consistente né di localizzarvi il godimento. Nella società contemporanea ogni adolescente si trova aperto alla questione del godimento a fronte della fragilità dell'interdetto. La dialettica del fantasma si cristallizza nell'uso perverso dell'oggetto, che, identificato al corpo stesso, si offre all'Altro come feticcio animato da una pulsione impossibile a negativizzare.

Il partito preso dell'ignoranza, lo slogan del *non voglio sapere solo godere*, aprono la via al passaggio all'atto. Così, sotto il segno di una incorporazione primaria e sregolata, si producono usi del corpo atti a regolamentarne regressivamente gli appetiti. L'emergenza di questa deriva è evidenziata da alcuni esempi clinici.

Pietro, un giovane e brillante ricercatore italiano che lavora a Bruxelles, mi racconta dell'inferno in cui vive da alcuni mesi. La sua crisi si apre quando, tradito in modo brutale dalla sua compagna, lascia il suo dottorato, perché, oltre che devastato dalla perdita affettiva, gli risulta ormai impossibile, per l'angoscia di morte insopportabile che ne deriva, vivere in una città colpita più volte da attentati terroristici. È insonne, abbandona il suo lavoro, non pensa che all'umiliazione patita dalla sua partner, rinuncia a ogni relazione sociale, si dispera. Infine si decide a tornare dai genitori in Italia, ma la cosa non lo tranquillizza, continua a interrogarsi sul suo scacco e a maledire chi lo ha lasciato cadere, continua ad avere paura anche di uscire di casa. Il trauma smaschera i sembianti di una vita che si è prima articolata su incontri sessuali occasionali e ripetitivi, poi su prestazioni intellettuali mimetiche che scimmiettano un sapere biologico che lo consegna alla gestione e all'accumulo di un patrimonio intellettuale molto specialistico di cui, adesso, non gli interessa più nulla. L'angoscia di castrazione, che almeno avrebbe potuto eleggere l'abbandono patito a ruolo di sintomo, si è trasformata in un'angoscia massiccia e pervasiva, i sembianti si disintegrano, dilaga la *feroce ignoranza* che rimuove qualsiasi implicazione soggettiva, nel segno dell'odio e della pulsione di morte.

Marina, 19 anni, si lamenta di attacchi di panico ma, rapidamente, mi racconta una serie di pratiche auto lesive, dall'abbuffata al vomito, ai tagli sulle braccia, all'abuso di alcolici, all'assunzione impropria e massiccia di farmaci; ella cerca e non trova sul corpo i segni della sua divisione soggettiva. La ricerca di una sua propria dimensione, gli studi fino ad ora intrapresi, la sua conoscenza delle lingue, la passione per la letteratura, la curiosità intellettuale e la volontà di sapere che la animano, non capitonate dal Nome del Padre, divengono presto un imperativo al godimento, ove il sapere è in posizione di maître. Ella trascorre le notti insonne, leggendo in maniera compulsiva letteratura, saggistica, poesia, si confronta con il pensiero intrusivo che riguarda il conflitto tra il suo sapere e il suo corpo che giudica goffo, maldestro, inamabile. A volte è preda di un'angoscia senza nome. Ha pensato più volte di farla finita.

Francesco, 26 anni, mi porta la sua solitudine estrema, psicoastenìa radicale che lo affligge in esilio dal mondo. A seguito di una passione amorosa che ha prodotto prima un'iperattività maniacale e poi, di fronte ai tradimenti dell'altra, un crollo improvviso, qualcosa si è *rotto nella sua testa*, qualcosa, che cerca invano di definire, non *funziona più come prima*; trascorre le sue giornate a letto, senza memoria e senza desideri, è trattato senza successo con svariati farmaci, ha perso ogni gusto per la vita, il suo corpo è svuotato di ogni energia. Di questo suo tormento riesce solo a

produrre verbalmente scivolamenti metonimici, mi chiede un sapere che gli dica cosa è successo, che *rimetta in moto la macchina*.

Adolescenze devastate da un'angoscia sempre più innominabile in quanto depauperate di desiderio. Il diniego o la preclusione che rendono inoperante la funzione metaforica, il taglio, la mancanza, producono la sfilata di oggetti metonimici intorno a cui si organizzano e si scatenano pulsioni parziali fuori linguaggio: possesso dell'altro, consumazione, divoramento, evacuazione, scarto senza resto. *Perverso polimorfo* alla lettera in questo l'adolescente si fa figlio del suo tempo.

Così si snodano e perdono di senso i tre registri di cui l'adolescenza non riesce a farsi sintomo. L'immaginario non si produce più come inibizione: *non ci sono più interdetti, tutto è possibile*; il simbolico non trova modo di farsi taglio, così come il padre non fa più sintomo: *bisogna arrangiarsi da soli*; il reale si produce come angoscia senza veli: *irruzione nel corpo di un godimento senza parole*. Il godimento sessuale è agito compulsivamente al di fuori di qualsiasi parvenza che permetta di declinarlo nella dialettica immaginaria dell'amore. Dell'assenza dell'Altro, della solitudine di struttura, dell'esilio, del *disessere*, di questo Uno tutto solo, il soggetto della contemporaneità non ne vuole sapere niente. In questo deserto abissale che risponde alla vacillazione dei sembianti, che è propria dell'adolescenza, vi è più che un destino di perdita del senso, della vita.¹ Se il potere delle biotecnologie sembra promettere una restaurazione del corpo così come l'apertura di nuove radure ove si possa dispiegare una potenzialità inedita per le nuove coscienze cibernetiche, in realtà si avvera in una dimensione brutale in cui la dissoluzione del soggetto trova il suo più sconvolgente approdo. La ragione non si limita alla coscienza della propria centralità, nel rispetto di quanto dell'oggetto resta *noumenico*, ma si dota di un'incondizionatezza del suo agire, delle insegne di una potenza atta a modificare le regole stesse del vivente, di un'auto-legislazione e di un'autolegittimazione, ossia si esprime tutta nel comando di comandare, che fa eco all'imperativo sociale del godimento.

Il discorso della scienza confonde il vero con il reale, ma il reale, come insegna Lacan, ha una collocazione differente in quanto risponde del particolare della contingenza che, per ogni uomo si produce nel suo godimento come declinazione soggettiva dell'universale del non rapporto sessuale. Non vi è alcun sapere inscritto nel reale riguardo al rapporto sessuale. In ciò si distingue l'essere umano che si inventa come sintomo proprio per supplire in qualche modo all'assenza di questa scrittura. Questo è, in definitiva, l'aspetto di incurabilità cui Freud, ai suoi tempi, ha

¹ «Se c'è solidarietà, e nient'altro da richiedere, tra il non rapporto dei sessi ed il fatto che un essere sia parlante, si tratta del modo tanto valido quanto gli errori della coscienza, di situare il supposto capolavoro della vita, essa stessa condannata ad essere idea riproduttrice, laddove il sesso si lega tanto bene alla morte» (Lacan, 1971-1972, p. 549).

dato il nome di roccia biologica; il senso sessuale del sintomo resta opaco in quanto fa eco all'assenza della scrittura del rapporto sessuale.

La scienza condivide con la psicoanalisi un interlocutore privilegiato che è fondamentalmente il corpo. E vorrebbe piegarlo ai suoi voleri, alla seduzione del suo sapere, arruolarlo tra i suoi proseliti non fosse altro che per la fascinazione che su di lui esercita la promessa a venire, che ha strappato alla religione, di sottrarlo per sempre al pungiglione della morte. Nel luogo ove il reale fa buco si esprime la lamentela contemporanea cui risponde il saperci fare della scienza. Il sintomo si presenta nell'opacità di un evento di corpo tanto ripetitivo quanto pervasivo e delocalizzato. Il godimento che vi traspare non è del sembante, non manca di non mancare sotto la specie delle tossicofilie, delle dipendenze, delle condotte anoressiche. Il godimento sintomatico copre il vuoto del non rapporto, si produce nella serie in cui è preso il corpo come oggetto manipolabile, cedibile, mercificabile. Universalità di un godimento che trova accoglimento in significanti espliciti che definiscono i luoghi e i tempi degli incontri atti a declinare la specificità della propria perversione sotto la specie di un oggetto di scambio insignificante quanto additivo. Oralità cannibali corpi a corpo convulsi, sembianti di un oltre pornografico dove l'osceno non è più l'immagine del coito ma l'interno stesso del corpo come eccesso, come squarcio, come morte.

È attraverso il corpo che, spesso, si manifestano vacillazioni soggettive, intemperie ed irruzioni di un reale insopportabile, mai morso dal simbolico, e perso, in un al di là dell'oggetto feticizzato. L'uomo nuovo è *iperestes* e predisposto dalla sua dotazione cibernetica a sempre nuove prestazioni, che vorrebbero produrre, in ragione di incentivazioni di capacità, di innesti generativi, di ibridazioni con la macchina, l'uomo del domani, in espansione esistenziale agli orizzonti dell'umano. È nella sottrazione di qualcosa che significhi differenza dall'altro e ricerca di un'identità propria che nascono i nuovi sintomi, sofferenza diffusa che rende inattuabile il nome proprio se preso sotto la specie *del cyber-corpo*.

La disperata ricerca di aiuto, l'angoscia come indizio della prossimità di un reale mortifero, l'imbroglione e il pericolo, sempre più spesso esplicandosi in dimensioni paranoiche, segnalano il potere fascinoso e destrutturante del connettivo digitale, la predazione mediatica, il destino apocalittico che, nella moltiplicazione e nella replicazione degli *avatar*, non conosce la morte. La compulsione al consumo segnala l'oscillazione del soggetto tra la maniacalità del *craving*, che non tollera il vuoto, e il precipizio verso l'abisso melanconico. Le particolari caratteristiche del mondo virtuale, le fantasie cosmogoniche di chi propone un «trasloco delle coscienze nel cyber-spazio» (Granelli, 2006, p. 54), la promessa all'utente di nuovi paradisi artificiali in cui essere padrone del proprio godere, attraverso la smaterializzazione dei corpi e dei destini, costituiscono un modello in cui la finalità diviene il dominio dell'altro tramite possesso. Sulle immagini virtuali si proiettano percezioni visive e tattili con la

produzione di una dislocazione psichica, in ragione del doppio sguardo, scissione che viene sostenuta da una massiccia intensificazione sensoriale *out of the body*.

Lacan, nell'*Étourdit* (1973), suggerisce che il “non c’è” del rapporto sessuale, non implica che non ci sia rapporto al sesso. È proprio l’impossibile di questo rapporto che situa il tragitto destinale secondo cui ogni uomo si colloca sotto il significante uomo o donna. La pratica analitica, che prende in carico la congerie dei nuovi sintomi, ci porta a credere che il campo dell’amore e del desiderio non siano persi ma sovvertiti, disordinati o consegnati all’imbroglio dell’ideale come stereotipo sociale negli adolescenti dei nostri tempi. Dimenticati in non luoghi ove i corpi divengono *sex machine*, abbruttiti dall’anomia sociale; tuttavia in alcuni adolescenti la mitologia dell’amore si mantiene come una domanda e una speranza. Di fronte a chi gli chiede significanti atti a reperirsi come soggetto, l’analista tace. Se non risponde è perché la *Versagung* significhi il suo no come l’assenza presso di lui di un significante che dica il soggetto. Ma se l’Altro tace, se non mi sostiene con le sue parole, sono per lui in posizione di oggetto e ciò genera angoscia. Iniettare nella relazione analitica contemporanea qualcosa dell’enigma e dell’angoscia rispetta l’etica della contingenza di ogni incontro con l’Altro e nega, implicitamente, che l’altro sociale sia fornito di ogni oggetto e di ogni sapere. Ciò può aprire il soggetto alla ricerca di significazioni inedite. Non sembra poco. A fronte del reale il percorso dell’analisi mostra come il partner originario sia il proprio corpo.

Discorso del padrone e discorso capitale

Sul finire degli anni '60 Lacan prende in esame l’opera di Marx, e ne trae un concetto che diventerà fondamentale nell’invenzione dei discorsi (cfr. Lacan, 1969-1970): il plusvalore marxiano diviene, sotto la forma dell’oggetto *a*, il più-di-godere lacaniano, il capitale è l’unico sistema di produzione che produca più-di-godere in quanto tale, in una *datità* stereotipa ma assolutamente pervasiva. Ma, mutuando il concetto dal pensiero di Bataille, ogni produzione di più di godere ha, intrinsecamente, in sé la proprietà della dissipazione².

²Georges Bataille sostiene, in controtendenza rispetto alla maggior parte delle analisi economiche del tempo, che l’economia generale della natura, ma anche il principio su cui si fondavano in origine gli scambi economici era la *dépense* (dispendio improduttivo) ossia il gioco dell’energia non limitato da alcun fine. Come l’organismo dispone di un’energia in eccesso rispetto a quella che gli serve per la semplice sopravvivenza o che utilizza per crescere o, se non può essere utilizzata in questo senso, viene spesa improduttivamente, così il sistema, considerato al di fuori di una logica individuale, disporrà di un eccesso di energia non utilizzabile per il proprio ulteriore accrescimento che dovrà essere dissipato (cfr. Bataille, 1933).

Il discorso è un dispositivo formale che Lacan reperisce nelle relazioni umane e che prevede quattro termini: l'agente, l'Altro a cui si parla, la produzione o perdita inerente all'atto discorsivo e, infine, un quarto posto, ove alloggia la verità. La teoria dei quattro discorsi costituisce la scrittura di una logica del legame sociale. Il proposito di Lacan è inventare dei dispositivi universali quanto immaginari atti a mostrare come il significante si rapporta al godimento. Il reale sotteso al linguaggio mostra che in ogni discorso c'è produzione di godimento, che, tuttavia, si può indicizzare ma non rappresentare³. Attraverso questo strumento gli sarà possibile proporre una lettura dell'operato della scienza, dei suoi rapporti con il sapere, la produzione, la verità. Con questa istanza programmatica la dialettica di ogni discorso sarà radicata ai dispositivi discorsivi che regolano le relazioni umane e si producono su quanto l'atto di parola possa tenere, canalizzare, sublimare, per l'esigenza del discorso sociale, la pulsione radicale dell'individuo che, ai nostri tempi, vede alleati il discorso della scienza e quello del capitale, Se ne deduce che ogni scelta e collocazione, presa di parola, atto, ogni intervento del discorso psicoanalitico e ogni prassi che intervenga sulla relazione con l'Altro, si pone immediatamente sul piano dell'etica. I discorsi che prenderemo in esame sono in particolare quello che Lacan chiama il discorso del padrone e la sua degenerazione nel discorso capitale. La formula del discorso del padrone è la seguente:

$$\frac{S_1 \ S_2}{\$ \ a}$$

Nel luogo dell'agente che promuove il discorso vi è il significante padrone S_1 che comanda al sapere del servo S_2 la produzione di un bene, e nel luogo della produzione Lacan scrive il suo oggetto, cioè a , e in questo la ratifica del più di godere; il soggetto diviso $\$$, che è scritto nel luogo della verità, è escluso, rimosso dalla conoscenza del padrone. Il matema del discorso del padrone può essere letto sia come il discorso della civiltà che come il discorso dell'inconscio, perché ha la stessa struttura dell'inconscio e in esso è possibile reperire i meccanismi in gioco sia nella costituzione soggettiva, sia in un certo tipo di legame sociale.⁴ Il matema di

³ «Lacan formalizza la categoria di discorso come un'armatura di base che permette al soggetto di trovare un limite al godimento in modo da stabilire un legame sociale. Egli distingue quattro modalità di legame sociale a partire da quattro matemi che rendono conto della struttura del discorso» (Cimarelli, 2010, p. 150).

⁴ «Specifichiamo che, dal lato del padrone, S_1 nel luogo dell'agente (parte superiore destra della formula) funziona come un significante imperativo, che fonda il discorso del padrone nel mito dell'identità del soggetto e del significante che lo rappresenta [...] Dal lato del servo, colui che sa fare, troviamo S_2 nel luogo dell'Altro, S_2 (luogo del saper fare). Il servo ha perso la libertà, ma conservando il corpo (la vita) mediante il suo saper fare, ottiene (produce) qualcosa in più, relativa al suo accesso al godimento: al plus-godere, nel luogo della produzione, sotto S_2 . Considerando che il corpo è il

questo discorso mostra la divisione soggettiva nel luogo della verità, ossia un misconoscimento di $\$$, che si trova sotto la barra, subornato da S_1 perché la posizione di dominio si sostenga. Così il resto del taglio universale, che è operato dalla operazione significativa, si universalizza nella materializzazione dell'oggetto perduto, singolare per ogni soggetto, come un oggetto qualsiasi che il lavoro del servo produce. La perdita di godimento, là dove la matrice del soggetto è cancellata dal significante e segnala la sua mancanza a essere, e dunque quel desiderio soggettivo che produrrà il fantasma, è qui immediatamente ristorata, occlusa, tappata dall'oggetto con mortificazione del desiderio. L'operazione della scienza, nel padroneggiamento dell'ente, consiste appunto nel denegare, rimuovere, precludere - scienza allora come sostegno alla perversione, nevrosi, o psicosi a seconda delle versioni che ne darà lo *scientista*, nel passare all'atto della produzione scientifica -, ciò che dovrebbe essere stato l'effetto del taglio, il soggetto barrato, $\$$, che occupa il posto della verità, particolare per ogni soggetto; la scienza presuppone una solidarietà senza buchi, tutta dicibile e trasmettibile, un'integrazione tra il significante padrone, S_1 , e l'oggetto della produzione, che si dia senza resto. Nessun timore della obsolescenza dell'oggetto prodotto essendone promessa la sostituzione rapida e con poca spesa⁵.

Nel 1972, in una conferenza tenuta a Milano (Lacan, 1972) Lacan propone una variante del discorso del maître, che sotto la spinta pervasiva della società dei consumi, degenera fino a diventare il discorso capitale. Eccone il matema:

$$\begin{array}{c} \underline{\$ S_2} \\ S_1 a \end{array}$$

Il discorso capitale altrimenti detto il discorso del capitalista, è l'unico che non ha *dramatis personae*, soggetti che ne occupino i posti, perché, al posto di comando, vi è piuttosto il soggetto diviso $\$$, senza parole. S_1 è sotto la barra e si anima solo nel comandare la continua e avida consumazione dell'oggetto gadget. È questa

luogo del significante, la conservazione del corpo diventa un sapere, un sapere fare, un trattamento artigianale della Cosa che è strumento di un godimento» (Cimarelli, 2010, pp.163-164).

⁵ La centralità di Marx per Lacan, la ragione per cui lo incorona scopritore del sintomo, sta nell'aver colto il plusvalore: «la causa del desiderio di cui un'economia fa il suo principio» (Lacan, 1970, p. 39). E poiché il soggetto della scienza è pur sempre un soggetto di desiderio, ne deriva che il «*Mehrwert* è la Marxlust, il plus-godere di Marx» (*ibidem*). Come Socrate anche Marx gode mentre elabora la scienza del capitale, valorizza il suo godimento che consiste nell'aver scoperto il plus-valore come causa del capitalismo. E qual è il principio del capitalismo? Lacan risponde «La produzione estensiva, dunque insaziabile, della mancanza -a-godere. Da un lato il plus-valore viene accumulato per accrescere i mezzi di questa produzione a titolo di capitale» e «dall'altro estende quel consumo senza il quale questa produzione sarebbe vana, appunto per la sua inettitudine a procurare un godimento tale per cui essa possa rallentare» (*ibidem*). «La contraddizione del capitalismo è palese: la produzione del plusvalore/più-di-godere coincide con quella data dalla mancanza-a-godere: la ricerca spasmodica e insaziabile del godimento si rovescia senza mediazioni in mancanza di godimento» (Moroncini, 2014, p. 119).

insaziabilità di struttura, che rende il discorso capitalistico macchinino, che servirà a formalizzare logicamente la posizione del soggetto all'interno della società dei consumi.

Come si vede al posto della verità rimossa, vi è proprio l'elemento soggettivo del significante padrone, di modo che ognuno che venga preso nel discorso della società capitalistica, non si produca né si presenti inaugurando una catena significativa, ma supporti la propria divisione soggettiva cercando di saturarla continuamente, affidando all'altro sociale quella produzione di merce-godimento che obliteri la propria mancanza. Come nel discorso del padrone, nel discorso della padronanza sulla natura inaugurata dalla scienza in favore di un agente universalizzato, indiviso, non toccato dalla rimozione originaria nella propria dimensione più autentica di soggetto diviso, così nel discorso del capitalista vi è rimozione, preclusione del significante padrone, S_1 , padrone invisibile, uno, pieno e quindi indivisibile, mercato divinizzato ed eternizzato in un al di qua del soggetto, supposto armonizzare tutto, perpetuare un funzionamento inesauribile. Vi sono quattro limiti assoluti al modo di produzione capitalistica 1) Saturazione dei bisogni razionali. 2) Abbondanza che fa tendere i costi dei salari verso lo zero e svuota la nozione stessa di salario. 3) Automazione che elimina il lavoro manuale dalla produzione. 4) Soppressione della differenza tra lavoro manuale e lavoro intellettuale che condanna il mantenimento gerarchico dell'impresa (cfr. Soueix, 1995, p. 51). Tale discorso, congiungendo scienza e padronanza, rende ogni valore di scambio sociale omologo e sostituibile alla produzione di una mancanza di godimento, la moneta diviene essa stessa l'equivalente generale della mancanza a godere. D'altra parte essendo S_1 nel posto della verità ma sotto la barra, da una parte il potere del soggetto barrato $\$$ è sganciato da qualsiasi regolazione o limite, è alienato dal linguaggio ma fuori catena, non castrato, dall'altra S_1 assume le vesti di una superfetazione, ripetizione superegoica che incita alla sfrenatezza del godimento⁶. Inoltre nel discorso capitale il dispositivo del fantasma non regola il godimento che si esprime senza requie ripetendo l'apparente incontro non appagante con l'oggetto. La logica discorsiva del capitalismo genera una circolarità nel consumo senza limiti, producendo nel soggetto l'illusione dell'incontro con l'oggetto di soddisfacimento.

⁶ «Così il disagio della civiltà è costantemente rianimato ($\$ < a$) e il godimento si fissa come perverso; il più-di-godere qui, contrariamente a quello del padrone, è *calato* sul soggetto; è l'oggetto di consumo che si incarica di energizzare la compulsione a comprare, a mangiare smodatamente o a sevizare il proprio corpo e quello dell'altro in una sessualità monotona e ripetitiva animata dalla pulsione di morte. Il plus-godere orienta il godimento che bisogna ricercare, da cui derivano le manipolazioni del desiderio e la fabbricazione di sembianti. Ma la verità che trova a partire dal godimento di che resistere al sapere, si afferma in ciò che il plus-valore intraprende di conflittuale e si manifesta nel sintomo sociale» (Vinciguerra, 1995, pp. 63-66).

Politiche della psicoanalisi

Il terrorismo è la continuazione della disperazione
politica in altre forme.

Manlio Graziano (2014, p. 205)

L'etica della psicoanalisi propone una lettura distopica del mondo contemporaneo se prova a prevedere le conseguenze e gli sconvolgimenti che l'irruzione di un reale senza legge impone al soggetto. Se la scienza a buon diritto e per buone cause rivendica i suoi titoli di nobiltà, se promette l'affrancamento dell'uomo da patologie fino ad oggi incurabili, ebbene lo *scientismo*, che sembra parlare in suo nome, si embrica col discorso capitale progredendo oltre i limiti che la ragione gli assegna. L'ideologia delle scienze postula un reale totalmente asservibile al numero: in questo senso si tratta di «un'ideologia di soppressione del soggetto o della sua forclusione» (Cottet, 2013, p. 18). L'HMG, l'uomo geneticamente modificato, è il semiante con cui si esprime la bio politica della scienza, solidale alle diagnosi psichiatriche del DSM V. Le sue diagnosi sono pratiche di segregazione o di irreggimentazione della soggettività, preannunciando un normotipo omogeneo e robotizzato dal modo più cieco del consumo⁷.

Il discorso psicoanalitico è chiamato a far fronte all'alleanza scienza-capitale, all'imposizione del gene come unica causa del soggetto, alle tesi neo-darwiniste che speculano sull'uomo nuovo padrone assoluto del mondo a venire⁸. La politica della psicoanalisi promuove il *sinthôme*, uno e singolare per ogni soggetto, come lettera del reale; a fronte della moltiplicazione delle identità sessuali che pretendono riconoscimento e diritti, la causa analitica è tenuta a sostenere ciò che resta enigmatico e annodato nella *mostrazione* di un'impossibile, il modo di fare coppia come rimedio al *non c'è rapporto sessuale*, in quanto il dissidio tra linguaggio e corpo sessuato permane intangibile e irredimibile da qualsiasi pretesa scientifica di padroneggiare il soggetto. Ma il sintomo come *nodo di segni*, così come lo presenta l'ultimo Lacan, mostra che il segno non è un significante, non risponde al senso, tuttavia «è un sapere che è solo da decifrare perché consiste unicamente nella cifratura». «Tuttavia la cifratura [...] non serve a niente, non è dell'ordine del senso ma del godimento» (Lacan, 1988, p. 26). Se ne deduce che nell'agire psicoanalitico si sostiene l'intersezione della politica del sintomo con la politica del reale. «Il sintomo -dice Lacan- è la particolarità del soggetto, è ciò che fa di ciascuno un *segno*

⁷ «L'eugenismo si è già testato al fine di una normalizzazione dei comportamenti per ottenere delle nuove garanzie di godimento standardizzato e controllabile» (Aflalo, 2014, pp. 159-160).

⁸ «La teoria dell'evoluzione resta la più consistente in biologia, perché può servire di base alla genetica con l'assunto della concorrenza dei geni, alle neuroscienze che modellizzano un cervello la cui struttura scaturirebbe da una concorrenza vitale dei neuroni, fino ai deliri della neurobiologia» (La Sagna, 2013, p. 40).

differente del rapporto che noi abbiamo come *parlesseri* con il reale» (Lacan, 1975, p. 11).

In questo senso ogni soggetto testimonia di un reale, quale che sia la parvenza, il discorso; l'invariante è il modo proprio del reale che il linguaggio ha ritagliato mortificandolo, su cui *lalangue* ha lasciato tracce, lettere di godimento; di qui la via privilegiata dal sintomo al *sinthòme*.

In ogni caso la psicoanalisi diviene politica della memoria. Memoria immemoriale del *troumatisme* come punto di impossibile, amore per il sapere che circola intorno al buco di struttura, e si oppone alla chiusura significativa che ha tappato la singolarità dell'evento, fino a che questo risuoni come *l'eco del dire nel corpo*. Così nello statuto dell'atto analitico che ogni volta si ripete e si scrive ma si comprende nei suoi effetti solo dalle sue conseguenze. La risorsa contingente del detto prova a recuperare ogni volta il senso di una memoria e di una vita per via di una verità di semblante, contingente e provvisoria.

Supporre che sia questo uno dei modi attraverso cui è possibile resistere al flutto impetuoso di Lete, pertiene all'immaginario di questo scritto che cerca di inventare un percorso di bordo al reale che devasta il soggetto sotto la specie dell'entropia.⁹

In conclusione è opportuna una riflessione sul male che, sotto la specie del terrorismo e di una pulsione di morte scatenata e apparentemente folle, minaccia il mondo contemporaneo.

Proverei a descriverla così: da una parte il terrorista rivendica, nel suo atto, un'adesione radicale al padre dell'orda, che gli garantisce una appartenenza e una nominazione altrimenti perduta e l'indottrinamento alla religione del terrore in nome di una soggettività che la società dei consumi sembra negargli; dall'altra si sottrae, con la sua improvvida alleanza alle legioni dello sterminio, alla sorte che proprio il discorso capitale produce: la povertà radicale di chi possiede solo il proprio corpo, la nuda vita che lo costringe a cercare di soddisfare la pulsione primaria, mangiare per vivere.¹⁰ Due sono i fenomeni, che, a mio parere, sostengono queste esplosioni di violenza. Il primo è la crisi del capitale peggiore dal '29 e le successive politiche europee deflattive e di austerità, che hanno aggravato le condizioni sociali degli europei, nativi, immigrati o discendenti di immigrati e che soprattutto hanno reso più drammatico il processo di inserimento sociale per chi si trova a vivere tra Occidente e Oriente, provocandone in molti casi la frantumazione dell'identità. Il terrorismo fa

⁹ «Il più-di-godere, devasta la natura, fa scoppiare i matrimoni, disperde la famiglia e rimaneggia il corpo non solo sotto la forma della chirurgia estetica o della dieta; può arrivare a una chirurgia o a un intervento sul corpo molto più profondo. Ora che è stato decifrato il genoma, andiamo verso quelli che alcuni chiamano la post-umanità» (Miller, 2005, p. 26).

¹⁰ «Se il sottosviluppo è la condizione del progresso capitalista questo implica che nella nostra attualità la figura che Primo Levi ha chiamato mussulmano si diffonda su scala mondiale. L'universalismo capitalista articolato alla logica per tutti imposta dalla scienza implica la produzione di *vite spreccate*, come le chiama Bauman». (Delgado, 2011, pp. 224-225).

sembiante a un progetto di immortalità per cui il reale della morte sostiene lo scambio della vita biologica con quella simbolica, in cui la sopravvivenza simbolica nelle sue molte versioni (il passaggio alla vita eterna, la vittoria della mia religione, della mia razza, della mia cultura, “più vere” rispetto alle tue) compenserà la perdita della vita biologica. In secondo luogo il gesto estremo del terrorista contagia, diviene un modello, genera emulazione, si moltiplica coinvolgendo anche coloro che non appartengono a quella ideologia politico-religiosa. È quanto Freud insegna in *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* (1921).

Non è possibile reagire distogliendo lo sguardo o con interventi polizieschi di frontiera. Se la storia della civiltà ci insegna che straniero e nemico sono la stessa cosa, se il secolo breve ha prodotto armi e mezzi atti alla distruzione di massa e si è aperto con il genocidio degli armeni seguito dallo sterminio degli ebrei pianificato dalla tecnica, l’uomo contemporaneo ha il dovere politico di riconoscere che, nella sua costituzione soggettiva la passione dell’odio, declinata in un narcisismo mortifero, è la più radicale e la più forte¹¹. È quanto tratta Freud nel *Disagio della civiltà* (1929) e in *Lutto e Malinconia* (1915) che costituisce, appunto, il suo contributo maggiore alla demistificazione di ogni eudemonologia moralistica nel rilevare la necessità di riconoscere un’etica dell’odio, in cui la funzione del Super-Io configura lo *Übermensch* nitzscheano come funzione inassumibile. Bisogna riconoscere nel soggetto come nella massa, e questo è il portato etico della psicoanalisi, «che la capacità di dare origine alla morale risiede nel fatto che, dal punto di vista dello sviluppo, l’odio precede l’amore» (cfr. Freud, 1913).

Allora la psicoanalisi deve, in ogni luogo e con ogni mezzo, farsi carico del disagio dei modi della civiltà contemporanea e, piuttosto che alzare muri, portare a riconoscere la genesi di questo potenziale eversivo e distruttivo, che il discorso capitale fomenta e le politiche dell’esclusione dell’Altro sostengono e ratificano.

In questa pratica, in questa esposizione del suo dire, del suo discorso e del suo magistero, supportati dal non cedere sul proprio desiderio, risiede la speranza del domani.

Qualcosa nella contingenza dell’amore - «cesserà di non scriversi» (Lacan, 1972-1973, p. 124).

Bibliografia

AA. VV. (1978), *Lacan in Italia*, La salamandra, Milano.

¹¹ «Proprio questa è la prospettiva assunta da Miller nel suo corso Extimité, quando tratta il problema del razzismo con il suo carattere insolubile. La fonte del razzismo è l’odio per il proprio godimento. Se l’Altro è al mio interno in posizione di extimité, è anche il mio proprio odio» (Miller, 2005, p.225).

- AA. VV. (2011), *Scilicet. L'ordine simbolico del XXI secolo*, Alpes, Milano.
- AA. VV. (2014), *Un reale per il XXI secolo*, Alpes, Milano.
- Aflalo, A. (2014), *Politiche del reale*, in AA. VV. (2014), pp.159-160.
- Bataille, G. (1933), *La Parte Maledetta preceduto da La nozione di dépense*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Cimarelli, S. (2010), *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, in *Attualità Lacaniana*, n. 11, pp. 147-184.
- Ciaramelli, F. (2016), *L'immaginario post-umano tra radicalità e illimitatezza*, Relazione tenuta al Convegno *Postumano. Il corpo tra psicoanalisi, bio politica, realtà virtuale e arte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Palazzo Serra di Cassano 27 maggio 2016.
- Cottet, S. (2013), *En ligne avec Serge Cottet*, in *La Cause du désir*, n. 84, pp. 12-22.
- Delgado, O. (2011), *Politica*, in AA. VV. (2011).
- Freud, S. (1913), *La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta delle nevrosi*, tr. it. in Id. (1967-1980), vol 7.
- Id. (1915), *Lutto e melanconia*, tr. it. in Id. (1967-1980), vol 8.
- Id. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 9.
- Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10.
- Id. (1967-1980), *Opere complete di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, voll. XII.
- Granelli, A. (2006), *Il Sé digitale. Identità, memoria, relazioni nell'era della rete*, Guerini, Milano.
- Graziano, M. (2014), *Guerra santa e santa alleanza*, il Mulino, Bologna.
- Lacan, J. (1969-1970), *Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Id. (1970), *Radiofonia*, tr. it., in Id. (1982), pp. 399-444.
- Id. (1971-1972), *... o peggio*, tr. it., in Id. (2001), pp. 539-544.
- Id. (1972), *Del discorso psicoanalitico*, tr. it., in AA. VV. (1978), pp. 32-55.
- Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it. Einaudi, Torino, 1983.
- Id. (1973), *Lo stordito*, tr. it., in Id. (2001), pp. 449-495
- Id. (1975), *Sulla regola fondamentale*, in *La Psicoanalisi*, n. 35, pp. 9-12
- Id. (1982), *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino.
- Id. (1988), *Intervista*, in *La Psicoanalisi*, n. 3.
- Id. (2001), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
- Miller, J. A. (2005), *Una fantasia*, in *La Psicoanalisi*, n. 38, pp. 17-34.
- La Sagna, P. (2013), *Formes de vie. Note a propos de la biologie du corp et de la psychoanalyse*, in *La Cause du désir*, n. 84, pp. 39-44.
- Moroncini, B. (2014), *Lacan Politico*, Cronopio, Napoli.
- Soueix, A. (1995), *Il discorso del capitalista*, in *La Psicoanalisi*, n. 18, pp. 47-56.

Vinciguerra, R-P. (1995), *Godimento e verità nel discorso del capitalista e nel discorso analitico*, in *La Psicoanalisi*, n. 18. pp. 63-66.

Abstract

Politics of psychoanalysis at the dawn of the Third millennium

The proposed work considers the subject of contemporaneity that precludes the desire for the *jouissance*. This consumer society's pervasive way expresses itself with the transformation of the discourse of the master in capital discourse. Psychoanalytic discourse is asked to confront the science-capital alliance, to confront the neo-darwinian thesis that speculate on the man as the new absolute master of the world to come.

Psychoanalytic ethic and policy support the cause of the lack of structure inhabiting every person.

Keywords: policy, capital discourse, ethic, desire, lack.

Desiderio e produzione. Inconscio ed economia in Lyotard

Giovambattista Vaccaro

Jean-François Lyotard è un autore legato nell'immaginario filosofico diffuso alla teoria della postmodernità, da lui magistralmente formulata in *La condizione postmoderna*, e questa immagine ha spesso condizionato gli studi sul suo pensiero sia a valle, cioè riguardo alle opere in cui egli cerca di definire gli aspetti e le prospettive pratiche, o addirittura etiche, della condizione postmoderna, sia soprattutto a monte, cioè riguardo alle opere in cui si pongono i prodromi della sua analisi della fine della modernità in una teoria dei generi di discorso e dei loro nessi con l'inconscio¹. A questo secondo orizzonte appartiene il problema specifico del rapporto tra desiderio e produzione, o, in un campo di osservazione più ampio, di inconscio ed economia.

Desiderio e produzione nel pensiero contemporaneo.

L'indagine di questo rapporto ha una sua storia nella filosofia occidentale alla luce di una reinterpretazione del freudiano principio di realtà che lo staglia su un quadro sociale più definito e storicamente determinato, quello costituito dal sistema economico capitalistico, e si propone come un momento della critica di esso. Già Herbert Marcuse nel 1955, in uno dei suoi libri più celebri, *Eros e civiltà*, riprendendo analisi di Wilhelm Reich e di Geza Roheim all'interno della sua impresa di elaborazione di una antropologia rivoluzionaria, aveva mostrato come il sistema economico condiziona l'inconscio configurandovi il principio di realtà come principio di prestazione e in questa forma incanalando l'energia libidica e attuando quella repressione del principio di piacere, pericoloso per la conservazione della società, di cui aveva parlato Freud². In questo modo le categorie della psicanalisi diventavano per Marcuse categorie politiche.

Questi temi vengono ripresi circa vent'anni dopo dalla cultura post-strutturalista francese, ma questa volta sullo sfondo di un atteggiamento sviluppatosi nel contesto

¹ Per un'analisi complessiva della produzione di Lyotard dal punto di vista della sua teoria della fine della modernità cfr. Vaccaro (1990). Per una bozza di biografia intellettuale di Lyotard cfr. Garelli (1999).

² Cfr. la prima parte di Marcuse (1968) e Vaccaro (2010, pp. 45-59). Ma andrebbe ricordato anche un altro esponente della cosiddetta sinistra freudiana legato come Marcuse alla Scuola di Francoforte come Fromm, contro cui peraltro si appuntano le critiche di Marcuse nel suo libro.

storico posteriore alla sconfitta del Maggio '68 in Francia e definito sul piano culturale dallo stesso Lyotard come una deriva da quei pensatori che erano stati proprio i referenti di Marcuse e di tutto il movimento di contestazione di quegli anni: Marx e Freud (Lyotard, 1979). Tale atteggiamento tende a superare il rigido dualismo marcusiano di desiderio e dominio verso la tesi che è lo stesso desiderio a produrre investimenti sociali repressivi. È questa infatti la tesi sostenuta da Deleuze e Guattari (Deleuze, Guattari, 1975), per i quali il desiderio può dar vita ad insiemi molari paranoici, autoritari e repressivi, in cui i flussi libidinali vengono codificati o assiomaticizzati su un corpo sociale che funge come superficie di iscrizione e di registrazione, o a linee schizofreniche rivoluzionarie di deterritorializzazione di essi che disfano ogni codice e ogni assiomatica, ma che possono sempre precipitare nella schizofrenia clinica o riconvertirsi in linee molari dure. A sua volta Baudrillard pensa ad un desiderio che si formalizza in un corpo semiurgizzato, strutturalizzato e teatralizzato nella nudità e che in esso si neutralizza reificando l'inconscio in una logica discorsiva della sessualità e sottoponendolo ad un codice, o che invece rovescia ogni codice riscoprendo le ambivalenze e la virtualità del simbolico (Baudrillard, 1979). In entrambi i casi la produzione svolge un ruolo determinante: in Deleuze e Guattari perché il desiderio è sempre produttivo, e sul piano sociale questa produzione viene ripiegata sul corpo sociale, appropriata da esso e sottoposta alla legge del bisogno, della mancanza, del vuoto, per diventare così una produzione economica; in Baudrillard perché il dispositivo della produzione, imponendo il fallo come equivalente generale della sessualità e per suo tramite del desiderio, lo sottopone alla legge del valore nella forma che essa assume nel capitalismo contemporaneo, cioè quella del valore-segno, e lo riconduce all'interno di un'economia dello scambio di segni. In questo contesto si colloca anche la riflessione di Lyotard.

Lyotard vi giunge dopo un volume in cui, prendendo le distanze dall'identificazione lacaniana di inconscio e linguaggio, aveva affrontato il problema della repressione del desiderio che ha luogo nel discorso come ordine del logos, al quale aveva contrapposto quello che egli aveva chiamato il figurale come spazio del desiderio nel quale emerge la pulsione di morte che produce sulla superficie del discorso effetti di distorsione, di sovversione, di trasgressione del codice della significazione che liberano il senso e le riserve semantiche laterali del testo producendo un surplus di senso, come accade nella poesia (Lyotard, 1988). Questo libro sta con quello che qui ci interessa, *Economia libidinale*, in un rapporto che lo stesso Lyotard ha definito come un'inversione di prospettiva, nel senso che, se nel primo il problema era la genesi del disordine attraverso l'irruzione del figurale nell'ordine del discorso, ora il problema è il ricostituirsi di un ordine sopra il disordine, di una economia politica sull'economia, o sull'antieconomia, del desiderio, dell'effetto di vita sulla pulsione di

morte, di una produzione sulla distruzione (Lyotard, 1978, I-II; Vaccaro, 2008, pp. 32-42).

Questo mutamento di prospettiva si coniuga in questa opera ad un cambiamento di metodo, che consiste nell'abbandono di tutti i dualismi sia di Marx che di Freud, ed anche del dualismo di ordine e disordine, di discorso e figura, che aveva innervato il suo primo volume³, sulla base della constatazione, già presente nel Freud di *Al di là del principio di piacere*, che «Eros e morte, non sono due istanze ciascuna dotata di un principio di funzionamento distinto che permetterebbe di identificarle a partire dai loro effetti o sintomi rispettivamente nello “psichismo” o nel corpo», per cui «Eros è un costruttore di insiemi, di sistemi, compositore e maestro legatore, e [...] le pulsioni di morte sono invece le distruttrici dei sistemi, le decostruttrici, le scioglitrici», ma invece «c'è una macchinaria pulsionale che funziona per conto suo e che non viaggia secondo la morte o secondo Eros, ma secondo entrambi» (Lyotard, 1978, p. 64), che produce entrambi, e con essi l'ordine e il disordine, attraverso differenze nel proprio ritmo, nella velocità con la quale persegue la soppressione delle tensioni nell'organismo.

Questo rilievo impone a Lyotard di collocarsi anche al di là dello stesso genere critico, poiché «criticare [...] significa restare nel campo della cosa criticata e nella relazione dogmatica, cioè paranoica, del sapere» (ivi, p. 113), in cui «il sistema di opposizioni resta lo stesso: la formazione di regioni distinte, la costituzione di una teatralità tramite l'esteriorizzazione [...] la critica resa possibile dalla posizione di un incriticato» (ivi, p. 159), cioè il sistema della rappresentazione in filosofia e della significazione in linguistica, mentre per Lyotard «la prima cosa da evitare [...] è pretendere di situarsi altrove» (ivi, p. 61) e bisogna seguire piuttosto un metodo basato sulla dissimulazione che individua la stretta unità degli opposti e il loro lavoro di copertura reciproca. Ora, definiti i presupposti metodologici dell'indagine di Lyotard, possiamo passare a vedere come funziona questa macchinaria, questa istanza a cui egli qui si riferisce, che è appunto il desiderio.

Come funziona il desiderio.

Come Deleuze e Guattari, anche Lyotard recupera la concezione energetica dell'inconscio del primo Freud contro quella topologica sostenuta in *L'Io e l'Es* e definisce la libido come una intensità energetica che scorre lungo un corpo indifferenziato come lungo un nastro moebiano investendovi sempre nuove regioni che essa strappa ad ogni forma di assegnazione facendo ruotare la barra di disgiunzione, che segna le separazioni, vorticosamente intorno a se stessa così che «la

³ Si ricordi che la teoria della deriva da Marx e Freud viene formulata da Lyotard proprio tra *Discorso, figura e Economia libidinale*.

superficie che essa genera è, in ognuno dei suoi punti e contemporaneamente, *questo e non-questo*» nel senso di «*tutt'e due insieme (o le n)*, ma [...] anche *ogni volta l'uno*, nella singolarità della volta» (Lyotard, 1978, pp. 20-21), in una consumazione della sua potenza, in una distruzione del corpo organizzato che fa dell'intensità una fuga verso la morte (*ivi*, p. 280). L'intensità si configura così come qualcosa dell'ordine dell'evento, di quell'*Accade?*⁹ che domina il pensiero posteriore di Lyotard e che egli continua a contrapporre a ogni ordine discorsivo e alla sua legge con la sua pretesa totalizzante (Lyotard, 1985). Ma questo non è l'unico esito dell'intensità, e su questo Lyotard gioca l'ambivalenza del desiderio.

Anzitutto il passaggio dell'intensità sulla banda libidinale «può essere assolutamente immobile, nero sole delle cosiddette conversioni isteriche o dei cosiddetti blocchi ossessivi o paranoici, o al contrario, folgorante o effimero» (Lyotard, 1978, p. 20), perciò «ci sono posizioni libidinali tenibili o no, ci sono posizioni investite che d'un tratto si disinvestono e le energie passano su altri pezzi del grande puzzle, investendo nuovi frammenti e nuove modalità di godimento, cioè di intensificazione» (*ivi*, p. 134). In questo movimento e in questo spostamento continuo la pellicola moebiana generata dall'intensità attraverso la rotazione della barra «opera come la memoria, mantiene il passaggio», e quindi è allo stesso tempo «la superficie di iscrizione», «il mezzo di registrazione», «il piatto bilancio del libro dei conti», «il foglio su cui si registra, sotto forma di lista, di nomenclatura [...] ciò che resta dell'intensità» (*ivi*, p. 23). Ma, come mostra Deleuze, a cui Lyotard si richiama espressamente in questa pagina, ogni registrazione prelude alla posizione del despota, alla costituzione di una regione distinta del nastro che dà luogo al corpo voluminoso, al teatro della rappresentazione, al segno della significazione. In sostanza «la teatralità e rappresentazione non va considerata come un dato libidinale, *a fortiori* metafisico, ma risulta, invece, da un certo lavoro sulla banda labirintica e moebiana, lavoro che imprime queste pieghe e ripiegature speciali il cui effetto è una scatola chiusa su se stessa che filtra le impulsi [...] è un dispositivo pulsionale» (*ivi*, p. 7).

Quando questo accade significa che si è verificato un abbassamento di intensità, un ritiro di investimenti, un allontanamento della rotazione della barra per cui essa «rallenta la sua corsa, il suo movimento folle, aleatorio, che genera la pelle libidinale, rallenta in modo che il questo e il non-questo, finora confusi in ogni punto del campo dalla sua altissima velocità, adesso sono distinti»: essa «diventa frontiera da non valicare [...] bordo di una scena» (*ivi*, p. 30), e «si stabilizza in configurazioni, [...] in corpi voluminosi, in simulacri, e quindi in organizzazioni stabili della "fu"-pelle libidinale diventata organismo, apparato psichico» nel quale «Eros potrà felicemente coabitare con Logos» (*ivi*, pp. 32-33). In questo senso Lyotard può ribadire che «un dispositivo libidinale, considerato come stabilizzazione o stasi o insieme di stasi energetiche, appare a un esame formale come una struttura» la cui fissità e consistenza «agiscono sui movimenti pulsionali come fossero sbarramenti, chiuse,

canalizzazioni» (*ivi*, p. 32). Ma allora nell'economia del desiderio ogni evento si presenta in una dualità, anzi in una duplicità che «non deriva da un dualismo, poiché le due istanze sono indiscernibili a priori» (*ivi*, p. 37), ed è tale per cui anche «l'investimento sul sistema, sul valore, sulla costituzione di pezzi di banda che valgono solo per differenza o rinvio [...] può [...] dar luogo a vertiginose intensità» (*ivi*, p. 131) senza che per questo si possa parlare di alienazione o di altri presunti fenomeni a cui fa riferimento la vecchia teoria critica.

La disintensificazione delle intensità genera dunque un dispositivo di chiusura e di disgiunzione che produce un interno e un esterno e al cui centro c'è un vuoto, un niente, un grande zero, come lo chiama Lyotard, che funziona come fulcro di un dispositivo di circonversione che organizza le pulsioni, le ripiega su di sé e le annulla facendole passare per la sua mancanza e mostrandosi quindi come un dispositivo di potere che agisce sulla potenza delle pulsioni stesse pareggiandola su questa mancanza. Ma poiché, come Lyotard ci ricorda, «non ci si può installare sulla banda libidinale», e quindi l'istanziarsi delle intensità, il ripiegamento di parti della banda «non deriva da un errore, da un'illusione, da una malvagità, da un contro-principio, ma sempre dal desiderio», «questo grande Zero [...] dopo tutto è una figura del desiderio», come «la messa in rappresentazione è desiderio» e «il dominio e l'esclusione sono desiderati» (*ivi*, p. 16)¹.

Il capitale e il desiderio.

A questo dispositivo di circonversione Lyotard assegna diverse maschere che corrispondono a diversi nomi con cui lo si può chiamare: corpo proprio, io, società, Dio, e, tra essi, capitale, inteso come «l'economia [...] portata fin nella sfera delle passioni» nella forma di una «reintroduzione [...] della contabilità nelle materie libidinali» (Lyotard, 1978, p. 10). Ma anche in questo caso Lyotard mantiene all'opera la già vista convertibilità di struttura e dispositivo libidinale basata sull'ambiguità, sulla duplicità del desiderio, per ricordare che anche «nel sistema del capitale [...] ogni oggetto, in quanto merce, e dunque moneta, reale o potenziale, non è soltanto un valore convertibile in un processo universale di produzione, ma anche indiscernibilmente (non oppositivamente, dialetticamente) carica di intensità libidinale», e dunque che «il sistema del capitale non è il luogo di occultamento di un preteso valore d'uso [...] ma innanzitutto [...] è in un certo senso più che il capitale», e i suoi segni astratti vanno abordati «anche come nomi propri, come segni di intensità, come valori libidinali [...], come pulsioni del desiderio» (*ivi*, p. 96). Il

¹ «Le intensità - dice più avanti Lyotard - non derivano dall'illusione di cambiamento di investimento sul cerchio immobile che circonderebbe il Niente; al contrario, esse lo possono generare come centro di un dispositivo di circonversione» (Lyotard, 1978, p. 18).

capitale è allo stesso tempo «lo straripare delle pulsioni più insane, perché la sua unica giustificazione, il suo unico legame è il denaro, e [...] il denaro può giustificare tutto», è la scomparsa di un corpo organico, è l'emergenza della banda libidinale «nell'immenso e vischioso circuito degli scambi capitalisti, siano essi di merci o di servizi», dove «sembra che tutte le modalità di godimento siano possibili» (*ivi*, pp. 163-164), ma anche «un ordine, un *découpage* e una distribuzione di movimenti pulsionali su poli distinti, ciascuno dei quali assolve a una funzione definita nella circolazione dei beni e dei godimenti» (*ivi*, p. 165), una ricostituzione del circuito delle istanziazioni e delle contabilità intorno allo zero più potente: quello economico del bisogno.

Qui si colloca il più importante dei segni del capitale, quello che significa, come equivalente generale, ogni oggetto, ogni merce esprimendone il valore di scambio che occulta il valore d'uso di esso, cioè, come Lyotard ha affermato in precedenza, la moneta. Essa costituisce la via d'accesso che consente a Lyotard di aggredire il rapporto tra capitale e desiderio fin dalla preistoria del capitalismo stesso, dove essa mostra già il suo nesso con lo zero centrale di un corpo voluminoso. La prima forma della moneta è infatti quella di moneta di pagamento degli scambi che avvengono sul mercato, che secondo Lyotard deve essere intesa «non [...] come espressione di qualcos'altro, per esempio dei rapporti di produzione nascosti», bensì «come una modalità, una figura, un dispositivo in virtù del quale le pulsioni che corrono sulla superficie dei corpi [...] vengono ripiegate verso il centro dove si aggregano, si combinano, complottano, e dove ogni volta vengono annullate, ossia rigettate "all'esterno"» (*ivi*, p. 186). Lyotard rileva che si tratta di un processo che trasferisce nella sfera economica l'organizzazione della isonomia dei cittadini intorno al centro vuoto dell'agorà che è costitutiva della polis, e non a caso la comunità politica e il mercato nascono entrambi in Grecia, poiché, se «il negozio e la politica riposano interamente sulla comparabilità: la quale esige, necessariamente, la proporzionalizzazione delle intensità», la loro riconduzione ad un equivalente generale, che sia la parola del cittadino o la moneta del mercante, «ciò che per principio viene abbandonato è l'intensità, se questa è l'incomparabile» (*ivi*, p. 206). Anzi, Lyotard precisa che la circonversione politica rende possibile quella mercantile determinando il clivaggio tra valori d'uso e valori di scambio sia perché i corpi, posti come omogenei, sono stimabili quantitativamente, sia perché il valore d'uso consiste nella capacità di un bene di rendere il prodotto della soddisfazione nuovamente ripiegabile sul mercato e annullabile nella compensazione finale. Lo stesso dispositivo produce il pensiero: in unico colpo si costituiscono intorno allo stesso zero gli equivalenti della moneta economica, del corpo politico e del concetto filosofico che annullano la singolarità della pulsione.

Ma non è ancora il capitalismo, poiché la moneta di pagamento garantisce l'omeostasi del sistema e «fa in modo che non accada niente» annullando tutte le

differenze a costo di creare un sistema «perfettamente infecondo [...] le cui ricchezze circolano dall'uno all'altro senza mai uscire dal cerchio e senza che vi sia mai introdotto nessun supplemento libidinale» (*ivi*, p. 198), marcando un semplice ritorno allo stato precedente lo scambio. Una vera anticipazione del capitalismo Lyotard la vede invece delinearci nell'usanza dei Lidii di prostituire le loro figlie riferita da Erodoto, nella quale la possibilità di essere comprati e misurati viene estesa ad altri segmenti della banda pulsionale, in questo caso le donne, che vengono fatte entrare nell'isonomia riservata dai greci agli uomini, in modo che «tutta questa superficie del labirinto delle pulsioni [...] presenta la sua candidatura alla monetizzazione» e ogni suo segmento «può monetizzarsi al centro» (*ivi*, p. 201): nulla sfugge ora all'ordine comparativo istituito dalla moneta, che si rivela essere un ordine unitario annullatore in cui il corpo cessa di essere un paesaggio spazzato da influssi libidinali e viene scambiato pezzo per pezzo, diventa Io, ed in esso le pulsioni si concentrano intorno alla genialità. Lyotard individua una forma storica di questo che egli chiama dispositivo lidio nella politica mercantile di Colbert e di Luigi XIV: ora la moneta esprime anche la gelosia, l'invidia nei confronti di quanto si trova ancora al di fuori del cerchio degli scambi e che deve essere appropriato proprio attraverso la moneta, che deve rendere commensurabili i popoli esterni, i loro prodotti e i loro bisogni, le loro ricchezze e le loro povertà per circonvertirli sullo zero centrale dell'equivalente generale. Tutta l'Europa diventa così un corpo mercantile e un corpo vittima di saccheggi, teatro di un doppio processo di pagamento di quantità libidinali e di consumo e distruzione di pulsioni irreversibili e inutilizzabili.

Ma anche questo non è ancora capitalismo, come avevano ben capito i critici liberali del mercantilismo, poiché manca la riproduzione allargata, ovvero il godimento sul cerchio, sul bordo del sistema. Per spiegare quest'ultimo Lyotard introduce un secondo tipo di zero, che opera nel sistema contestualmente a quello dell'annullamento: è «uno zero della conquista, [...] uno zero del profitto o plusvalore», che si collega al secondo tipo di moneta, ma non lo esaurisce, in forza della dissimulazione in atto nei segni come significanti economici, che, «monetari o mercantili, [...] possono anche essere intensità completamente indifferenti, godimenti di distruzione», per cui «riprodurre dissimula distruggere, distruggere può dissimulare riprodurre» (*ivi*, pp. 250-251), uno zero gettato sul circuito degli scambi per ottenere l'estensione della loro portata e l'aumento del loro volume, cioè l'arricchimento, appunto il plusvalore e il profitto.

La moneta di questo zero non è più moneta di pagamento, che pareggia il conto delle intensità, ma moneta di credito, «licenza di intraprendere e di profittare» che è «relazione di potere, [...] poiché occorre poter dare il diritto di anticipare accordando credito; [...] ma anche relazione di divaricamento del desiderio rispetto a se stesso, inibizione e rilancio delle energie libidinali» (*ivi*, p. 231). La sua *ratio* è esemplificata

per Lyotard dall'erotica taoista, che consiglia di trattenere l'eiaculazione per impossessarsi del principio vitale del partner e generare in seguito bambini più sani e più belli. Essa è infatti un credito di tempo in quanto costituzione, prima del termine, di una ricchezza che sarà ottenuta solo in seguito, ma, in termini di merce, è un anticipo di niente, ma non per niente, perché accorda un supplemento di energia che consente di estendere la produzione a regioni energetiche intatte e trasformare in merce oggetti che non lo erano: è quanto accade appunto nel processo della capitalizzazione.

Intorno a questo processo finalmente Lyotard raccoglie tutti gli elementi del rapporto tra produzione capitalistica e desiderio. Infatti egli ci fa notare che se l'anticipo di energia consentito dal credito deve convertirsi in un supplemento di merci, questo dimostra che «la moneta di credito utilizzata in tal modo (produttivo) continua a operare come moneta di pagamento, come zero annullatore, come istanza della riproduzione: semplicemente è una riproduzione allargata» (*ivi*, p. 266), una riproduzione in cui tutti gli elementi del processo vengono conservati al prezzo di una «inibizione del desiderio nella sua potenza giudicata distruttiva» che «scinde gli oggetti, cose e uomini, che conserva» e ripiega la potenza di esso su un mezzo o mediatore instaurandola come potere e inserendola in una organizzazione degli eventi in un passato e un futuro commensurabili in vista di una massimizzazione delle intensità (*ivi*, pp. 257-258).

Ma c'è dell'altro: la riproduzione allargata implica anche che il sistema non sia chiuso, ma incameri riserve energetiche ad esso esterne, e questo significa che «le intensità di cui è capace il capitalismo non sono esclusivamente associate all'inibizione o alla messa in riserva, ma anche necessariamente alla conquista e all'agitazione» (*ivi*, p. 262). Così «il capitalismo include sotto il nome di accumulazione allargata, di crescita, di sviluppo etc., un dispositivo di regolamentazione della conquista, dispositivo di conquista [...] che si basa principalmente su un certo uso della moneta» (*ivi*, p. 181). In questo il capitale manifesta il suo volto totalitario attraverso un movimento di concentrazione che «si estende nella misura in cui nuove quantità di energie vengono incluse nella circolazione del capitale, energie che fanno estendere sempre di più le superfici implicate e moltiplicare le occasioni offerte alle pulsioni parziali di investirsi sul "corpo" sociale» (*ivi*, p. 253). Ora il quadro diventa completo, ma anche abbastanza complesso: anzitutto diventa chiaro che «l'anticipo del capitale moneta [...] dissimula due funzioni libidinali pressoché incompatibili, una di accumulazione allargata, e l'altra di saccheggio; ma entrambe di cattura, conquista e appropriazione di nuovi pezzi del patchwork» (*ivi*, p. 263); in secondo luogo «la moneta di credito implica e lo zero contabile e lo zero creditore», sia lo zero dell'annullamento centrale sia quello della crescita, del profitto, poiché «lo zero regolatore [...] è anche presente in quell'anticipo di capitale che permette la riproduzione allargata» (*ivi*, p. 264), e questi due usi del credito appaiono distinti solo durante le crisi; infine «non si ha a

che fare con due monete e con due funzioni, ma con due monete e con tre funzioni», poiché «la moneta di credito deve essere anche intesa come una moneta di pagamento regolante un regime di crescita e, infine, risultare invece come il più potente perturbatore dei circuiti capitalistici. Dunque due monete: di pagamento e di credito; tre funzioni: l'omeostasi, l'equilibrio dinamico e lo squilibrio» (*ibidem*), con la moneta di credito che sintetizza in sé tutte le funzioni e gli zeri come segno economico tipico del capitalismo in quanto regime economico in espansione continua, appunto in riproduzione allagata, e quindi come forma specifica del vuoto che effettua la circonversione delle pulsioni e la repressione del desiderio.

Tutto questo secondo Lyotard è stato mancato dalla critica dell'economia politica, proprio in quanto critica, cioè proprio in quanto, come si diceva in precedenza, essa parte dalla posizione di un incriticato, che nel caso di Marx è la teoria dell'alienazione, che opera come una barra di disgiunzione tra ciò che è del capitale e ciò che è della sovversione, cioè la regione di una natura buona in quanto ribelle e perciò esclusa. Ma Lyotard ritiene che questa posizione sia insostenibile dal punto di vista di un'economia del desiderio, che scorge godimento parimenti nelle rivolte più dure quanto nello sfruttamento più intenso⁵. Quello che è vero, piuttosto, come si diceva, è che il capitalismo è un regime ambiguo che spinge al massimo le pulsioni e che offre loro, come mostra la crisi del '29 e in generale l'uso speculativo della moneta, due istanziazioni inscindibili, che «la duplicità di questo credito capitalista è copresenza [...] di tensori di segni, e di segni in tensori» (*ivi*, p. 279), in modo che «un disordine insopprimibile, irrimediabile, possa, in momenti imprevedibili e secondo modalità non valutabili, sregolare le organizzazioni dei movimenti e smembrare i corpi meccanici», poiché «la pulsione di morte [...] che sostiene il nostro economismo libidinale, implica un fantastico caso» che «comporta inevitabilmente la rottura dei dispositivi in atto, la loro necrotizzazione» (*ivi*, p. 191).

Desiderio e rivoluzione.

Economia libidinale si ferma a questo punto, sulla soglia di questo ritorno del desiderio al suo investimento distruttivo, al libero scorrere delle pulsioni, come è ovvio per un'indagine che ha come oggetto l'imporsi di un ordine, in questo caso quello dell'economia della produzione, con tutti i suoi correlati che caratterizzano la modernità, il potere, l'io, il concetto, a partire dal disordine, e in questo senso

⁵ «I disoccupati inglesi non si sono fatti operai per sopravvivere, hanno [...] goduto dell'esaurimento isterico, masochistico, [...] di esistere nelle miniere, nelle fonderie, nei laboratori, nell'inferno, hanno goduto nella e della folle distruzione del loro corpo organico [...] Un tale godimento, intendo quello dei proletari, in nessun modo esclude le rivolte più dure e più intense. Il godimento è insopportabile» (Lyotard, 1978, pp. 132-133).

Lyotard ha ragione a dire che esso non conclude e non può concludere, ma è solo «un grido contro il pensiero e la politica del concetto e della significazione», che lascia aperto il compito di «far nascere un pensiero e una politica che non siano quelle che, da Platone in poi, non cessano di stancarci» (Lyotard, 1978, III), di far irrompere nuovamente l'altro aspetto del desiderio, che nel precedente volume Lyotard aveva chiamato il figurale, nell'ordine.

Nella conclusione di *Economia libidinale* Lyotard pensa ad un gioco di dissimulazione all'interno della rigidità della teoria che valorizzi nella morte da ripetizione da essa prodotta una seconda funzione di morte, da essa indiscernibile ma ad essa completamente eterogenea, che rovescia i segni contabili in tensori e «forgia nuove superfici d'iscrizione, aggiunge al corpo del sapere, al *corpus*, nuovi pezzi dove la libido circola e s'investe, squilibrando il tal modo questo *corpus*» (ivi, p. 301) e sostituendo alle innovazioni compatibili con esso delle cose inaudite, delle singolarità. Per ora Lyotard indica il modello di questo gioco nella pittura astratta contemporanea, ma la sua prospettiva si allarga nell'opera successiva, *Rudimenti pagani*, dove egli cerca di districare gli effetti prodotti dall'ambivalenza del desiderio sui dispositivi filosofici, politici e letterari per riaffermare «la necessità di andare fino alla singolarità» come «potenza di dolore e di gaiezza che non ha bisogno della sua inserzione in una rete, in una struttura», ma «non può essere affermata che in quanto tensore, intensità» (Lyotard, 1989, p. 76), soprattutto in quanto messa in prospettiva come sospensione della pretesa di dire la verità e costruzione di pseudo-teorie che mettano in atto una parodia della grande Teoria che ha dominato il pensiero occidentale. In questo senso *Rudimenti pagani* è la continuazione diretta dell'ultima parte di *Economia libidinale*.

Ai fini del nostro discorso vale la pena ricordare qui due casi di questa messa in prospettiva, di questa riattivazione dell'intensità in politica che prende la forma, o la figura, di quell'intrattabile nel quale Lyotard vede la resistenza di un resto al sistema e la salvaguardia di un principio di disordine e di pluralità (Abensour, 1999), analizzati da Lyotard in *Rudimenti pagani*. Il primo di essi è Ernst Bloch, il cui principio speranza si apre all'evento come possibilità di sventare e capovolgere un esito prevedibile, cioè alla «ritorsione, figura eminente della "storia" libidinale» (Lyotard, 1989, p. 47) che si dispiega non in una temporalità continua, ma in quella decentrata e sempre spiazzata del non-ancora. Il secondo è l'emergere nella rivoluzione francese di due forme in cui il libidinale irrompe nel corpo sociale sconvolgendone l'ordine ed indica il compito di una possibile storia libidinale nel provare le intensità che emergono nella storia ufficiale sotto forma di stranezze che si sviluppano nel corpo sociale. Si tratta in primo luogo della festa rivoluzionaria, nella quale vengono messe in atto parodie politiche e religiose attraverso cui le pulsioni irrompono nel corpo sociale mescolando i generi, operando metamorfosi, reintroducendo il futile in politica e intensificando le passioni. La seconda forma è

l'elemento femminile, sempre pronto a ridere dell'ordine, anche di quello imposto da un metalinguaggio.

E questo sarà il tema specifico che Lyotard affronterà in *Il dissidio*⁶: qui, sullo sfondo della svolta linguistica della filosofia occidentale tra l'ultimo Heidegger e la filosofia analitica anglo-americana, l'irruzione del desiderio dà luogo alla, o si metamorfizza nella pluralità di regimi di frasi e di generi di discorso che sono incommensurabili e reciprocamente irriducibili, dotati ciascuno di un proprio interesse e di frasi che si giudicano sulla base delle regole del genere (Lyotard, 1985, p. 199), ma la cui eterogeneità nel capitalismo «trova un idioma universale, il genere economico, un criterio universale, il successo, [...] un giudice universale, la moneta più forte, cioè quella [...] più capace di dar tempo» (Lyotard, 1985, p. 222), in un ultimo sforzo di costituzione di un discorso universale che pretenda una impossibile regolazione dei conflitti e a cui Lyotard contrappone la sola prospettiva di un concatenamento dei generi di discorso e delle loro frasi che salvaguardi la loro pluralità e il loro dissidio come «stato instabile [...] in cui qualcosa che deve poter essere messo in frasi non può ancora esserlo» (*ivi*, p. 30), spazio di silenzio «segnalato da una impossibilità di provare» (*ivi*, p. 27), di argomentare positivamente: «il solo ostacolo insuperabile con il quale si scontra l'egemonia del genere economico è l'eterogeneità dei regimi di frasi [...] L'ostacolo [...] sta [...] nel dissidio» (*ivi*, p. 227). Nella difesa del sentimento del dissidio Lyotard vede ancora un compito per il marxismo, altrimenti scivolato nel genere speculativo attraverso le pratiche di partito e divenuto politicamente obsoleto⁷. Se una rivoluzione è ancora pensabile, sembra dirci Lyotard, può esserlo solo come affermazione della pluralità della creatività del desiderio contro ogni tipologia di potere monocratico e unificante.

Bibliografia

Abensour, M. (1999), *Sull'intrattabile*, in Sossi, F. (1999), pp. 47-69.

Baudrillard, J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1979.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1972), *L'anti-Edipo*, tr. it., Einaudi, Torino, 1975.

⁶ Lo stesso Lyotard indica gli antecedenti delle riflessioni contenute in questo volume nella piccola premessa dal titolo *Pregiera di disinserire di Rudimenti pagani* e nell'Introduzione di *La condizione postmoderna*, precisando di aver cominciato il lavoro subito dopo *Economia libidinale*, ed insinuando di averlo fatto anche prima (Lyotard, 1985, p. 15).

⁷ Lyotard (1985, pp. 215-217). Ma il rapporto di Lyotard col marxismo meriterebbe un maggiore approfondimento anche in considerazione della sua giovanile militanza in *Socialisme ou barbarie*. Per ora possiamo solo rimandare a Lyotard (1999, pp. 32-33) e Id. (1992).

Garelli, G. (1999), *Un percorso biografico possibile*, in Sossi, F. (1999), pp. 251-262.

Lyotard J.-F. (1971), *Discorso, figura*, tr. it., Unicopli, Milano, 1988.

Id. (1973), *A partire da Marx e Freud*, tr. it., Multhipla, Milano, 1979.

Id. (1974), *Economia libidinale*, tr. it., Colportage, Firenze, 1978.

Id. (1977), *Rudimenti pagani*, tr. it., Dedalo, Bari, 1989.

Id. (1983), *Il dissidio*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1985.

Id. (1999), *Davanti alla legge, dopo la legge*, in Sossi, F., pp. 11-35.

Id. (1990), *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1992.

Sossi, F. (a cura di) (1999), *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, Cronopio, Napoli.

Vaccaro, G. (1990), *Lyotard e la lettura della modernità*, in *Critica marxista*, n. 2, pp. 161-176.

Id. (2008), *Per un'economia della distruzione* in Id. (a cura di) (2008), pp. 15-42.

Id. (a cura di) (2008), *Al di là dell'economico. Per una critica filosofica dell'economia*, Mimesis, Milano.

Abstract

Desire and production. Unconscious and economy in Lyotard

Connections between unconscious and production have been investigated since Freudian left and especially by Marcuse. This investigation has been resumed by contemporary French philosophy after Lacan, which has investigated the unconscious in order to explicate political conservative choices of masses. Lyotard's theory of desire is part of this investigation. Lyotard thinks that desire itself can organize the libido fluxes round a central void and stop them by this way. In capitalism this void is money as a general equivalent which makes all libido fluxes comparable and annuls them as qualities. The essay shows as money runs in this work and the ways as Lyotard thinks that the libido fluxes can be set in motion again as perspectives of a political revolution.

Keywords: Psychoanalysis, Economics, Desire, Lyotard, Capitalism, Money.

Inconsci

La verità e il desiderio.

Brevi note sull'etica della psicoanalisi*

Felice Ciro Papparo

Il principio dell'azione morale è [...] la scelta [...] ed i principi della scelta sono il desiderio (*orexis*) ed il calcolo (*logos*) indirizzato ad un fine. [...] La buona condotta è fine in senso assoluto ed il desiderio ha questo fine per oggetto. Per questo la scelta è o un intelletto desiderante (*orektikòs nous*) o un desiderio ragionante (*orexis dianoetiké*); e un tale principio è l'uomo.

Aristotele (VI, 2, 1138a-1139b)

Le note che seguono sono dedicate ai temi del desiderio e della verità considerati da una prospettiva *liminare*, o meglio ancora di *intersezione* tra le discipline della filosofia e della psicoanalisi. L'occasione è fornita dalla lettura del commentario di Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo (2007) al settimo seminario di Jacques Lacan (1959-1960), dedicato all'etica della psicoanalisi. Mi limiterò a ragionare sui temi suddetti a partire dalle pagine introduttive al testo, quelle che "giustificano", diciamo così, l'intento stesso del libro, ponendo e ponendomi un interrogativo molto semplice e banale. Perché due filosofi si sono posti il "compito" di interrogare, anzi di produrre un *commentario* a un testo psicoanalitico, e di farlo appunto *da filosofi*, ovvero utilizzando uno degli strumenti più antichi del filosofare stesso. Il commento, come si sa, caratterizza da un capo all'altro della sua storia l'*ufficio* della filosofia, e qualifica, per certi versi, la figura stessa del filosofo che si dedica all'*inutile* ufficio del commento, caratterizzando così *il filosofo* come qualcuno/qualcuna che *perde tempo* a commentare un testo di un altro.

Insomma: perché dedicarsi, oggi, a quest'arte antica del filosofare, quando, nella nostra attualità, la filosofia, ed alcuni suoi rappresentanti, mettendo da parte l'inutile e lussuosa funzione del filosofare, la curvano verso la *consulenza*, vale a dire che si mettono al servizio di un'utenza *erogando il sapere filosofico* attraverso conversazioni indirizzate a rischiarare e dipanare, in una particolare *esistenza storica*, il groviglio dell'esistere?

* A partire dal testo di Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo (Moroncini, Petrillo, 2007).

Forse già qui, e aldilà di ciò che pensano, nello specifico, della consulenza filosofica gli autori del libro, si trova, dal mio punto di vista, una delle ragioni che rendono interessante il tentativo fatto.

Voglio dire che, quando la filosofia da scienza inutilizzabile e dell'inutile, da discorso di "cura dell'anima", nel senso assolutamente non tecnico del termine cura, si muta invece, attraverso la figura del consulente filosofico, nella *funzione erogatrice di discorsi o conversazioni intorno a* con l'utente o cliente di turno, discorsi/conversazioni finalizzati, immagino, a dare o trovare "strumenti" perché l'altro di turno si ingegni a "procurarsi" *il suo bene*, ovvero una qualche forma di "ben-essere" o di bene-stare nel sviluppo della propria esistenza, ebbene proprio in questo passaggio storico in cui la filosofia cerca di diventare un'erogatrice di servizi, di "beni", trovo interessante e appropriata la mossa giocata dai due nostri autori.

Non ho tirato in ballo a caso il cambio di funzione del filosofare, perché quello che è in gioco, nel seminario sull'etica di Lacan, è esattamente la coppia antitetica bene-desiderio, una coppia concettuale che come si sa non solo sta a cuore alla filosofia ma ne è indubbiamente il cuore.

Ora, se così è, se cioè la questione del Bene, declinabile come *benessere o benessere* o viceversa come *pura tensione, eros infinito*, cioè *nullo desiderio*, è il motore stesso della filosofia, perché rivolgersi allora alla psicoanalisi e al suo discorrere?

Se un filosofo è tale perché ha a cuore solo questa cosa, *il bene come desiderio*, e interrogando questa cosa instancabilmente alla fine ne dovrà pur sapere qualcosa in più, di nuovo quale senso ha rivolgersi alla psicoanalisi e al suo discorrere? Cos'è che la psicoanalisi dà che la filosofia non riesce più a dare?

E per tornare alla "consulenza filosofica", il fatto che alcuni/alcune scelgano di curare la filosofia verso questo tipo d'ufficio è interpretabile come un modo per rispondere a una certa crisi del discorso psicoanalitico (quella relativa al *senso* della cura psicoanalitica) e quindi *leggibile* anche come un riproporsi, *in quanto "maestri di virtù"* (Cicerone), come gli *unici* deputati a poter aver cura dell'anima, e *curarla "non tecnicamente"*, e riproporre la filosofia come l'unica *inestirpabile* cura che abbia un *senso*, oggi, se è *il senso* stesso di "ciò che è", di "ciò che esiste" l'unico *termine*, di partenza e di arrivo, ricercato, *immer wieder*, dalla filosofia?

La risposta a tutto ciò la trovo in effetti nell'*Introduzione* al libro, scritta da Moroncini, e si tratta di quella questione chiave della vocazione filosofica, ovvero del *desiderio della verità* che giustamente l'autore ritiene sia lo *scibboleth* della filosofia: da come e dal fatto che l'ufficio del filosofo giri sempre intorno a quella questione, si riconosce non solo il filosofo in quanto tale, ma per l'appunto la vocazione filosofica stessa.

Ora, nel testo di Lacan si trova in effetti, formulata nello stile paradossale-surreale del suo autore, giusto quel qualcosa a cui si interessa il filosofo: il desiderio della verità; mi riferisco all'enunciato paradossale di Lacan quello che recita: «*non cedere sul proprio desiderio*» (cfr. Moroncini, Petrillo, 2007, pp. 40-42) cifra, l'enunciato sia della "verità"

dell'analista, sia della "verità" dell'analizzando, ma, in effetti, e ancor di più, cifra interpretativa, per Lacan, della condizione umana.

Mi rendo conto di aver proposto, in una maniera un po' troppo ellittica, l'accostamento tra la vocazione filosofica, che si dice nella formula: *tener vivo il desiderio della verità*, e l'etica psicoanalitica che ingiunge di: *non cedere sul proprio desiderio*.

Ora, se per mostrare la prossimità faccio ricorso all'affermazione contenuta nell'*Introduzione*, a quella che dice che la vocazione filosofica «si realizza al meglio solo quando si mantiene a distanza dal sapere o mantiene le distanze fra il sapere e la verità» (*ivi*, p. 9), probabilmente l'accostamento apparirà meno incongruo; ma lo sarà solo se aggiungo che la dimensione del sapere, giustamente apparentata da Moroncini al *piano del possibile* e dunque al *piano di un saperci fare*, è quella dimensione che curvando il sapere e il saper-dire (anche quello filosofico) sempre verso un saperci fare (una tecnica) si presenta in definitiva come una dimensione di produzione di un bene specifico. La vocazione filosofica invece stabilizzandosi sulla questione del desiderio della verità e sostando in essa - a volte, a dire il vero, con una certa caparbieta non scevra da presunzione verso i saperi empirici: si pensi ad esempio al discorso husserliano sulla *Crisi delle scienze europee*, in cui si trova la definizione del filosofo come *funzionario dell'umanità!* (cfr. Husserl, 1936, p. 46) - la vocazione filosofica si colloca, di fatto e di diritto, in una dimensione dove, come scrive Moroncini, si visibilizzano i segni della contraddizione e dell'insignificabile.

Detto in altri termini: in questa dimensione si mostra cioè un aldilà del possibile dove solo il desiderio è capace di tendere e a volte di sostare. Forse perché, o proprio perché la natura stessa del desiderio è *un contraddittorio e non significabile tendere e sostare*, forse anzi *il luogo della contraddizione e dell'insignificabile?*

Ora però, se è vera la contiguità, in linea generale, tra i due enunciati (*tener vivo il desiderio della verità - non cedere sul proprio desiderio*), è altrettanto vero che la ricerca, nell'un campo e nell'altro, avvenendo con strumentazioni differenti, sfocerà, nella presa del proprio oggetto, ossia la verità, nell'uso di modalità abbastanza diverse di *com-prenderlo*.

E metto qui in gioco, per confermare quanto detto, il concetto centrale del libro, sottostante all'intero commentario ma dichiarato espressamente solo nell'introduzione al testo, cui fa anche da titolo: il concetto di *verità parziali* (cfr. Moroncini, Petrillo, 2007, p. 7).

L'estensore dell'introduzione, da buon filosofo qual è, si perita immediatamente di precisare che l'espressione: verità parziali (attribuita alla ricerca psicoanalitica, o, il che è lo stesso, al desiderio che regge l'articolazione discorsiva dello psicoanalista) non sta ad indicare una frammentazione o uno sparpagliamento del concetto di verità - per cui, in una versione di tipo prospettivistico, ci sarebbero allora «tante verità quanti sono i punti di vista» e la verità consisterebbe quindi solo nella sua diffrazione, nel concreto delle verità individuali (*ivi*, p. 21). Oppure, in un'altra versione, quella, come dice

Moroncini, di «un lamento sui limiti insuperabili della conoscenza» (*ibidem*), la verità sarebbe giocoforza parziale dati i limiti del nostro conoscere, e mai afferrabile per intero, dati i nostri limiti, col rischio però di rimanere *la verità* sempre un aldilà cui stupidamente aspirerebbe il limitato conoscitore della verità!

Il concetto di verità parziali, o meglio ancora la qualifica di parziale attribuita alla verità non sta a significare né la dissolvenza della verità né una sua impermanenza. Da buon filosofo, Moroncini sa e lo conferma, che il concetto, strumento principe dell'esercizio filosofico, mantiene una sua corposa e radicale "trascendenza", anche se viene o se si presta ad essere declinato da corpi e discorsi specifici nei quali il concetto non può non declinarsi (se non vuole ridursi, come diceva Valéry, a *idea fissa*).

Ciò non toglie affatto, da un certo punto di vista, che la verità sia parzializzabile! Ma cosa vuol dire, allora, quest'attributo?

Ebbene, proprio per aver dato alla ricerca e al discorso psicoanalitico la qualifica di verità parziali, il significato di quell'attributo messo accanto a un sostantivo-concetto così antico e immemorabile, quale quello di verità, può essere compreso solo a partire dal campo da cui lo si è desunto e a cui lo si è attribuito, e «per statuto e non per accidente» (*ibidem*), precisa Moroncini, ovvero il campo psicoanalitico dove è stato coniato il concetto della *parzialità delle pulsioni*.

Ne viene di conseguenza che la parzialità della verità cercata dalla psicoanalisi, dal momento che "ogni verità" si dice, si esprime attraverso il *logos* (e se non lo si facesse, precisa Moroncini, ne andrebbe della consistenza dell'esistenza umana stessa, visto che questa si dice essenzialmente *come* la specie animale-avente-il *logos*) per l'appunto non può non dirsi, ma il suo dirsi «non si dice mai tutt[o] intero, ma solo in un semi-dire, si dice a metà o se ne dice sempre solo la metà» (*ibidem*). In questo modo di *contradirsi e significarsi solo a metà*, si conferma per me che *la verità* resta in qualche modo, almeno come *concetto*, una-con-se-stessa; proprio perché di essa si dice sempre solo la metà o se ne dice sempre solo la metà, essa non perde così, in questo dirsi a metà, il suo "bruciante tratto", il suo furore, potrei aggiungere, quel furore, in base a cui e per cui, si è lasciato *morire per la verità* un Giordano Bruno.

Se in mente e sotto la penna mi è venuto immediato il termine furore, il rinvio, non casuale questa volta, del termine, oltreché a Fedra, all'"arrostito" (Gadda) nolano, forse ci consente di cogliere alla lettera, in una lettera incarnata (quella appunto *arrostita*, in uno con la sua corrispondente vita, nella figura di Giordano Bruno), tutto il significato letterale del lacaniano "non cedere sul proprio desiderio", facendomi però cogliere nel morire per la verità anche una prossimità, ancora più stretta, tra desiderio e verità. Potrei allora dichiarare in base a questo una sinonimia di desiderio e verità (e attribuirla anche agli estensori del commentario a Lacan)?

Proviamo ad attenerci alla seguente formulazione espressa da Moroncini relativamente alla «determinazione della verità» in cui è impegnata la psicoanalisi: «dal punto di vista dell'esperienza clinica [essa, cioè la determinazione della verità] si esprime come *un*

evento incontrovertibile benché non necessario, oggettivo anche se non universale e singolare senza essere privato, che convoca il soggetto e gli si impone come un dovere imprescrittibile quale che sia la conseguenza che il suo perseguimento possa comportare» (*ivi*, p. 22, il corsivo è mio).

Se si mettono ora queste caratteristiche enunciate da Moroncini a confronto con gli enunciati lacaniani relativi al desiderio, o almeno con una sua formulazione esemplare, quella di sapore esplicitamente kantiano, per cui il *Sollen* (“tu devi!”) della *Critica della ragione pratica*, o meglio il “posto vuoto” del *Tu devi* viene per dir così riempito dal termine psicoanalitico *desiderio*, ancora meglio al posto vuoto del *Tu devi* kantiano si sostituisce *il vuoto girare a vuoto o intorno al vuoto della Cosa del desiderio*, che Lacan, nel suo seminario, definisce in maniera precisa come «una misura incommensurabile, una misura infinita» (Lacan, 1959-1960, p. 397), la corrispondenza, al limite della sinonimia, tra desiderio e verità (di più, fra *tener vivo il desiderio della verità e non cedere sul proprio desiderio*, espressioni nella quali si compendia il rapporto reciproco di verità e desiderio), si fa per me manifesta.

Giustamente però Moroncini replicherebbe a questa amorosa corrispondenza che essa varrebbe solo nel caso ci fosse un concetto di verità parziale a far da sponda al desiderare e che, invece, lo statuto di verità parziale non sempre la filosofia lo ha applicato anche e proprio perché la filosofia è «un discorso per il quale sono possibili sia delle verità totali, sia delle verità parziali» (Moroncini, Petrillo, 2007, p. 23). E dunque, stante questa ambiguità o ambivalenza della filosofia (e delle sue incarnazioni storiche, meticolosamente delineate da Moroncini nel testo), la prossimità tra i due enunciati non si evince immediatamente, ma *bisognerà lavorarci*, anche e in ragione del fatto che «l’oggetto» della ricerca filosofica: «l’unità dell’essere», e il posto occupato dal soggetto di tale ricerca, si sono dati, nel corso del tempo storico, proprio secondo quell’oscillazione tra un discorso che aveva di mira verità totalizzanti e un discorso che tentava di far accadere verità parziali. Tutto quindi si gioca sul posizionamento dei termini di soggetto e oggetto: a seconda di come si mettono in relazione si dà uno o un altro statuto di verità (cfr. *ivi*, p. 25).

Pur riconoscendo che la filosofia, non sempre e non tutta, si è votata, nella sua vocazione, all’espressione di verità totalizzanti ma ha appunto tentato anche la strada delle verità parziali, bisogna precisare, scrive Moroncini, che «la casella» riguardante «un discorso per il quale esistono solo verità parziali», è stata, «ad una certa svolta del tempo», «riempita [...] dal discorso analitico» (*ivi*, p. 24).

Con questa affermazione-riconoscimento, si capisce definitivamente l’interesse degli autori del commentario a interrogare, *da filosofi*, il testo di Lacan e si palesa, anche qui in modo preciso e determinato, l’interesse dei nostri due filosofi per un discorso, riavolto filosoficamente, per il quale esistono solo verità parziali – un discorso reso possibile dall’opera di «decostruzione della filosofia» operata con e dal punto di vista psicoanalitico e *restituibile* nel linguaggio filosofico (*ivi*, p. 23).

Cosa è in gioco in questa scelta per un discorso filosofico, passato alla prova della psicoanalisi, sulle verità parziali, o meglio per *una filosofia delle verità parziali*?

Niente altro, se ho capito bene che una diversa, di certo più intensa e radicale, riformulazione della antica espressione della vocazione filosofica: il desiderio della verità.

Se in fondo, in questa vocazione, il desiderio dell'Uno è sempre contemporaneamente e alternativamente messo in gioco e infaticabilmente cercato - la funzione del concepire-come-presa (*Begreifen*, nella lingua, come diceva Hegel, *speculativa per eccellenza*) ne è l'espressione più compiuta e riconoscibile - epperò il titolare di questo desiderio di (*ap*)*prendere*, non si è mai, nella presa erotica del proprio cercare *l'oggetto della sua presa*, messo a distanza da sé né ha preso distanza da sé - si potrebbe dire, in una parola: *non si è mai pensato come scarto o resto!* Nella psicoanalisi invece (se non altro in quella interpellata-commentata dai nostri due autori), e sono parole di Moroncini quelle che seguono, «il nesso di continuità che [...] dovrebbe normalmente collegare il desiderio e il suo oggetto» (*ivi*, pp. 25-26), è da sempre e per sempre rotto. Anzi solo da questa spaccatura o distanza radicale, *solo dall'improprietà, o impertinenza, si potrebbe dire, tra il desiderio e il suo oggetto fuoriesce quel qualcosa che appelliamo soggetto*. Ne viene di conseguenza che quest'ultimo, trovandosi sempre a essere «spaccato, attraversato da un oggetto» (*ivi*, p. 26), del quale non potrà mai essere la *costituzione* nel senso preciso che non potrà mai attribuire all'*oggetto* alcun significato o una qualche significabilità derivante dall'*attiva capacità sintetica*, lo si potrebbe forse indicare, se si vuol mantenere al soggetto una qualche "forma" o proprietà latamente attiva, solo e al limite come una *sintesi passiva*. Perché?

Perché "la cosa" che attraversa e spacca il soggetto è, si potrebbe dire con un altro linguaggio familiare a me nonché ai nostri due autori, sempre e radicalmente un *taglio del senso* che, attraversando la significabilità del soggetto e non significandosi mai se non come *funzione di taglio* che produce all'interno dei significati, espone questo soggetto, che tendenzialmente sempre si prova a significare, alla prova della contraddizione e dell'insignificabile, ovvero all'impossibile, a quel *duro desiderio di durare* (come dice il titolo di una raccolta poetica di Paul Eluard cui si rifà Lacan nel seminario; cfr. Lacan, 1959-1960, p. 388) nel quale consiste, insiste, e definitivamente ex-iste come soggetto!

Con l'espressione eluardiana: *il duro desiderio di durare*, che Lacan traduce nel suo seminario, memore ancora della voce kojèviana, come *desiderio di desiderare*, ritorniamo giusto al cuore del commentario, alla *frase portante* del seminario lacaniano, a quell'*ingiunzione curativa: non cedere sul proprio desiderio* in cui consiste e si articola per Lacan un'etica della psicoanalisi.

Non sto qui a ripetere - il libro la spiega molto bene - quale distanza ci sia tra l'etica psicoanalitica e un'etica dei beni (o del bene sommo) e quanto risulti *impolitica* - per usare un termine che non mi è mai piaciuto, ma che qui cade, ahimè, a proposito - la

posizione analitica rispetto a quell'altro discorso, per l'appunto, *politico*, che ha a cuore le sorti del cittadino, e soprattutto quella sorte del cittadino che va, per usare una terminologia benthamiana molto appropriata, sotto l'etichetta de "l'importo netto della felicità" di ogni cittadino.

Vorrei invece, per chiudere queste note, avanzare alcune osservazioni intorno appunto alla frase portante del seminario lacaniano: *non cedere sul proprio desiderio* e chiedere, per capire un po' di più, se la centralità del desiderio, al di là del fatto che sposta l'asse prospettico-esperienziale della *cura* psicoanalitica (diciamo, per esemplificare, almeno oltre una prospettiva fenomenologico-esistenziale), se il desiderio che, per intero, qualifica *la condizione umana* agli occhi di Lacan - una qualifica che sta a dire, ancora hegelianamente, pur essendosi spostata la prospettiva: dalla coscienza all'inconscio, lo *sbalzo* dell'umano dal «resto dell'accadere universale» (Freud, 1938, p. 641), uno sbalzo che *l'installarsi creazionista del significante* sul mondo pre-umano, ovvero proprio sul freudiano «resto dell'accadere universale» (al quale, *pour cause*, si debbono assegnare per l'appunto solo *segni, segnali, tracce, macchie, forme* debitamente *cancellate e ricancellate* dal trionfale ingresso su *questo* mondo dell'*annichilatio rerum* messa in atto dal significante; cfr. su questo: Finzi, 1989, cap. IV, pp. 91 sgg. e il mio *Soggetti al mondo*, capp. II e IV) - se la prospettiva ancora *tutta umana, troppo umana* del *desiderare* con il suo *élan mortifero* (anche se posta *al limite del, ma non oltre, l'umano stesso*, in quel punto *qualificato come il Reale*, imprevedibile e incomprensibile da sempre e per sempre per ogni *soggetto umano*), non rischi, o meglio non certifichi - non volendolo, non avendone l'intenzione - un antropomorfismo ancor più spinto di quello della filosofia e un ritorno a Freud *depurato delle sue origini darwiniste*.

Prova ne è la polemica contro l'evoluzionismo e la difesa, al limite del teologico, del punto di vista creazionista: un punto di vista *apologeticamente sostenuto*, e *pour cause*, giacché altrimenti, come direbbe Lacan nella sua lingua, *ne andrebbe del significante e del suo potere*, e alla fin fine *della comprensione di che cos'è la condizione umana!* A ogni modo, al di là della discontinuità radicale, ma forse anche e proprio in ragione della frattura riproposta e confermata da Lacan, di Freud da Darwin, quel che mi interessa chiedere ai nostri autori è se la *vuotezza del Wunsch*, imperativa tanto quanto la sua fonte originaria (il *Sollen* kantiano), se *il desiderio di desiderare*, lo dico con i termini di Lacan che traduce Eluard, a cui dovrebbe aggrapparsi l'esistente umano per *non cedere* la propria esistenza a un mero consumo di beni, non rischi, nel *vuoto o meglio nel centro desiderante* (sono sempre i termini di Lacan) *in cui si tiene e si mantiene*, di confermare una sorta di, sartriana, *nausea* strutturante e strutturale dell'esistente umano, una *nausea prolungata* (anche se composta delle più belle immagini del desiderio) rivolta alle *leggi inerti dell'in-sé* cui solo "il vuoto" del *désir* è capace, *proprio in quanto rifiuta qualunque oggetto "consumabile"*, di opporsi. (E qui, ritorna a proposito il nome di Sartre, il quale questa *vuotezza della "realtà umana"*, il

suo “essere mancanza”, nelle pagine di *L’être et le néant* (l’aveva esattamente designata-provata giusto con «l’esistenza del desiderio come fatto umano», precisando che il desiderio «perché sia desiderio a se stesso [...] bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza-oggetto, una mancanza subita [...] bisogna che sia la sua propria mancanza di[...] *Il desiderio è mancanza d’essere*» - Sartre, 1943, pp. 132-133; con tutto il corollario, aggiungerei io, nella prospettiva sartriana di una *solitudine sconfinata del soggetto desiderante*, cui il filosofo francese tenterà, senza riuscirci, di *porre riparo*, di *superare* nel successivo, e *politico testo*, intitolato *Critica della ragione dialettica...*).

Detto diversamente: se «la politica è la politica, ma l’amore resta l’amore» (Lacan, 1959-1960, p. 407), parafrasi lacaniana da Mazzarino, la strutturale solitudine, disincantata fino alla morte, del *puro desiderio di desiderare* non rischia di rendere per principio e per statuto inconsistente lo stesso esistente? Il rischio, infatti, è quello di non vedere una prospettiva *possibile* che, a mio parere, si pone a mezzo, senza mediarli, tra i termini del «bene» da un lato e quelli del «desiderio di desiderare» dall’altro lato, e che va molto aldilà del comandamento *ama il prossimo tuo come te stesso*, e cioè *la prospettiva dell’amicizia*. L’amicizia, quel desiderio dell’uomo per l’altro uomo (nella sua partizione *generica* di uomo/donna), dell’uomo e della bestia, per dirla con Bataille, dove la solitudine di fondo di ogni essere - che solo *il corpo enuncia silenziosamente nella sua separatezza di corpo* - può collocarsi non per raggiungere il proprio *bene-stare* e nemmeno per realizzare il proprio *desiderio-di-desiderare*, ma più semplicemente, e da animali mortali quali siamo, perché si diano, nella separatezza dei corpi che genericamente ci fanno differenti, uomo e donna, uomo e uomo, donna e donna, *momenti di contatto*, di comunicazione sovrana, nei quali, come voleva Bataille, si manifesta *il dono impossibile per eccellenza*, «il dono sovrano [...] quello della soggettività» (Bataille, 1976, p. 249 sgg. e il mio Papparo, 2012a, pp. 107-143)?

D’altro canto, Lacan stesso sa, si accorge - avendo perché analista un desiderio *avveduto* sulla condizione umana - che la negazione, astratta avrebbe detto Hegel, del campo dei beni non significa alcunché, e forse rischia solo di avere un senso cupamente moralistico.

Se il campo dei beni è il campo nel quale “si baratta” la propria felicità, senza mai veramente averla (una verità questa che l’analista *avveduto deve* mostrare allo *sprovveduto desiderio dell’analizzando*) e tuttavia il bene è, comunque lo si declini, all’orizzonte di ogni vita umana, si tratta di operare una *rivoluzione*, nel senso tecnico del termine, di prospettiva: *porre la ricerca del bene cui ogni vita umana tende al servizio del desiderio*, più precisamente, se di bene deve ancora trattarsi esso non potrà essere altro «che quello che può servire a pagare il prezzo dell’accesso al desiderio» (Lacan, 1959-1960, p. 404).

Ora, se com’è evidente, *il desiderio è pura tautologia* (desiderio di desiderare), è altrettanto evidente che il bene da pagare non è un bene che si avrà, ma solo un *bene*

in perdita, e che perciò è solo questa perdita del bene, questo *voler perdere il bene*, che ci consente (consentirà) l'accesso al desiderio.

A me, lettore di Bataille più che di Lacan, questi termini, bene e perdita, e la loro coniugazione sono abbastanza familiari e quindi se anche nella prospettiva batailleana il desiderio è legato alla perdita, e anzi tutta la dimensione del desiderio si estende e si articola per Bataille solo *tra sciupio e scialo*, in base a quella *legge* che recita «Tutto quel che è deve esser consumato» (Bataille, 1948a, p. 98), il problema di *accedere a questa dimensione "consumante"* che è il desiderio non si pone però, per Bataille, nei termini di *un prezzo da pagare*, di «un gallo» che bisogna portare o sacrificare «a Esculapio». Ciò perché in Bataille, *per essere la propria perdita*, ovvero *per desiderare*, non c'è debito da pagare o colpa da espiare ma solo *la disponibilità dell'ipse* a uno schiudersi del proprio *ipse*, aldilà delle paratie individualizzanti-personalizzanti, verso il proprio *nulla* e il *nulla* dell'altro essere, *previa contestazione della legge per eccellenza, il linguaggio*, con l'impiego di *un'arte dell'esitazione* che, oscillando tra il senso e il significato, e dunque *sfondando* o quantomeno *sbrecciando* così il muro del linguaggio, si apre a e sul *gioco accecante dell'essere*.

Forse questo Lacan da qualche parte lo sa, se in punto finale del seminario si abbandona a una formulazione che mi ha molto sorpreso - una formulazione che ha fatto scrivere, peraltro, all'estensore della quarta di copertina della traduzione italiana, che il seminario sull'etica rappresenterebbe una sorta di punto di svolta della riflessione lacaniana, nel senso che qui, in questo seminario, si comincerebbe a intravedere una prospettiva meno *imperialista del significante* e si delineerebbe una svolta teorica, passando da una concezione per cui «*nell'inconscio tutto è riducibile a significante*» ad un'altra concezione per cui «*non tutto nell'inconscio è riducibile al significante*».

La formulazione di Lacan è la seguente: «il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significante, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo, e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non essere» (Lacan, 1959-1960, p. 404).

Forse, aggiungerei io, tutta la questione del desiderio si gioca qui, ancora e sempre *tra* le pieghe del linguaggio e quel che c'è, o accade, sotto le pieghe del linguaggio e forse mantenere in questa *oscillazione esitante* la dimensione del desiderio è probabilmente anche il solo modo per dargli una consistenza non necessariamente da *cupio dissolvi* ma nemmeno *assolutisticamente produttivistica*, anzi lasciarlo essere, - *oltre la cattura immaginaria* a cui, secondo me, finisce per ridursi se continua ad essere solo *desiderio di desiderare* - *quel qualcosa da nulla* che dice solo *il nostro duro desiderio di durare, ovvero il nostro mortale esistere!*

Bibliografia

- Aristotele, *Etica nicomachea*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.
- Bataille, G. (1976), *La sovranità*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990.
- Id. (1948a), *Schema di una storia delle religioni*, in Id. (1948b).
- Id. (1948b), *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, tr, it., a cura e con Postfazione di F.C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007.
- Finzi, S. (1989), *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari.
- Husserl, E. (1936), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2002.
- Lacan, J. (1959-1960), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1994.
- Moroncini B., Petrillo, R. (2007), *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli.
- Freud, S. (1938), *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in Id. (1967-1980), vol. 11.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Sartre, J. P. (1943), *L'essere e il nulla*, tr. it., Il saggiatore, Milano 1984.
- Papparo, F.C. (2005), *Soggetti al mondo. Cinque studi filosofici*, Filema, Napoli.
- Id. (2012a), *La rosa di Laure: il tempo dell'amicizia - e dell'amore*, in Id. (2012b)
- Id. (2012b), *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis Milano-Udine.

Abstract

Truth and desire. Brief notes on the ethics of psychoanalysis

This essay is about the themes of desire and truth from a *liminal* perspective, or better yet, a perspective of intersection between philosophy and psychoanalysis, starting from Bruno Moroncini and Rosanna Petrillo's *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan* (Cronopio, Napoli 2007). Examining this text, we put some issues about *philosophy-psychoanalysis* relationship, the "care of the soul" problem and the *figure* of the philosopher - not seen as a "converser" and/or as a consultant. The key concept is *desire*: both philosophy and psychoanalysis investigate on it in order to understand its nature, highlighting that, as an expression of the "human condition", it is connected to the matter of truth: the desire would give the sense of the human position in the cosmos. The essay asks to the authors, Moroncini and Petrillo, if this theoretic position could confirm the vision of a structural and *extended nausea* of the human (even if composed of the most beautiful images of desire), that could allow to deduce only the anthropomorphic gap between the human and everything else.

Keywords: philosophy, desire, truth, human nature, sense.

“Il problema Cartesio” tra Lacan e Heidegger

Antonio Rainone

È in Cartesio che si ritrovano le ragioni della fondazione ontologica della metafisica del *cogito*, come magistralmente ha notato Heidegger in una delle lezioni centrali dedicate a chiarire cosa sia *Il dominio del soggetto nell'età moderna*. Un tratto essenziale della *cogitatio* cartesiana, scrive Heidegger (1940, p. 661), «Lo cogliamo considerando che Cartesio dice: ogni *ego cogito* è *cogito me cogitare*; ogni “io rappresento qualcosa” rappresenta al tempo stesso “me”, cioè colui che rappresenta (davanti a me, nel mio rappresentare). Ogni rappresentare umano è, secondo un modo di dire facilmente fraintendibile, un rappresentar-“si”»¹.

La tesi heideggeriana secondo cui, in Cartesio, l’“Io penso” è riconducibile a un “Io mi rappresento” è piuttosto audace e sbrigativa, ma è anche incisiva. Questa tesi, come lo stesso Heidegger prospetta nello stesso scritto (*ivi*, p. 668), può far pensare che «l’atto del rappresentar-si» possa essere inteso come un «chiamarsi io» del soggetto che, nominando se stesso nell’atto di dare fondamento a ogni cosa, è «soggetto in un senso marcato, quasi soggetto nel soggetto»².

Lacan riprende parte dell’impianto del ragionamento heideggeriano, ripartendo dalla questione del cosa sia il “*quasi soggetto*” che è *nel* soggetto della rappresentazione, o del *cogito*, senza essere un soggetto riconoscibile come soggetto che si pensa nella sua interezza, perché diviso tra conscio e inconscio. Che ci sia dell’inconscio nella rappresentazione stessa del figurativo immaginario, è quel che Lacan in fondo sostiene, modificando in maniera profonda l’interpretazione heideggeriana della teoria cartesiana della rappresentazione.

Nella percezione della realtà, stando all’insegnamento lacaniano, si attiva infatti una struttura di desiderio (il fantasma) che introduce nel soggetto un fattore scissiparo. Più precisamente il fantasma causa un’allucinazione del sistema percettivo sino a provocare un’eclissi del soggetto, come già il freudiano principio di piacere lasciava supporre. L’azione del fantasma ha infatti come obiettivo il produrre un «modellamento della realtà» (*Umarbeitung der Realität*) che risulti soddisfacente, non per il *cogito*, ma per quell’essere carnale e immaginativo che è il corpo sensibile, fisicamente inteso come corpo che è *nell’in-essere del mondo*.

¹ Heidegger aveva già illustrato le sue idee sull’argomento nella Conferenza del 1938, *L’epoca dell’immagine del mondo*, ripresa in *Sentieri interrotti* (Heidegger, 1950).

² Heidegger lascia intendere che non vi è sostanziale differenza tra il termine *cogitare*, che denota l’atto del pensare in Cartesio, e il termine *percipere* (dal latino *percipio*), per cui *cogitare* sarebbe anche un *rappresentare* o un *portare-dinanzi-a-sé* nel senso del rendere visibile ciò che è presente a se stesso.

In modo esemplare questa azione del fantasma si trova illustrata nell'analisi lacaniana del meccanismo dello sguardo. Riprendendo gli studi del Panofsky sulla prospettiva, Lacan dimostra come, nello *schema ottico* derivato dalla geometria proiettiva, alla formazione della scena rappresentativa sia associato il fenomeno dell'eclissi o dell'*aphanisis* del soggetto. La prospettiva svela come il realismo della figurazione rappresentativa sia dovuto alla scomparsa del soggetto percettivo reale e alla simultanea comparsa, dentro il quadro della scena, di un suo semblante o sostituto immaginario (Lacan, 1964, pp. 65-109).

Per Lacan, la messa in funzione del meccanismo rappresentativo non è affatto incompatibile con il fatto che ci sia un *cogito* che rappresenta-sé come «*cogito me cogitare*». Ma è anche vero che, quando il soggetto si identifica col *cogito*, una scissione si manifesta dentro la soggettività. Più precisamente, quando si precisa l'identificazione tra *Ego* e *Pensiero*, si rafforza il ruolo che ha il fantasma nel produrre rappresentazioni immaginarie (immagini-del-mondo e schemi corporei) nelle quali *il soggetto cogitativo* non si rispecchia né si riconosce, perché dentro queste rappresentazioni c'è solo il semblante del soggetto, c'è solo «*il rappresentante della rappresentazione*». Dunque, mentre per Heidegger il *cogito* che *rappresenta-sé* o «*pensa-Sé*» come soggetto assoluto ha come effetto la riduzione del Mondo ad «*immagine-del-mondo*» o ad *oggetto-Cosa*, per Lacan questo fenomeno di *riduzione ad immagine della realtà* si spiega soltanto se viene collegato alla scissione costitutiva del soggetto e alla comparsa di un fantasma immaginario. Perciò la fenomenologia della formazione dell'immagine-mondo non dipende soltanto dal fatto che ci sia un Io che, ogni volta che pensa-sé come *soggetto*, si rappresenta anche come *oggetto-Cosa*. All'interno di questo processo rappresentativo gioca un ruolo determinante il fantasma.

Sappiamo bene che per Lacan la scissione del soggetto è associata alla comparsa del fantasma (*le fantasme*) che, a sua volta, dipende dalla dialettica del desiderio. Una complicazione interviene dunque nell'analisi del fenomeno rappresentativo, perché bisogna considerare il doppio ruolo giocato dal fantasma. La scissione del soggetto «che si pensa come una cosa che pensa» è solo uno dei sintomi associati alla comparsa del fantasma. In effetti il fantasma ha un ruolo importante anche nel disegnare la cornice spaziale e temporale entro cui si produce la rappresentazione della realtà. Vale a dire che il fantasma, pur non entrando direttamente nella realtà, influenza la formazione sia della «*immagine-mondo*», sia della «*immagine-tempo*». Se vogliamo afferrare qualcosa della realtà, dobbiamo perciò «*attraversare il fantasma*», come scrive Slavoj Žižek (2000, pp. 330-336), perché il fantasma è uno schermo-diaframma che si interpone tra *tutto ciò che funziona come soggetto* e il mondo esterno.

Il concetto di fantasma è uno dei quattro o cinque concetti centrali del pensiero di Lacan, e in questa sede non tornerò ad esplorarne il significato (cfr. Rainone, 2015,

pp. 169-206). Va però considerato che, soprattutto in considerazione dell'insegnamento del primo Lacan, la nostra attenzione deve concentrarsi sul rapporto che c'è tra fantasma e immaginario. Questo insegnamento dice in estrema sintesi: l'uomo, in quanto animale capace di simbolizzare l'immagine, perviene a *dare-a-Sé-un-mondo* solo perché trova il modo di far *coesistere* due differenti ambienti-mondo, uno simbolico-linguistico, l'altro immaginativo. Per adattarsi a vivere entro questa "scissione costitutiva", l'uomo in qualche modo deve riuscire a ricomporre i due "piani organizzativi" dell'immaginario e del simbolico, del bisogno e del desiderio, del corpo e della mente. Ciò succede perché questi differenti piani organizzativi nell'uomo non sono naturalmente coordinati e integrati, come avviene nel mondo animale.

Ora, si badi bene, affinché ci sia la *formazione di una rappresentazione unitaria della realtà*, di una immagine-del-mondo o di una *Weltanschauung* (Kant), dev'esserci necessariamente una combinazione dei due piani. Posto come centrale questo assunto, ne deriva un dettato che Lacan ha articolato in tutta la sua complessità. Infatti, all'interno di questo processo di formazione essenzialmente "antropogenetico" (come voleva Kojève), la simbolizzazione dell'immagine può coincidere con una riscrittura immaginaria della realtà solo grazie al formarsi di una *struttura fantasmatica* (quel che Lacan finirà col chiamare *il Reale*) che conserva comunque il carattere instabile, contrastante e scisso (*schizotopico*) da cui ha avuto origine l'intero processo.

L'esistenza di questa struttura-fantasma relativizza enormemente la funzione dell'autocoscienza, o del *cogito*, soprattutto in ciò che riguarda la facoltà del giudizio estetico, la creazione di modelli rappresentativi della realtà e, non da ultimo, i meccanismi mnestici associati alla percezione del tempo. Sulla base di questo ragionamento si può spiegare perché, proprio in corrispondenza con la formazione della moderna immagine del mondo, "il soggetto della rappresentazione" anziché consolidare la propria centralità cogitativa, debba essere invece riconosciuto - in modo del tutto non-kantiano - come l'essere stesso della scissione, come *lo spazio di un taglio*, o *il luogo di una mancanza*, che interessa tanto la dimensione della spazialità, quanto quella della temporalità.

L'innovazione proposta da Lacan costituisce dunque un importante cambiamento di prospettiva nel campo antropologico. Infatti non è l'esistenza di un fondamento indiscusso e certo (il soggetto del discorso), come succede in Aristotele e ancora in Cartesio, a costituire il centro intorno a cui s'articola l'intero processo della soggettivazione. Questo preteso *centro metafisico* è solo una finzione. In effetti, per disegnare una mappa reale della soggettività, occorre partire dal paradigma topologico di un soggetto *spartito* (*partitionné*) che si trova ad essere dislocato in due diverse dimensioni spaziotemporali, ognuna delle quali ha una sua geometria.

La nota frase di Lacan «je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas» (1966, p. 517) dice appunto l'essenziale di questa spaccatura che caratterizza il soggetto post-cartesiano. Si obietterà che l'esistenza di questa spaccatura non rende ancora conto del cosa sia e del perché debba esserci un fantasma. Eppure una risposta non è difficile, perché nel fantasma va individuato l'elemento mediatore la cui *funzione infrastrutturale* è quella di riuscire a suturare, o ricucire, le due dimensioni che tagliano il soggetto.

In ragione di questa scissione *geometrica*, che mette il soggetto dentro il taglio (*la coupure*), Lacan rifiuta di collocare il soggetto percettivo dentro uno spazio-mondo "circolare" ed eterno, pensato in maniera euclidea o "aristotelica", come invece fa Heidegger quando parla di uno «spazio dell'Essere» in cui l'uomo si troverebbe naturalmente collocato. «Il cerchio ambientale del vivente», dice Heidegger, è nell'uomo adattato al fatto che l'uomo è essenzialmente *formatore di mondo*; e ciò vuol dire che «l'uomo esiste in maniera peculiare *nel mezzo* dell'ente» (Heidegger, 1930, pp. 355-356). È aristotelico anche il concetto centrale di Cura (*Sorge*), che l'Heidegger di *Essere e tempo* utilizza per definire il modo in cui l'uomo si prende cura del mondo, in quanto portatore di «una visione ambientale preveggenza» (*Umsicht*). Proprio in diretta polemica con una linea di pensiero che va da Cartesio sino ad Husserl, è la sospensione di giudizio sull'esistenza del mondo (la *epoché* fenomenologica) che è presa di mira da Heidegger in nome di «quell'essere-già-presso-il-mondo (*Schon-sein-bei-der-Welt*) che costituisce come tale l'essere dell'Esserci» (Heidegger, 1927, p. 86).

Per Lacan invece è specifico dell'uomo il suo *non essere nel mezzo dell'ente*, per cui ciò che all'uomo non è dato sperimentare è proprio «l'essere-presso-il Mondo» che Heidegger pone a fondamento dell'*Esser-ci*. Si comprende facilmente il valore di questa differenza, che possiamo chiamare ontologica, se la riportiamo al fatto che per Lacan non c'è soggetto senza che ci sia «frattura dell'Essere» e quindi divisione radicale tra «l'Essere che è pensato» e «l'Essere dell'essere in quanto Essere». Insomma, se c'è pensiero nell'uomo non può non esserci sconnessione tra pensare ed essere. *Pensare* è rendere evidente la misura di «*un manque à être*» di cui il pensiero stesso è responsabile.

La lettura che Lacan fa di Cartesio è coerente con questo paradigma concettuale, basato sul fatto che c'è una realtà appresa come Mondo solo se si passa attraverso una *partizione* del soggetto che, per stare nel Mondo, deve allo stesso tempo starne fuori. Questo *stare-fuori-dal-mondo* può coincidere col fatto che nel *cogito* si riconosce - per la prima volta in maniera coerente - che il soggetto per dire «io sono» deve prima dire «io penso». Il *cogito* è «per parlare in maniera propria un *sono-pensiero* (une *suis-pensée*)» dice Lacan in una lezione del seminario inedito *La logique du fantasme* (18 gennaio 1967; Lacan, 1966-1967). E, sempre nel corso di questa lezione, egli aggiunge una riflessione importante: senza la «*chose pensante*» di

Cartesio non ci sarebbe mai stata la *Cosa freudiana*. Senza Cartesio, Freud non avrebbe mai fatto l'esperienza analitica di come il pensiero in quanto tale sia marcato dal «carattere dell'essere diviso e perfino divisivo (*morcelée, voire morcelante*)».

Bisogna insistere sul fatto che per Lacan il pensiero in quanto tale è un'attività che riduce in frantumi tutto ciò che potrebbe essere inteso come unità o "coappartenenza" di essere e pensiero alla maniera di Heidegger. È il senso di questa *coappartenenza* che risulta problematico, soprattutto se ci poniamo nella prospettiva di quella locuzione heideggeriana che dice «il linguaggio è la casa dell'essere» (Heidegger, 1957, p. 210), perché questa frase lascia chiaramente intendere che l'uomo "abita il linguaggio" proprio perché è anche un "abitatore dell'Essere". Si deduce facilmente che la condizione propria dell'uomo sarebbe quella di essere Unità di linguaggio e Essere. D'altronde lo stesso Heidegger ha più volte sostenuto che Essere, Tempo e linguaggio costituiscono una triade indivisibile.

Per Lacan questa tesi, che in Heidegger ha carattere fondazionale, va in un certo senso ribaltata. Va riscritta, partendo dal fatto che proprio perché l'uomo abita *realmente* nel linguaggio o nel linguaggio-pensiero, ne risulta diviso come se fosse attraversato da una frattura, da una scissione che lo taglia e lo mette nello spazio stesso della *coupure*, ossia nello *spazio del non essere*. «Non c'è soggetto senza il taglio» dice spesso Lacan. Questa frase risulta enigmatica se non si chiarisce un passaggio centrale: è il linguaggio, in quanto determinato essenzialmente dalla funzione che *il significante ha di significare il significante*, che produce una «scomparsa dell'essere [*disparition de l'être*]» (Lacan, 1964, p. 192) con una conseguente sconnessione tra la sfera della comunicazione simbolica e la significazione della realtà immediata dei bisogni. È proprio il linguaggio che rende impossibile una ipotetica *esperienza immediata dell'Essere* e quindi una immaginaria *coappartenenza* di Essere, Tempo e Pensiero.

Inoltre, la costituzione di un *milieu symbolique*, sviluppato per effetto del linguaggio, comporta una divisione che interessa l'essere parlante e le facoltà che ne definiscono l'organizzazione mentale (il *Logos*). In effetti, l'essere parlante è messo nell'obbligo di individuare un suo mondo-interno (*Innenwelt*) fatto di parole-pensiero che gli appartengono solo a metà, perché per l'altra metà costituiscono una sorta di mondo-ambiente (*Umwelt*) o uno spazio linguistico *che è dell'Altro*. Come dire, insomma, che la parola noi la possediamo nel modo più intimo solo se essa ci possiede in quanto "parola dell'Altro".

In effetti la parola dell'Altro è la parola udita, come anche Heidegger sostiene in un testo del 1951, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, tradotto in francese proprio da Lacan. «Abbiamo udito (*gehört*), quando apparteniamo (*gehören*) a ciò che ci viene detto» dice Heidegger (1951, p. 147). C'è però anche in questo caso, in Lacan, una

presa di distanza dalla posizione heideggeriana³. Questa differenza riguarda il modo in cui dev'essere inteso il nostro appartenere alla parola udita. Per Lacan un «luogo della parola» (un «*sens*», termine che Lacan usa per tradurre l'eracliteo *logos*) si costituisce nel/col soggetto solo grazie ad una frattura che renda significativa la differenza essenziale che c'è tra il Corpo che parla (o l'Essere voce-suono dell'Altro) e la Parola che funziona come ciò che si sostituisce alla *presenza-dell'Essere-reale-dell'Altro*. Insomma la parola che ci possiede non è la parola udita in quanto espressione *fonetica* della presenza dell'Altro (o dell'Essere, o della Natura), bensì la parola che fa le veci della verità (e dell'Altro): la parola che, pur nell'ignoranza che noi ne abbiamo, ci assoggetta al *campo dell'Altro* proprio perché dell'Altro riesce a marcare la mancanza, l'assenza, la negazione, l'opacità.

Il linguaggio costituisce perciò uno *spazio di fratturazione*: perché la parola ingenera e soggettivizza un *mondo interno* o interiorizzato – con la possibilità di pensare-Sé nel *cogito* – solo a condizione di poter essere rovesciata nel «discorso dell'Altro», come parola che non è nostra e non dipende affatto dalla nostra volontà individuale: una parola che diviene qualcosa di oggettivo, di fisico, avendoci il peso e la gravità meccanica di cosa-parola o di parola-estensione. Dunque la parola costituisce un *nodo di scambio e di rovesciamento* tra «lo spazio del dentro» e «lo spazio del fuori»: un nodo che allo stesso tempo allaccia e separa interiorità ed exteriorità.

Lacan inventò la parola *extimité* per denotare una tale *intimità del fuori* (Lacan, 1960, p. 167): un'intimità che il soggetto scopre solo cercandola nel linguaggio dell'Altro. Comunque sia, nella parola emerge e si precisa la posizione del soggetto, come *Io-che-nomina-Sé*, solo perché questo “rappresentare-Sé” si ribalta in una materializzazione della presenza di quel che Lacan chiama «*le champ de l'Autre*» o, più semplicemente, «l'inconscio». La parola insomma genera coscienza, da una parte, solo a condizione di produrre, da un'altra parte, le apparecchiature meccaniche di un assoggettamento non all'Altro in quanto tale, ma al *desiderio dell'Altro*, ossia all'Altro inteso come *campo di una simbolizzazione immaginaria*.

Il “primato” organizzativo del Simbolico comporta dunque una scissione quasi-fisiologica della soggettività tra l'essere per sé e l'essere per l'Altro. Questa scissione in Lacan è strutturale e non ha carattere intenzionale, autocosciente o riflessivo, come invece avviene nell'esistenzialismo, in particolare nel Sartre de *L'essere e il nulla*. Si tratta di una *scissione fondamentale* prelogica che coinvolge i due piani del simbolico e dell'immaginario e che viene prima della stessa divisione tra mente e corpo. In altre parole, la divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* è solo una risultante “fenomenica” della natura in sé *frazionaria* del “*je suis-pensée*” che nel momento stesso in cui accede alla sfera simbolica produce una riscrittura (topologica) di quella immaginaria, con effetti sull'intera realtà corporea. Se *l'Io-sono-pensiero* si scrive

³ Anche in Alexandre Kojève si trova l'idea, già presente in Hegel, per cui «il faut qu'il y ait révélation de l'Être par la Parole, ne serait-ce que par le seul mot *Sein*, Être» (Kojève, 1947, p. 166).

dalla parte dell'essere cosciente, *l'io-sono-corpo* si scrive nel campo immaginario e "macchinale" che è dell'Altro. In particolare, è l'Immagine di sé e del connesso "schema corporeo" che dev'essere riscritta o grammaticalizzata *ex novo* in quanto assoggettata al *campo dell'Altro*.

Si può dunque ritenere, stando a Lacan, che nella *Cosa pensante* cartesiana emerga in maniera problematica la centralità di uno *spazio simbolico* che non coincide affatto con lo spazio-mondo (*Umwelt*) in cui è posto l'Essere del corpo, la *corporeitas*, la *Leiblichkeit*. Contemporaneamente, il corpo o «*l'in-Essere della carne*», come amava dire Merleau-Ponty, perde del tutto una sua supposta centralità unitaria (in rapporto all'Essere) e si ritrova scomposto in tanti *frammenti-di-immagini*, come se si trattasse dell'abito di scena di un Arlecchino che si diverte a giocare con l'apparenza e con il caos. Cartesio ha insomma compiuto un passo drammatico, nella storia del pensiero, quando ha messo la divisione tra mente e corpo al centro di tutto; ma, così facendo, ha posto il problema, già presente in Spinoza, di capire *perché al centro di tutto ci sia questa divisione*.

Fatta questa premessa, il *Cogito* può essere considerato anche come organo di una "riscrittura della realtà" proprio per il fatto che nel *cogito* c'è innanzi tutto la sospensione di giudizio sull'esistenza stessa del Mondo. E quindi, una volta stabilita questa certezza filosofica che è l'atto stesso della cogitazione, è solo la *scrittura del mondo*, la sua cartografia, che permettono la materializzazione di scenari concettuali che altrimenti resterebbero puramente immaginari. La meccanica del *cogito* trova in tal modo il suo completamento logico nella ridefinizione dello spazio-mondo, anche perché questo "spazio" può a sua volta essere letto e decifrato tramite i simboli e le lettere di una lingua razionale e universale com'è appunto la matematica.

In altre parole, Cartesio, dopo aver precisato quale fosse *lo spazio* in cui collocare il *cogito*, ha fatto un uso strumentale di questo *spazio-del-cogito* per ridisegnare lo *spazio-del-mondo*, con l'obiettivo, più o meno esplicito, di riscrivere/ripensare l'uomo nella sua componente fisica e corporea. *L'uomo materiale* diventava in tal modo parte della storia naturale del mondo e poteva essere studiato alla stregua di un qualsiasi altro corpo dotato di estensione geometrica e di durata temporale. A Cartesio si deve dunque riconoscere il merito di un'operazione concettuale che, per Lacan, è anche un autentico paradosso logico, «*il maggiore di tutti gli enigmi*» come Husserl scrive ne *La crisi delle scienze europee* (Husserl, 1936, pp. 108-109). Questo singolare merito è quello di aver concepito «la cosa pensante» come ciò che *sta-fuori-dal-Mondo*, mentre «la cosa non pensante» diventava corpo che *sta-dentro-il-Mondo* e poteva quindi essere ridotta al suo *essere immagine temporalizzata (dinamo-photogramma)* del tutto assoggettata alle regole della meccanica o della fisica ottica.

Questo paradosso, con tutta la vertigine filosofica che ne deriva, rende comprensibile come sia centrale, a partire da Cartesio, l'analisi della divisione del soggetto, in quanto soggetto posto tra due estremi opposti e lacerato tra il suo essere mente e il suo essere

corpo. E sicuramente Lacan è debitore di Heidegger nel riconoscere il *cogito* cartesiano come un punto di non ritorno nel modo di concepire il rapporto tra l'Io e il Mondo. Ma l'analisi lacaniana del "fenomeno rappresentativo" e della teoria dell'immagine (la formazione della *imago* narcisistica) fa capire quanto grande sia la distanza che separa il dettato della psicoanalisi lacaniana dalle posizioni heideggeriane, sempre sul tema del rapporto tra *mondo interno* e *mondo esterno*.

Di certo, Cartesio ha reso strutturale una divisione che attraversa tutto l'asse della soggettività, col risultato di tradurre in sistema filosofico la differenza drammatica che c'è tra «l'atto cosciente del pensare che si pensa» e la sensazione percettiva immaginaria che il pensiero sperimenta quando ha a che fare con una rappresentazione della sua realtà corporea. Se pensare è anche un *vedersi* (o un "*vedersi-vedersi*", come diceva Valéry) in quel che si pensa, allora tutta la sfera del visibile dipende dal fatto che ci sia un pensiero o un *discorso sul visibile* che è la registrazione della condizione scissa in cui si trova il Soggetto. È comunque con Cartesio che la scissione del soggetto diventa la condizione della rappresentabilità immaginaria, sia del soggetto stesso, sia della "realtà".

Si badi che questa tesi, da Lacan condita in varie salse, non ha solo carattere filosofico, perché essa comporta una vera e propria *antropologia storica della modernità*, applicandosi anche al sistema delle arti, della tecnica e all'intera articolazione del discorso scientifico della modernità, come ha capito molto bene Foucault.

Si chiarisce anche la ragione del perché il soggetto della modernità abbia accettato di essere catturato dal meccanismo della rappresentazione, uscendone, come dice Lacan, ridotto a soggetto barrato, diviso in se stesso: l'agente di questa metamorfosi è stato il desiderio di godere di un riconoscimento immaginario, collegato al bisogno di iscrivere nella realtà l'immagine simbolica del proprio corpo. È il godimento che proviene dall'essere "nello sguardo dell'Altro" che ha portato il desiderio a diventare *discorso della scienza* e l'immagine corporea a diventare oggetto di riconoscimento e, insieme, specchio del mondo. Dentro l'apparecchiatura prospettica «il godere dell'immagine» è una misura del desiderio di ricongiunzione con se stessi, ossia una messa in scena fantasmatica di *ricomposizione del soggetto percettivo*, la cui scissione si trova illustrata in modo perfetto nel meccanismo illusionistico della figurazione prospettica (Lacan, 1964, pp. 65-109). Insomma, preso dentro lo sguardo, il soggetto è sia la messa in funzione della scissione, sia la sua disfunzione rovesciata in unificazione. Il soggetto è sia taglio, sia sutura o ricucitura del taglio, perciò se c'è un'essenza del soggetto, essa è da individuare nello spazio della sua scissione.

Freud ha scoperto il meccanismo psichico che porta alla divisione del soggetto e con ciò stesso ha gettato le basi per comprendere il funzionamento dell'intero «discorso del desiderio». Egli ha così riportato in primo piano l'articolazione che si stabilisce tra soggetto del sapere e soggetto del godimento, tra conoscenza e corporeità. Bisogna

però risalire alla preistoria del discorso analitico, per scoprire quanto fosse rilevante la mascherata scenica che l'occhio moderno ha fatto irrompere dentro lo spazio della rappresentazione.

Alla vasta letteratura psicoanalitica che esiste sul tema dell'eclissi del soggetto e sulla vanificazione/riapparizione della sua identità all'interno degli stati di allucinazione delirante, Lacan aggiunge un contributo molto importante. Egli stabilisce che la rappresentazione fantasmatica che il soggetto ha di sé è normalmente e in ogni caso il risultato di un'operazione di matematizzazione dello spazio ottico-geometrico. La scissione del soggetto è la risultante ordinaria dell'applicazione di un'apparecchiatura (il Discorso della scienza) che ha richiesto più di tre secoli per essere materializzata come rapporto sociale di tipo industriale.

Va detto chiaramente che, sulla questione del cosa sia "la rappresentazione del mondo nell'epoca dell'immagine del mondo", Lacan introduce degli elementi di assoluta novità che occorre studiare più da vicino, proprio per marcarne la differenza con le posizioni filosofiche di Heidegger. Ricordo che, per quest'ultimo, Cartesio ha avuto una responsabilità precisa: segnare l'inizio di una *nuova epoca nella storia della metafisica*. Un'epoca in cui la metafisica si trasforma in scienza e calcolo matematico, col risultato di esasperare ancor più il desiderio di dominio e la *volontà di potenza* del *soggetto rappresentativo* (il *cogito*). Nel modo di pensare heideggeriano la *rappresentazione geometrica* del mondo e la *visualizzazione prospettica dello spazio* sono la forma più attuale della metafisica, ossia la forma più radicale dell'*assoggettamento* (sottomissione all'azione del soggetto) e della nullificazione dell'Essere.

Nell'epoca moderna, dal momento che il *cogito* diviene una *Ego-archia* assoluta, l'Essere viene trasformato in "oggetto di calcolo", in una *cosa inerte*, come fosse un "escremento" o un *ente finito* senza "anima". Se le cose sono diventate meri «oggetti», privati di essere e di tempo, ciò si deve a Cartesio¹. Nel corso delle lezioni universitarie del 1935-36, pubblicate nel 1962 col titolo *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger è categorico: «Questa storia di Descartes che viene, dubita, diventa soggettivista e fonda in tal modo la teoria del conoscere, dà sì l'immagine consueta, ma nel migliore dei casi è un cattivo romanzo, non una storia in cui il movimento dell'essere diviene visibile» (Heidegger, 1936, p. 90).

Heidegger scrive chiaramente che prima di Cartesio «tutto era soggetto» perché ogni cosa era Essere e l'Essere era in Tutto. Con Cartesio si precisa invece un sistema congegnato per sottomettere l'intera Natura al dominio di un Nuovo Soggetto che,

¹ Ricordo che, trattando della questione del cosa sia l'*oggettività* in Cartesio, Martial Gueroult, da Lacan tenuto in gran conto, ha notato come la funzione costitutiva dell'*ego* «si rivela come una condizione necessaria di possibilità per ogni conoscenza d'oggetto» (Gueroult, 1968, p. 320). Ed è noto quanto sia rilevante «la connaissance d'objet» nel processo di soggettivazione, sia per Freud, sia per Lacan.

col suo *Ego*, si sostituisce a “Dio” e, nello stesso tempo, si pone fuori dall’ordine naturale delle cose. In tal modo si produce nell’ambito del discorso filosofico post-cartesiano una radicale perversione, uno snaturamento del modo in cui l’uomo fa esperienza del mondo esterno. «Per l’esperienza moderna – sosterrà ancora Heidegger – qualcosa è essente solo in quanto venga rappresentato da me. La scienza moderna riposa su questo *mutamento nell’esperienza dell’essere-nell’essere presente dell’ente ad oggettività*» (Heidegger, 1964-1972, p. 148).

Per Lacan *questo discorso filosofico* basato sul rigetto reazionario della modernità, che *in fondo* è quello di Heidegger, rappresenta il sintomo di un malessere che deve essere preso sul serio nella sua gravità, perché denota il disagio – se non l’angoscia esistenziale – in cui si trova il sapere filosofico *tout court*, quando esso si confronta col *problema della ridefinizione di cosa sia soggetto nell’epoca in cui il mondo è ridotto ad immagine del mondo*. Una volta rottasi con il cartesianesimo l’Unità di pensare ed essere, la questione del cosa sia «il soggetto della filosofia» non è più un problema che può essere pensato e risolto dalla filosofia. Ciò significa che il «discorso della filosofia» non è in grado di servire da fondamento nello stabilire cosa sia la Soggettività, come avveniva quando il pensiero filosofico deteneva il monopolio di un *magistero del sapere* di cui erano parti integranti, sia l’idea di soggetto, sia l’idea di Essere o di Mondo. L’articolazione di questa critica del «discorso della filosofia» si trova sviluppata nel XVII seminario, *Il rovescio della psicoanalisi* (1968-1969), in un contesto in cui è l’intera teoria del discorso che Lacan cerca di ridisegnare.

La pretesa di Heidegger di ripristinare nella sua unitarietà un *pensiero-dell’Essere* è quindi del tutto illusoria, stando alla prospettiva proposta da Lacan, proprio perché essa riposa sull’idea di poter incollare *Logos* e *Essere* dentro uno stesso Discorso. Inoltre questa pretesa rischia di essere fuorviante e pericolosa, perché, nel criticare gli effetti perversi che derivano dal “discorso” inaugurato dal *cogito*, Heidegger ritiene, senza fare alcuna distinzione, di dover rimettere in discussione tutte quelle apparecchiature (tecnologiche, scientifiche, politiche e psicologiche) che il *metodo* razionale ha applicato, sia alla scienza del Mondo, sia alla teoria del Soggetto. E, si badi bene che, a suo avviso, la stessa psicoanalisi è solo un’applicazione del metodo cartesiano, sicché potrebbe essere considerata semplicemente come una raffinata tecnica di «sorveglianza e controllo intellettuale di Sé», per usare una felice espressione di Gaston Bachelard (1949, pp. 65-81). La psicoanalisi freudiana sarebbe ridotta a funzionare come *ortopedia psichica*, con l’obiettivo di ammaestrare il soggetto a controllare se stesso come si può fare con qualcosa di oggettivo (cfr. Copjec, 1994, pp. 26-30).

Ricordo, col fine di puntualizzare la posizione heideggeriana su questo punto, che – nel contesto rappresentato dai *Seminari di Zollikon* dedicati alla discussione del rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi – il giudizio che Heidegger porta su Freud è esplicito.

La metapsicologia di Freud - egli dice - è la trasposizione della filosofia neokantiana all'uomo. Egli ha, da un lato, le scienze della natura, e, dall'altro, la teoria kantiana dell'oggettualità. Egli postula, anche per i fenomeni umani coscienti, la completezza della spiegabilità, vale a dire, la continuità delle connessioni causali. Poiché una tale cosa 'nella coscienza' non si dà, egli deve inventare «l'inconscio», in cui deve darsi la completezza delle connessioni causali» (Heidegger, 1964-1972, p. 278).

Freud avrebbe *inventato* l'inconscio con lo scopo di completare il modello scientifico deterministico ed *ego-logico* inaugurato da Cartesio e poi sviluppato da Kant. Pur di esercitare un dominio legiferante su ciò che è coscienza e pensiero, Freud avrebbe ingegnerizzato l'inconscio con lo scopo di farne un'apparecchiatura meccanica del tutto integrata col modo di funzionare delle leggi fisico-matematiche. Muovendosi su questa via, aggiunge Heidegger, Freud ha finito con lo smarrirsi nella sua stessa «teoria», perdendo ogni corretto «indirizzamento fenomenologico» nella determinazione della vera natura dell'uomo (*ivi*, p. 306).

Ora, va detto chiaramente che l'idea di un *riduzionismo meccanicistico* di questo genere in Lacan non si trova affatto, perché Lacan riparte da una clinica centrata sull'esperienza del desiderio e quindi da un Freud che rompe con l'impostazione "scientifica" che era stata sostenuta dalla psicofisica di derivazione positivista (*vedi* Flechsig, Mach e lo stesso Breuer). Lacan si schiera con il Freud che non si muove in continuità col modello filosofico rappresentato da quel kantismo fenomenologico che Heidegger ritiene sia invece onnipresente nell'opera del fondatore della psicoanalisi. Per questo motivo Lacan vede nella nascita del «discorso della psicoanalisi» un'effettiva sovversione dell'intero «discorso della filosofia». E la heideggeriana *fenomenologia dell'Esserci* rientra anch'essa a pieno titolo nel campo di questa contestazione lacaniana dell'ontologia filosofica.

Si può concludere che, per Lacan, "scoprendo l'inconscio" Freud ha operato un reale *cambiamento di direzione* nella ricerca antropologica, poiché ha sostituito alla "*chose pensante*" la "*chose désirante*"; e, nell'operare questo ribaltamento non ha conservato l'impianto metodologico ed epistemico tipico del cartesianesimo, come invece vuole Heidegger. Freud ha intuito che *la cosa che pensa* si costituisce attraverso l'esperienza del desiderio e che il «desiderio della Cosa» è una forma del «desiderio dell'Altro». Nella psicoanalisi s'è dunque prodotta una «rivoluzione copernicana applicata all'uomo». Una rivoluzione il cui carattere è sostanzialmente etico, perché ruota intorno a ciò che è "il desiderio" e non intorno a ciò che è "l'essere", o il pensiero ontologico dell'Essere.

Bibliografia

- Bachelard, G. (1949), *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris 1966.
- Copjec, J. (1994), *Read My Desire. Lacan Against the Historicists*, Verso, London-New York 2015.
- Gueroult, M. (1968), *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, Aubier-Montaigne 1968.
- Heidegger, M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- Id. (1929), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, tr. it., il melangolo, Genova 1999.
- Id. (1936), *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Id. (1938), *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id. (1950), pp. 71-101.
- Id. (1940), *Nietzsche*, tr. it. Adelphi, Milano 1994.
- Id. (1950), *Sentieri interrotti*, tr. it., a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Id. (1951), *Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1980.
- Id. (1957), *Conferenze di Brema e di Friburgo*, tr. it. Adelphi, Milano 2002.
- Id. (1964-1972) *Seminari di Zollikon*, tr. it. Guida, Napoli 1991.
- Husserl, E. (1936), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1960.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1971.
- Lacan, J. (1959-60), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.
- Id. (1964), *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973.
- Id. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.
- Id. (1966-1967), *Livre XIV. La logique du fantasme*, inedito.
- Palombi, F.; Rainone, A. (a cura di) (2015), *Lacan d'après Lacan*, numero monografico de «il cannocchiale», XL-1, edizioni ESI, Napoli 2015.
- Rainone, A. (2015), *Dialettica del desiderio e struttura della percezione sensoriale*, in Palombi F., Rainone A. (a cura di) (2015), pp. 169-206.
- Žižek, S. (2000), *Il soggetto scabroso*, tr. it., Cortina, Milano 2003.

Abstract

«The Cartesio problem» between Lacan and Heidegger

This short work analyses synthetically the way the theory of representation and the relation between the *Ego* and the World are discussed by Heidegger and Lacan. Within this perspective, I have extensively tried to convey the respective viewpoints these authors developed on the role that the Cartesian *cogito* played in determining the modern conception of subjectivity.

Keywords: Heidegger, Lacan, Descartes, Phenomenology, Ethics, Psychoanalytic Representation.

Evil, unconscious, and meaning in history.

Outline of a phenomenological critique of utopian-historiodical politics

Panos Theodorou

The outstanding element, however, out of which an interpretation of history could arise at all, is the basic experience of evil and suffering, and of man's quest for happiness. The interpretation of history is, in the last analysis, an attempt to understand the meaning of history as the meaning of suffering by historical action.

Karl Löwith (1949, p. 3)

Without errancy [*Irre*] there would be no connection from destiny to destiny [*von Geschick zu Geschick*], no history [*Geschichte*]. [...] Out of the epoché of Being comes the epochal essence of its destining in which authentic world-history lies. Each time that Being keeps to itself in its destiny, suddenly and unexpectedly, world happens. Every epoch of world-history is an epoch of errancy.

Martin Heidegger (2002, p. 254)

Phenomenology on politics, history, and the unconscious

Politics can be considered the art of managing the at-each-time factic reality and societal circumstances so as to effectively guarantee the realization of that which is considered good for a cohesive multitude of people in a given *topos* and epoch. That which is believed to be good, then, and the supposed form according to which events occur and evolve in history in relation to this good are the *sine qua non* a priori presuppositions of politics. More often than not, both are considered self-evident. Critical thinking, however, is meant to take other courses. Herein, the good itself and politics as such are the silent background against which our thinking about how events in history occur and evolve is going to be examined. The present general framework, however, is that of politics and the *unconscious*. This constitutes a real challenge for phenomenological philosophy and for any phenomenologist. This is all the more critical given that, basically, apart from Arendt's efforts, Phenomenology is awfully

late in its rendezvous with the political. Time is thus pressing, especially now that the skies of Europe are once again being filled with ominously undiagnosed specters. As concerns the unconscious, the first reaction would be that Phenomenology has absolutely nothing to say about it, let alone its connection with the political. As the philosophy of consciousness' intentionality, it could be argued, Phenomenology is only a philosophy of *self-aware* subjectivity and the correlates that appear to it. It seems to me, however, that Transcendental and Genetic-Generative Phenomenology can test itself and its elucidatory scope vis-à-vis politics and history by recourse to hermeneutic, emotive, and desiring processes that get "functionalized" *beneath* the conscious level of the human life.¹

This, then, is going to be the point of view from which what follows is developed. Namely, a critical hermeneutic-phenomenological approach to the way in which human existential life unconsciously-imaginarily² constitutes the form through which we experience the occurrence and evolution of events in history, especially as a precondition for political thought and action. It will appear that meaning in history is the accomplishment of such an unconscious, formed within our praxio-existential coping with factic reality and the social multitude.

In the following, I will first try to sketch the basis on which the modern problem of meaning in history arises and the fundamental responses produced by modern philosophy (§2). Then, I will delineate two basic understandings of meaning in history as developed by the founders of Phenomenology, Husserl and Heidegger, which are surprisingly close to those of modern metaphysics (§3). Next, we will see how the topic of the unconscious surfaced in the context of the difficulties that critical epistemology faced in its effort to penetrate the unperceivable folds of reality, which press to be acknowledged as a precondition of experience, but also of action and ethics (§4). After this, a brief phenomenological account regarding action and praxis will be presented as a specific concretization of the philosophy of the unconscious

¹ A more extensive explanation of the interconnections among Phenomenology, history, the extra-phenomenal, and the non-conscious can be found in Theodorou, 2015, ch. 10 (of which the present paper can be considered a continuation). For a phenomenological line of approach to emotive intentionality, see Theodorou, 2014 and forthcoming. Since the time of Binswanger and Boss, psychologists and phenomenologists have attempted to clarify the relation of Phenomenology to the psychoanalytic unconscious, but the issue remains open. For recent relevant work in Phenomenology, see, e.g., Henry, 1993, Smith, 2010, Lohmar and Brudzińska, 2012.

² Within the levels and folds of the "subjective" intentional consciousness, transcendental genetic-generative phenomenologists can find many interpretive correspondents for the vague multitude of meanings connected to the concept of the psychoanalytic unconscious. Among them, we can count the non-phenomenally lived-through *reell* contents; the anonymously functioning constitutive meanings that function as laws of the intentional constitution of our experience of particulars in their horizons of co-appearance; sedimented experiences, memories, beliefs, and skills; the unknowingly stirred and instituted emotive bondages with other persons; our instinctual motivations and patterns of readiness for action, etc. However, perhaps the most fruitfully relevant phenomenological parallel to the psychoanalytic unconscious is the imaginary formation of meaning - or value - giving patterns projected over the beings and the events we confront in our personal and social lives.

and of the latter's involvement in our interpretation of events in history (§5). Next, I will move on to examining Merleau-Ponty's final, although ultimately failed, attempt to construct a phenomenological proof of the possibility of objective knowledge regarding historical meaning (§6). Moreover, I will consider how persistent maintenance of the optimistic or pessimistic reading of history simply concocts the political action that crucially exposes humanity to the danger of perpetrating what Arendt called «banal evil» (§7). What remains, then, is the question whether Phenomenology can offer a non-nihilistic understanding of existence, action, and events in history. I will argue that a rather cautious re-interpretation of Benjamin's *Theses on the Philosophy of History* (1940), informed by the Aristotelian analysis of praxis and Kantian-Arendtian "common sense," offers a sober, perspectivist, realistic understanding of the place of humans in the cosmos and of the historical course we happen to take in it (§8).

The fact-value dichotomy and the modern question of meaning in history

Modern philosophy, from Descartes and Locke, through Kant and Hegel, and up to Husserl and Heidegger until the current situation, with its constellation of post-modernisms, appears to be a renewed response of thinking humans to the oldest of problems: It is philosophy's response to the various forms and levels of *evil* within the new context opened up by the Copernican revolution, which represented a passing from the "closed cosmos" to the "open universe." No matter if we are fully conscious of this or we find ourselves immersed in what has become, in recent times, an almost chaotic dialogue, it is true that modern philosophy has desperately tried to determine anew *what humans are supposed to do with evil in the universe of these newly discovered facts*. When the orderly cosmos of Plato, Aristotle, the Stoics and the Neo-Platonists, as well as that of the Christians, collapsed, humans found themselves within an open horizon of natural things without any in-built polarities or ends, with no inherent "manual" for the praxial confrontation of evil. Homogenous and isotropic as the open spatio-temporal universe of this modern world-view appeared, with its initially retreated and finally dead God, humans could not find in it any self-dictated place or supra-human indication as to where they stood in it or how to steer action away from evil and towards "the good". This is the milieu in which what we now commonly think of as the *fact-value* dichotomy imposed itself on our considerations.

We may accept that, within modern Europe, three major novel responses to the situation appeared: Leibnizean rational theological theodicy (and its later mediated revival), the British Protestant utilitarianism connected with Hume's skepticism and

sentimentalism, and the pietist Protestant reply of Kant's critical approach and duty ethics.³

With his third *Critique*, Kant made a still sober move to re-unite humans, and modern praxio-existential anxiety, with nature. Of course, as Nietzsche later remarked, this move harbored old Christian dogmas, albeit under the guise of critical thinking. To the eyes of Kant's immediate followers, his approach seemed to be rather reluctant and confused, especially considering what the real issue at stake was. Fichte and Schelling, with Hegel, devoted themselves to the effort of overcoming Kant's critical reluctance and confusion with regard to the scope and meaning of philosophical knowledge about the role of humans within a reclaimed cosmos. They tried to overcome the modern divide between nature and humanness in a way that should offer better-grounded trustworthiness: a kind of belief that could reasonably re-inspire homeliness, confidence, and optimism as to modern humanity's self-conception. Hegel's view of history, thus, reunites with Leibniz's rational theology, but in a way that overcomes it towards a metaphysics of the absolute spirit and its teleological self-integration within the historical cosmos. He presupposes and complements the efforts of his predecessors in a way that tries to restore a positive rationalistic quasi-secular version of the pre-modern, Neo-Platonic and Christian view of the cosmos and humanity's place in its becoming. Reason can prove that humanity partakes in a cosmic evolution determined by absolute spirit's journey towards itself via the reality of nature and humanity's growing consciousness, resulting in an era when all conflicts and evil will disappear to be replaced by a harmonious interconnection of everything with everything.

Marx's, and especially Engels' and Lenin's, understanding of dialectical materialism gave the spiritualist Hegelian understanding of history a fully naturalistic turn in connection to Darwin's biological evolutionary conception of the appearance of the human animal on Earth. According to them, it is scientifically provable that the historical process of the development of material means and relations of production follows a law-obeying course that is predestined to lead to an era where all evil, from exploitation, labor pain, shortages of material goods and satisfaction, through to sickness and possibly even death, will have disappeared. There will be a technologically produced overabundance of goods and technical means for happy

³ For methodological and substantial reasons, in what follows we will remain mostly within the scope of the Continent, with only brief reference to the Anglo-American situation. The main focus here is on the views of ideology, history, and politics developed in the broad idealist tradition and its materialist overthrow. The traced totalitarianisms of the 20th century appear to have resulted from ideologies conceived within this tradition. They were, moreover, suggested as ways of overcoming the Anglo-American spirit of capitalism, as well as its early continental predecessors and later mutations. The corresponding ideologies developed in the empiricist-capitalist tradition and its current neo-liberalist phase are only marginally treated here. This, however, does *not* at all mean that they can stand outside the firing range of the criticism that is going to be deployed throughout the following. See the close of §7.

people who enjoy pleasurable hobbies, from chasing every fleshy pleasure to neurosurgery and poetry.

Nietzsche was quick to accuse all these philosophical visions of being masquerades of the old Platonic and Christian mythical responses of the vulgar weak to the experience of pain inflicted on them by the noble powerful and the harshness of nature itself. They believed the lie that their resentfully aggregated inferior powers could annihilate all pre-existent evil, or at least the experience of it, and bring universal love and justice, if not to an inexistent other world, then certainly to this material one. Unsatisfied with being a mere diagnostician, Nietzsche unfortunately attempted to go further and offer his own “well-rounded” philosophical *solution*. He denounced Christianity and socialism as nihilistic reactions of the base and sick will to power, in which those afflicted blame the noble and healthy will to power for their condition. This noble will to power, he subsequently proclaimed, was the only principle that could bring order to the world and human affairs in a manner concordant with sheer natural justice. Since, for Nietzsche, God is dead, it became clear for him that order could come to the world (and injustice *qua* cosmic imbalance disappear) only if at least some humans were able of overcoming their known humanness and become ‘super humans,’ capable of going beyond good and evil. A brave new natural order of life could then reign under the sun. In moving beyond his diagnostician self, Nietzsche indulges the temptation to become the prophet of a new almighty deity, the unleashed noblest will to power and its unhesitating order-imposing lawfulness.⁴

Even though the connections are not always clear or widely admitted, the 20th century witnessed two large ideological calls for an analogous overcoming the limitations of the human species in order to move towards a new era, wherein all evils (injustice, imbalance, suppression, weakness, sickness, limitations, shortages, dissatisfaction, etc.) will have been subdued by an almighty will to power accordingly understood. The totalitarian character of the regimes these ideologies inspired and our experience of their historical deeds created the abashment and confusion that still accompanies political thinking that tries to envisage the fate of humanity within the secular post-ideological capitalist era and beyond.

⁴ The approach delineated here is different than the classical “secularization of Christian eschatology” account with which Löwith and Taubes have worked, mainly in that it pays greater attention to the emergence of modern natural science and the devaluation of the self-evident *chremata* (goods) of the former cosmos entailed by this event.

Phenomenology's view of history is inscribed within broader Western metaphysics

Husserl's and Heidegger's phenomenologies represent a transient limit phase of these developments, especially within the tradition of German idealism's elaborations regarding the meaning of history and humanity's role in it. It is as if Husserl and Heidegger were the prevalent voices of German philosophy in general in the first thirty-five years of the 20th century.

On the one hand, Husserl ended up favoring German philosophy's Leibnizean origin up to its Fichtean phase, tending towards an absolutism of the thinking monad and a powerful actively constituting, voluntary subject.⁵ Husserl appears to start from accepting the accomplishments of science and the view of nature they grant us. However, in the late 1930s, he diagnosed science, as a pillar of Western civilization, and Western civilization itself as being in crisis. For Husserl, the grounds of science and the Western techno-scientific mentality were no longer understood. Science and the life that was based upon it were not meaningful any more. Thus, he asked what, in the process of the development of European-Western civilization, had become concealed and, hence, should be disclosed and elucidated in order for us to regain fully meaningful experience of the world and our lives in it. A genuine return to reason, Husserl suggested, could drag us out of the dark crisis he diagnosed and restore the secure path to rational progress that philosophy inaugurated in ancient Greece. His *Phenomenology* suggests that a regeneration of European humanity could and should be achieved, and that European philosophy's "functionaries" should *accomplish* it. In an act of heroism, reason itself, the constitutor of all reality, would realize that it had unknowingly built current naturalism upon the basis of a primordial lifeworld that had, meanwhile, been left to sink unnoticed behind reasons' theoretical achievements. The re-disclosure of this original meaning, fundamental to all genetically higher rational achievements could, then, renew humanity's self-understanding and guarantee its rational progress in the future (see also Kelkel, 1979). On the other hand, Heidegger can be seen as siding with an indeterminist version of the German "fatalist", absolute idealist trend, leading up to Nietzsche. He is attracted by a view of historical meaningfulness that assumes a supra-ontical source (Being itself), not of a conceptual or calculatively rationalist character, but of a primordial *Rede*-like structure to which our primordial, pre-theoretical and 'emotive' side can be at times attuned. This source is responsible both for the fact of worlding and for its apparent historical mobility through time. Heidegger appears to have inherited a view of nature which stems from those who remained unsatisfied with Kant's acceptance of Newton's achievement and theory, from thinkers like Goethe, Schelling, Hölderlin, and Hegel, and then tried to present another understanding of

⁵ See Carr's point regarding the difference between Husserl's voluntarism, as we might term it, and Hegel's fatalistically deterministic teleological views of history (2016, §6).

it. According to this approach, primordially, the world is not a mere material or mechanical system, but includes within itself a lively or “organic” meaning, a thoroughly praxial meaningfulness in relation to which the nature of science is a mere abstract theoretical objectification, founded and not founding. Being itself, having ‘chosen’ humans as its shepherds on Earth, epochally discloses itself in the forms of the world we have come to know historically, i.e., in the senses or truths through which it allows itself to be comprehended and intuited. Given the clues we can draw from a regressive de-structuring (*Destruktion*) of history, this process has certainly passed through an archaic rural way of life, marked by harmonic unity between humans and the “organically” meaningful world, and has proceeded via a continuously advancing theoretization and technicization, in which the meaningfulness of the world sinks into oblivion, and objectification gives way to the fall of humanity. Heidegger connected his views, especially during a heated historical period in Germany, with those of Nietzsche. At first, Heidegger looked to Nietzsche as a possible prophet of a new redemptive world era, but by the end of the 1930s he instead thought of him as the composer of the swan song of European metaphysics (see Zimmerman 2005, especially its concluding section). Heidegger, after all, seems to entertain the idea that the current era represents the *ἔσχατοι καιροί* (*eschatoi kairoi*: the end or final times) of technological industrialization. Agreeing, though, with the truth of Hölderlin’s «Patmos», he believes that «where the danger is, the saving power also grows».⁶ As he finally said in his *Spiegel* interview (1966), salvation will be at some unpredictable point possible by some “God.”

Given the human historical atrocities committed during the Second World War and since, attempts at solidly grounding humanity’s place and progressive or eschatological salvatory course in the historical cosmos have evidently not actually managed to persuade or inspire as many people as they did earlier. It appears that the issues of how fact and value (existentio-praxial meaning) are connected, along with the meaning of human action and history, remains to this day unsolved. Accordingly, political theory itself has fallen into a vertigo-producing swirl. All sorts of discourses have been tried and all kinds of “historical subjects” are suggested and tested as means for deciphering and handling the dynamics of the current situation, but, after the actual failure of so many worldviews in the past, the confusion around the issue of fundamental orientation undermines all efforts.

Thus, we urgently need to re-pose and reimagine the age old problem of *what, from our perspective, can be said with regard to humanity’s struggle with evil?* Naturally, this question needs further elaboration. From a phenomenological point of view, two specific sub-questions can be posed:

⁶ As Heidegger wrote in 1950, «As something fateful, Being itself is inherently eschatological. [...] [Even though, w]e think of the eschatology of Being [...] from within the history of Being» (Heidegger, 1975, p. 18). See also Kelkel, 1979 and Pöggeler, 1996. Also Wren, 1972, especially p. 120.

1. What is the process by which humans respond to their experience of recalcitrant reality in a way that creates value meaning for their existence and praxis in the historical world?
2. How can Phenomenology possibly evaluate the different responses people have arrived at in the course of history with regard to its meaning, and, given their eventual lack of persuasiveness, what more could it say on its part?

Catching the thread of the unconscious

There are at least two great conceptions of the unconscious. The first corresponds to the Kantian in-itself beneath the surface of outer and inner appearing phenomena. Fichte, Schelling and Hegel took up the task of exploring the unknown vastness of this form of unconscious. Matter and reason were projected within this darkness in an effort to render it intelligible and explain the phenomena of nature and history. Schopenhauer and Nietzsche, however, mocked this philosophical effort to access the inaccessible, rationalize the irrational, and tame the untamable. The unknown is not absolute reason that reflectively comes to know itself through the mediation of matter, but pure will that turns towards what overcomes itself in unspeakable, exhaustive striving. Humans, as beings constituted by the two dimensions of the conscious and the unconscious, painfully experience their selves caught within this cosmic drama. In order to bear existence in this devastating becoming, Schopenhauer suggests that humans should lower, if not extinguish, their own will and withdraw from the scene of becoming. Nietzsche, once fascinated by this teaching, objects to it as pessimist and orientalist ascetic view of the meaning of human existence. Indeed, he remarks that the deeper essence of all beings is will, but not a mere will of this or that. This essence is the will to power or the will to will, and what we experience as the reality within which we consciously find ourselves as existing is not a substratum of given facts, but rather constituted of axiological interpretations formed by this very essence.

With their post-Kantian and post-idealist views, however, Schopenhauer and Nietzsche help us to decisively move beyond the first vast and confused concept of the “unconscious”. Their new, just drafted, second concept of the unconscious, we now consequently understand, cannot refer to the generally indefinite in-itself beneath all empirical phenomena. It rather refers, or should refer, to an already somehow self-differentiated portion or deeper level of the “in-itself”. Within human beings, there is not just a capacity to consciously sense and experience inner or outer realities or occurrences beneath which only an (unconscious) indefinite in-itself is conceivable. The human, and possibly animal, capacity for sensing and experiencing is not backed, as it were, by a merely indefinite dense fold behind the phenomena, but specifically

by a peculiar preformed level of reality that is capable of *living*. Echoing Aristotle, we could say that between *nous* (consciousness) and the indefinite in-itself, there is life itself. If consciousness, as the for-itself, is traceable in sensing and experiencing, as well as in mental associations, we must be careful that this is not a possibility rooted directly in the indefinite or natural-scientific matter, but in its presupposition that we call “life.” In what it is and in what it does, now, this life is not a level of organized reality that is fully transparent to our consciousness, to our self-awareness. To this extent, life itself comprises a sphere of unknowable organization and functions, an *unconscious* dimension within us, whose “motility” prepares and affects the way we see and value beings and the world around us, as well as the way we act amidst them.

Even for Nietzsche, however, this talk of the will is not sharply defined, so several different things are squeezed together under this concept; orexis, appetite, desire, affective feeling, emotive or sentimental feeling, being motivated, preferring, choosing, and striving are all confused within this thought. Be that as it may, this “unconscious” was the late German resurrection, in a modern philosophical context, of long hidden and forgotten dimensions of humanness, which had been suppressed and obscured by the neo-Platonic, Christian, and French rationalistic lines of thought that mediated.

Freud was quick to see here enormous potential for researching and explaining human behaviors that were considered problematic either for the eyes of the agent itself or for the eyes of the rest of society. Nevertheless, under the prevailing positivistic reductive attitude of his time, Freud tried to present this newly discovered land in natural scientific hydro - or electro - dynamic terms concerning a single substance, and the pressure-relief or lack-satisfaction states with which it is associated as leading to corresponding motions towards or away from what caused them. More specifically, he interpreted this second narrower unconscious as a substance, the essence of which is not some general appetite, desire, will, or will to power, but specifically the sexual *libido*. In a fashion parallel to that responsible for the agglomeration of many different levels and modes under the broad concept of the Schopenhauerian-Nietzschean unconscious, Freud, too, appears to have squeezed under his new libidinal unconscious many different “intentionalities” and corresponding ‘functions.’ To the extent that, at least from the phenomenological point of view,⁷ this remark finds its target, non-naturalistic, non-positivistic, and non-reductionist Phenomenology is in the pleasant position of being able to collaboratively contribute to the psychoanalytic tradition initiated by Freud’s

⁷ For Scheler’s positive view and criticism of Freud’s libidinal unconscious, see Kolnai 2013. For the ambivalent, if not rejective, stance of Husserl towards the Freudian unconscious, as well as the possibility of a more positive exchange between Phenomenology and the Freudian unconscious, see, e.g., Henry 1993; Welsh 2002; and Smith 2010.

groundbreaking discoveries. These two conceptual and metaphysical frameworks can be put into a dialogue that can only be fruitful.⁸

A phenomenological revisit of the basic psychoanalytic concepts and affective-motivational patterns in psychoanalysis can only be based on an intentional-existential re-interpretation, which, of course, goes hand in hand with the necessity of Phenomenology's own self-overcoming. A person's state of being and patterns of behavior will not then be approached in terms of naturalistic unconscious drives for satisfaction or avoidance, or of the affectivity of mere pleasant and unpleasant feelings.⁹ They will rather be seen as a "logic" of intentional meaning-aimings,¹⁰ seeking fulfilment in the self-givenness of corresponding value-affairs in the general context of a personal life's search for its proper place and "salvatory" course in the cosmos. Understandably, this is not the occasion for bringing about this immense and open ended project, but the train of thought in what follows is informed by its general spirit and possibility. Thus, firstly, I will hint at how this second unconscious can accommodate a subtle inner differentiation, attained by appeal to a normalized phenomenological arsenal.¹¹ Secondly, I will engage in the development of a concrete, exemplary description of how this could be used in order to give an in-principle account of the dynamics of meaning-seeking and meaning-projecting in historical experience, upon which political theory and action depend.

History as the interpretive horizon of action confronting evil and aiming at good

Ends can only be considered good if they are things that should be pursued. Neither the content of mere sensory experience nor the objects and states of affairs constituted in everyday language or scientific theory can be ends. Whence, then, are ends visualized and set as things that should be obtained and thus put human action in motion and produce history? As Aristotle claimed in *De Anima*, ὄρεξις (*orexis*), i.e., appetite or desire (generally speaking), drags us towards the good or the supposed

⁸ To be clear, with this, I do not bring owls to Athens. See above note 1.

⁹ On Freud's self-entrapment in a "hydraulic" metaphysics of the unconscious psyche and in the representational "idea-object" epistemological views of modern thought, as well as on the inextricable inner tension between the two above described views of the unconscious, see also Henry 1993, ch. 9. For a specifically phenomenological overcoming of the naturalistic-psychologistic understanding of affectivity, see Theodorou 2014 and forthcoming.

¹⁰ To some extent, the phenomenological possibility of viewing the unconscious corresponds to the Lacanian effort to "semanticize" the Freudian obsolete and confused metaphysics and functioning of the unconscious. In Phenomenology, however, not all meaning is linguistic in nature, since a part of meaningful cognition and motivation can be pre-predicative. See, e.g., Lohmar, 2012; Theodorou, 2015, chs 5-7.

¹¹ "Normalized" here means that the phenomenological approach should not be limited to the specific course or 'sect' of any of Phenomenology's main protagonists, but can rather draw fruitful ideas from them all.

good and away from evil or supposed evil. It is the emotions, however, that present us with values that are positive and high or highest (i.e. considered or supposed good); correspondingly, they also make us aware of negative and low or lowest values (considered or supposed evil).¹² Neither sensory feelings nor formal reason disclose or produce such value content. Reason, in particular, only conceptualizes and calculates *means* to given ends.¹³ Ends are determined by the emotions and pursued via motivated human striving. In this striving, however, we, as finite creatures made of flesh and blood, and not as immortal rational-calculative souls, confront material reality. This emotive, evaluative estimation and guided interaction of carnal humans and material reality takes on, time and again, the character of being in painful friction with reality. Reality's facticity, i.e., its multi-level and multi-faceted, not-fully-Hegelian-rationalizable constitution, does not conform (let alone submit) itself to our finite ability to conceptualize, plan, and safe control of fully predictable circumstances. Due to various sensory-experiential and emotive-evaluative misperceptions, arising from our finiteness or urgent necessity and unforeseeable chance, our praxio-existential intentionality confronts a reality that is thusly apprehended as recalcitrant, hostile, and threatening. Our desires and striving in relation to reality is thus harshly tested against its factic *resistance*.

History is, each time, created as a result of the human efforts to attain its good ends and the correctness and success, or rather *errancy* and failure, of these efforts, caused by our *finiteness* and *the resistance* of the ontologically immense and praxially incalculable factic reality. All the latter factors are potential and actual sources of evil,¹⁴ which humanity tries to re-understand and re-control by further action, and so on. Within this problematic continuous striving for good and experiencing of evil, cancelation and nihilism are continuously felt *ante portas*, and awe and anxiety penetrate and nest within the human soul. The ethos, i.e., the formed aretaic make-up, of each person and each group responds differently. These responses take the shape of an at first silent treatment of the meaning of evil and suffering in history, of

¹² I draw here from Scheler's phenomenology of emotions and values (see especially Scheler, 1973, pp. 25-26). For its problems and shortcomings, see, e.g., Blosser, 2002, especially p. 409; Theodorou (forthcoming).

¹³ One may suppose that there is also another reason, one capable of discovering values and positing them as ends. Practical reason could be presented as such, but, as Kant, puts it, this is theoretical reason put to practical use. Various capacities have also been ascribed this role: abduction, induction, reflective judgment in its subjective use (ruled by harmony) or reflective reason in its objective use (ruled by purpose). Although their functions could be sublime and refined, none of these or other possible cases intuit or discover any factual content, let alone any value content. In their theoretical use of dealing with facts, these capacities rather analyze, idealize, formalize, and calculate content that has already been traced either by the five senses (and the form of our intuitional capacity: space and time) or by our emotions or the "affects" (generally speaking).

¹⁴ On the phenomenological sense of resistance and Scheler and Heidegger's disagreement on this, see Dahlstrom, 2002. For a phenomenological approach to the connections among striving, resistance, pain, and evil, see Scheler, 2009.

repetitive ‘experimentation’ regarding the content of good and the prospect of salvation (generally speaking).¹⁵ Unconsciously, humans discover their selves with one or another meaning projected over the connections of past, present, and future events within the largest possible time horizon, i.e., the horizon of the life of the person and the human species. Historical becoming, thus, is the realization of human action upon the at-each-time resisting facticity, conducted from the point of view of some such interpretive meaning.

The system of ways in which humans interpret a factic evil situation and confront it, such as by accepting, avoiding, assimilating, being indifferent to, fighting or divinizing it, constitutes a system of values, which is the skeleton around which the flesh of civilizations is developed. The system of values that a civilization projects onto reality, i.e., the way it organizes the orientation of human actions towards what it conceives as ultimate meaning or purpose (good) for human life and praxis, in fact determines its pedigree and fate. The *historiodicial* meaning, in particular, is the secular successor of the *theodicial* meaning of existence and action in a reality experienced as containing evil, which replaced it after “God’s death.”

Perspectivism and the possibility of objective meaning in history

The fact that there have been and still are various historical ‘logics’ that people have believed to be the necessary course that history is destined or obliged to follow seems to imply that there has been no single absolutely persuasive account. What we see is a series of successive attempts at recognizing the meaning of existence and action, pain and pleasure, suffering and joy, and, fundamentally, of evil and good. How should Phenomenology understand these attempts to bestow meaning upon our confrontation with recalcitrant resisting facticity? One possibility is to see them as attempts to develop a somehow verifiable or confirmable hypothetical value-ontological interpretation of this confrontation and its outcomes. Interestingly,

¹⁵ Characteristic is, for example, Augustine’s early Christian reaction: «Thus the world is like an oilpress: *under pressure*. If you are the sewer; if you are the dregs of the oil you are carried away through the sewer. If you are genuine oil you will remain in the vessel. *But to be under pressure is inevitable*. [...] Pressure takes place ever in the world, as for instance, through famine, war, want, inflation, indigence, mortality, rape, avarice; such are the pressures on the poor and the worries of the states: we have evidence of them. [...] We have found men who grumble under these pressures and who say: ‘how bad are these Christian times!’ [...] Thus speak the dregs of the oil which run away through the sewer; their color is black because they blaspheme: they lack splendour. The oil has splendour. For here another sort of man is under the same pressure and friction which polishes him, for is it not the very friction which refines him?» (Augustine: *Sermones*, ed. Denis, xxiv. 11; cited in Löwith, 1949, v). Nietzsche’s and Scheler’s analyses of *Ressentiment* and «bad consciousness/conscience» (*schlechtes Gewissen*) or, correspondingly, «organic mendacity» (*organische Verlogenheit*) are promising philosophical sources for our projected task here. On this, see also Theodorou (forthcoming).

Phenomenology's theory of sensory perception and categorical perception allows for the possibility of a kind of historical experience that presents us with not only "historical adumbrations", i.e., isolated events, but with variously *formed* historical wholes, integrating patterns of events and periods, according to this or that "logic" of history. However, the *possibility* of such and such an experience of historical development does not also mean that an actual experience of this kind is the only one appertaining to what is involved, predestined before all time and for all. Gestalt theory, co-invented by Husserl, refuses the atomistic "constancy hypothesis." The same elements in the experiential field allow for more than one gestalt integration and holistic experience of it. Here, too, the 'data' *underdetermines* the interpretation. The ethically (from *ἦθος* translated as inner formation and habit) and situationally adopted *perspective* appears to determine the involved hermeneutic possibilities and constituted outcomes. Of course, this plasticity of perspectival interpretations does not amount to total arbitrariness. Nor is perspectivism the same as relativism.¹⁶ The interesting thing here, anyway, is the condition of this ethos and the perspective that it allows or dictates that we take towards a multi-level and multi-faceted factic reality. Right away, we will see that perspectivism is unavoidable even for Phenomenology's view on these matters.¹⁷ In the subsequent section, we will see what can be said about this ethos.

Perspectivism in the philosophy of value and the ensuing philosophy of history is basically a Nietzschean idea. In 1938, Raymond Aron presented it as meaning that events and epochs in history make sense only if they are "put into perspective."¹⁸ Merleau-Ponty strongly resisted the idea, appealing to his earlier work on the *Structure of Behavior* (1942) and the *Phenomenology of Perception* (1945), in which he was, of course, further elaborating and applying to particular problems from the

¹⁶ I have in mind a Kuhnian-phenomenological perspectival (not relativistic) historicized critical transcendentalism, suitably vaccinated against the temptations of blind faith by a good deal of Aristotelian praxial finiteness. More on this will be said below in §8.

¹⁷ Of course, this is the point at which Phenomenology and philosophy in general start to converge with psychology and psychoanalysis, and then follow a parallel inquiry into the necessarily arising issues of the *normative* and the *deviant* and, correspondingly, the *normal* and the *pathological*. However, the crucial issue of how these two pairs of concerns can meet and communicate cannot be treated here properly. In the next section, I will only hint as to what a phenomenologically informed psychoanalysis could offer us with reference to the mechanisms that intervene in our unconscious hermeneutic formation of the meaning we project over the evil, our acts, and their results.

¹⁸ Raymond Aron (1961) is perhaps the first phenomenologist to have developed a critique against the Hegelian and the Marxian objectivist interpretations of the meaning of history, suggesting a perspectivist reading of the possibility of knowledge in history. His motto was «*mise en perspective*» ("putting into perspective"), meaning that the historian can only make sense of an event by placing it in a context made possible by adopting a certain perspective on value, interpretive choices (choosing, within infinite spatial and temporal horizons, the appropriate spatial and chronological intervals within which an event acquires its meaning), and the approach allowed by the current historical situation: «The inevitable intrusion of contingent facts, the multiplicity of possible interpretive schemas, and the 'dialectical' interpenetration of all social domains belie any attempt to discover a total order in history. The historian's task is at best a *mise en perspective*» (Whiteside, 1986, pp. 135-136).

psychology of perception Husserl's path-breaking phenomenological analyses from the *Logical Investigations* (1900/1901) and the *Ideas II* (1912) regarding the interpretive nature of the intentional constitution of perceptual and valued things.¹⁹ If Phenomenology shows, says Merleau-Ponty, that perceptual intentional constitution is objective and intersubjectively testable, despite the adumbrative and partial sensory contact with reality, there is no reason to worry that the same cannot be achieved in our knowledge of the meaning of history.²⁰ After all, given that we are aware of the possibility of illusory perceptual constitution, we can always be in a process of checking and abolishing the impeding or distorting factors and seek the optimal conditions of (objective and true) perception. There is, then, no reason to be afraid that the same cannot be done and achieved in our intersubjective experience of historical events and the meaning of history.

However, at least three possible lines of critique are applicable here with regard to the possibility of knowledge in the latter interplay. Firstly, the experiential givens in our understanding of events in history and history's course are not of the sort we have in sensory perception. The "givens" in history are not sensory irritations that get organized in sensory forms. They are emotively felt and valued events. As such, they do not only differ in intensity, but also in terms of their negative or positive polarities, degrees of significance, points of view and interests, etc., all of which motivate us accordingly.²¹ Secondly, in perception, and only in sensory perception strictly speaking, the object of our knowledge is always already accomplished in what it is; its open temporality is only "spatial", so to speak. This is due to the fact that the currently unavailable sides of an object could become available if I decide to spend the necessary time to travel around it. The temporal distance of the sought after givens in history, however, is *radical*. As such, no amount of spatial travel could fetch them for me. Our view of history is *irreducibly* incomplete. In a sense, we do not constitute history (as an object); history constitutes us (as its agents). Thirdly, it appears that, even in the case of sensory perception, one may come to *know* that, for instance, the two parallel lines in the Müller-Lyer paradox are of equal length, but one cannot also

¹⁹ A detailed analysis of what Husserl means by perceptual pre-predicative constitution of the simple sensory thing and emotive constitution of the value layer of the good(s) as beings founded upon the primordial givenness of the perceptual thing, especially against Scheler's and Heidegger's criticisms, is contained in Theodorou, 2015, ch. 4-7, and Theodorou, 2014.

²⁰ For a clear and informative presentation of this, in a sense mute, quarrel between Merleau-Ponty and Aron, see Whiteside, 1986.

²¹ A serious mistake in all the philosophies of history that are committed to the scientificity of historical knowledge, in the sense of the possibility and necessity of seeking and finding an 'objective' or Archimedean point of view for the corresponding research object, as is said to be the case in the natural scientific research, is this: they forget that research into historical events conducted from such a supposed point of view automatically ceases to be narration of *human* history; it loses any human significance and is reduced to mere *natural* history (at best, one of the species "human"). Pretending that, in history, there are no sides is a silent imposition of another side: to wit, the one that deconstructs concrete human existentiality.

learn to see them as equal! In the case of the (emotive) experience of values and motivations for action, this is an even more insurmountable fact. One may learn by education or ideology to *think* and *judge* that, for example, a snake is not a real threat, but *cannot* also help *experiencing* it as dangerous (or as disgusting, etc.) and acting accordingly.²²

If this is a simple, superficial example, the case is far more serious in emotive experience (and, accordingly, motivation for action) in front of unprecedented objects, persons, situations, events, etc., that are estimated to have or not have this or that decisive impact on the fate of someone and his or her closer or wider circle of beloved persons. What kind of authority, then, is licensed to or can persuade, let alone legislate the beliefs of, someone who feels that an event or a situation constitutes a fatal threat that it is actually a benefit? Actually, history itself takes shape by fortunate and mostly unfortunate estimations of this kind.²³ Any attempt to replace what is then felt with what should be theoretically-ideologically believed and held as valid with regard to what something really is, and what effects it can have in history, can lead only either to a coerced conversion of the original ethos or to serious repression and future pathologies. In the course of human history, we have seen both. That our experience of history and its meaning is irreducibly grounded in our emotive experience of valued beings, then, exposes historical knowledge to the corresponding impediments and limitations. The experience of a historical event and its possible meaning is absolutely exposed to the facticity of reality and is thus always polarized, partial, and fallible. No one can here acquire a God's eye view. (Pretention to the contrary reasonably raises the suspicion of some psychopathology.) Thus, no estimation or interpretation of historical meaning can be objective, definitive, and compulsorily universal.

Why not, then, consciously build at least the "best" majoritarian interpretation and contractually try to believe in it? For instance, isn't the present European "humanitarian" value system and progressive reading of history's meaning, after all, the ideal candidate for such an agreement? The fact is that "humanitarianism" is a catchword about which we have not yet sufficiently reflected. The various theoretico-philosophical "anti-humanitarianisms" testify to its deconstructibility. In any case, if its meaning were to offer an irrefutable safe harbor, the last four centuries would not have been marked by the "domestic" and "external" violence and crimes we want to control or avoid even nowadays. Even full unanimity on this system, however, could

²² We also have to take into account the broadly accepted "leap of faith" that is involved in the constitution of historical meaning. (See on this, below, the reference to Lukacs' own similar remark.) But such a leap must always cross a dark abyss between the first and final steps. In the mediating darkness, all possible hobgoblins and bogeymen hide, scaring people differently and making them react in radically diverging ways.

²³ For a suggested treatment of this problem, see below in §8, especially the reference to the "moment" and to Aristotle's "ultimates."

not release it from any suspicion with regard to its specific dependencies on the deeper intentional-psychological life that formed and projected it as a way to deal with evil.

Historioidicy renders the present trivial and makes humans corrupt or superfluous

In the “speculative philosophical” approaches to history, we can discern two plus one broad orientations to the reading of humanity’s praxio-existential place and motility in the cosmos. The optimistic readings see in history a course of progress, starting from an initial animal or undeveloped state and culminating in a final state where humans are almost divinized and good reigns everywhere. The pessimistic readings see this process as a succession of downfalls that lead us from a glorious divine or heroic initial state to a final state where evil and destruction annihilate everything. Another reading, however, in a way combines these two perspectives. This is the eschatological-messianic meaning of history, which sees our current situation as fallen from an ideal paradisiac state and believes that, through the culmination of evil, we move towards a final phase of destruction, immediately after which, however, a savior will rise in order to bring redemption and somehow restore the whole reality in its pre-fallen originality.²⁴

In this section, we will examine the first two of these approaches to meaning in history, including how they relate to the reality of evil and their effect on the concrete action of persons against the timescale of an actual finite life. (We will return to the third view in the following section.) Both of these interpretations, we will see, internally nurture a self-undermining process for humans who believe in them or upon whom it is enforced. Since we can assume that we know how the pessimist mentality annihilates the value of the acting person and its living moments, let us see how this may also be the case in the (unrealistically or utopian) optimistic reading of history.

At first sight it may appear normal and healthy that people usually tend to accept and subscribe to the progressive or optimist reading of the meaning of reality, life, history, etc. This may be seen as reflecting the sturdiness and resilience of humans in dealing with resistant reality and evil encounters in ways that balance or lighten anxiety and make possible sober striving towards some salvatory perspective. In fact, however, this normal defense mechanism can be easily overthrown by psychopathological disbelief in and *denial* of the overwhelming reality of evil and suffering, which

²⁴ Certainly, not all eschatological views are theodical or, accordingly, historioidicial in the strict sense. Nonetheless, to the extent that their difference lies in whether the—in any case—existent plan or logic behind historical becoming and manifestations of evil therein is or is not knowable by the human intellect in its details, it does not affect the essentials of what is said here.

transforms unconsciously unbearable awe- and anxiety-inspiring becoming into a pleasurable spectacle.²⁵ There appears to be evil and suffering, but the cosmic logic behind history and the universe has knowledge and providence of everything in the context of an ultimately supra-human salvatory plan. In its extreme unrealistic version, this can be seen as a psychoanalytically questionable maneuver, which instead of offering peace to the gravely worried psyche prescribes only ominous consequences. Depending on the circumstances, this may apply to perpetrators or victims of the corresponding motivated action.²⁶ The possibility of facing up to what evil is, therefore, is excluded. This stance makes it impossible to prepare for or avoid it as much as possible, or, more importantly, to treat it in a prudent way. The alcoholic that denies his or her condition will never address the problem properly and, if things worsen, may become paranoid. When evil is denied or over-rationalized as a fleeting pseudo-appearance within a larger-scale process that is really good, and at the end of which the destruction of the evil and the institution of a kingdom of good are guaranteed, humans become either corrupt or superfluous (depending on the circumstances).²⁷ To be clear, this tendency is not characteristic of all cultures to the same degree, nor all religions or ideologies. It applies particularly to the (uncritical) *dogmatic* optimism of all eschatological and progressivist utopias that claim to have been blessed with a revelation or scientific knowledge that deciphers the absolute essence and meaning of everything for all throughout the total span of time in the becoming of the universe.²⁸

²⁵ In its progressive secular grounding, this seems to correspond to the stance of the judges, executioners, and ideologically faithful innocent victims in the 20th century totalitarian regimes, the persecuted or executed ideologues under all possible hostile regimes, and political terrorists of all kinds. In its religious theodical/eschatological grounding, this may correspond to the stance of, e.g., fanatic Crusaders (from the Inquisition to the Ku Klux Klan), fanatic Muslim suicide bombers and terrorists, and all passive or active martyrs of every faith.

²⁶ This, of course, introduces some new elements to the meaning of our concern regarding the connection of politics, particularly (but not only) on the left, to psychoanalysis and the unconscious. Appeals to psychoanalysis, especially Freudian psychoanalysis, use its theory in order to explain why the supposed “subject of history”, such as the proletariat, movements or identities, or whatever else, does not engage in the supposedly expected revolution through which it will gain its (and the whole of humanity’s) emancipation from the socio-economic evils of exploitation, reification, repression, etc. Instead of or next to this, perhaps another orientation could be equally useful. Psychoanalysis and the recourse to the unconscious should also be used in to explain to ourselves how one arrives at, and can believe to be sound, an ideology that considers some absolute, ideal emancipation as “!”objectively possible and even provable by a supposed scientific knowledge of cosmo-historical laws. It may, then, turn out that the alienated “know better”; naturally, in a clearly *tragic* sense that presses for awareness and recognition. The same can, of course, be done for the philosophers and their own perfect “all round” theories with solutions for everything. Cfr., e.g., Theodorou, 2013. See also below note 41.

²⁷ Voltaire’s *Candide* (1759) has much to say on this. From a certain point of view, also, Luther and Protestantism reacted against Catholic Christian soteriology, which moved along similar lines or at least in this general spirit. The Protestant divination of labor presently seems to be one fold of its reaction against the soteriology of guaranteed salvation.

²⁸ In all cases, we can draw the line between reasonable and dogmatic stance by recourse to Kant’s distinction between critical *hope* about what one cannot know and uncritical taking one’s imaginary

Especially with regard to the totalitarianisms of the 20th century, Arendt appears to have given us some basic insights concerning the prescribed possibilities.²⁹ In *The Origins of Totalitarianism* (1st ed. 1951, 2nd ed. 1958a) she develops the thematic of the superfluousness of humans that results from totalitarian and dogmatic ideological readings of the meaning of history.

Ideologies are harmless, uncritical, and arbitrary opinions only as long as they are not believed in seriously. Once their claim to total validity is taken literally they become the nuclei of logical systems in which, as in the systems of paranoiacs, everything follows comprehensibly and even compulsorily once the first premise is accepted. The insanity of such systems lies not only in their first premise but in the very logicity with which they are constructed. The curious logicity of all isms, their simple-minded trust in the salvation value of stubborn devotion without regard for specific, varying factors, already harbors the first germs of totalitarian contempt for reality and factuality. (Arendt 1958a, 457-8)

In *The Human Condition* (1958b), we come across the thematic I referred to as “unpreparedness.” Mentioning approvingly Machiavelli’s relevant estimation, she says that the application of the Christian directive of universal love and faith in God’s providence in affairs of real, social life and the state leads to corruption and makes people unable to protect themselves and the state from evil.

Goodness, therefore, as a consistent way of life, is not only impossible within the confines of the public realm, it is even destructive of it. Nobody perhaps has been more sharply aware of this ruinous quality of doing good than Machiavelli, who, in a famous passage, dared to teach men “how not to be good.” [...] [G]oodness that comes out of hiding and assumes a public role is no longer good, but corrupt in its own terms and will carry its own corruption wherever it goes. [...] A reformed Church therefore was even more dangerous in Machiavelli’s eyes, and he looked with great respect but greater apprehension upon the religious revival of his time, the “new orders” which, by “saving religion from being destroyed by the licentiousness of the prelates and heads of the Church,” teach people to be good and not “to resist evil”—with the result that “wicked rulers do as much evil as they please.” (Arendt, 1958b, pp. 76-77)³⁰

for knowledge of facts. Especially under conditions of continuous intense hardship and evil, the collapse of this difference turns hope for the good and for salvation into denial of evil and suffering that climaxes in paranoia.

²⁹ For the possibility of generalizing these analyses from the perspective of theological politics and political theology, see below note 40.

³⁰ For another reason, see Bernasconi, 2005. From a certain point of view, Europe’s current crisis appears to be the result of a disappointing incapacity to find a compromise between the interests of its ruling right-wing elite and the utopian vision of its political left, and the authentically felt threat that these inspire in the overwhelming moderate and disenchanted majority of its citizens. This failure,

Again, people who are caught within the web of historicist (but not only historicist) optimism are extremely dangerous, because they think that no matter how they evaluate the situation, whatever choices they make, the “laws of history” have predestined that, despite the possible transient evil and suffering caused by their actions, progress is safeguarded for humanity and, in the long run, the good will thrive. These are the conditions under which banal evil can appear and flourish! Banal evil is the result of people who light-heartedly engage in thoughtless, disastrous or criminal actions, having persuaded themselves that they are participants in a large-scale plan that is predestined to produce the best world for a truly emancipated and evolved humanity. We can see this in the following unfortunate and educative example.

Lukacs is known for his personal tragic itinerary, from his early existentialist fascination with Kierkegaard, Dostoyevsky and tragic drama, to his turn to communism in a way that was rejected by Soviet intellectuals. At the time of his conversion (1918-19), Lukacs first wrote a piece titled *Bolshevism as a Moral Problem* (1918), wherein he wonders why the violent seizure of power from capitalist oppressors by the proletariat would bring about a state where all class struggle ceases, rather than a mere reversal of the oppression. No answer is certain, says Lukacs, and a *leap of faith* is necessary. As a modernized echo of Plato’s voice, he suggests that *people must learn to believe in the Bolshevik* «metaphysical assumption that *evil can engender the good*, or, as Razumikhin says in Dostoevsky’s *Crime and Punishment*, that it is possible to lie our way through to the truth» (Lukacs, 1977, p. 424; translation slightly modified, emphasis added). (Remember Dante’s saying: «the road to hell is paved with the best intentions!») The next year, Lukacs was more determined. He notoriously over-theorized the role of the revolutionary *qua* guardian of holy knowledge of the laws of society, economy, history, life, and death. For the newborn revolutionary Georg Lukacs, his *Tactics and Ethics* (1919) was, as the event has been characterized, his «Devil’s pact» (see Bell, 1977, p. 437). In this, he wrote:

It is not the task of ethics to invent prescriptions for correct action, nor to iron out or deny the insuperable, tragic conflicts of human destiny. On the contrary: ethical self-awareness makes it quite clear that there are situations—tragic situations—in which it is impossible to act without burdening oneself with guilt. But at the same time it teaches us that [...] there is a standard attaching to correct and incorrect action. This standard we call “sacrifice.” [T]he individual [...] sacrifices his inferior self on the altar of the higher idea [...]. [T]he idea represents an imperative of the

resulting from the denial to acknowledge the reality of the consequences of European idealizations (i.e., that our values are the right ones and will eventually be espoused by all humanity, when they in fact are commonly perceived as in a state of nihilistic downfall) and the implied palpable unpreparedness, disorients the activist youth and gives excuses to the cynical right, the populist left, and resurgent nationalisms.

world-historical situation, a historico-philosophical mission. (Lukacs, 1972a, p. 10)

He then cited a passage from a novel by Boris Savinkov, the leader of a terrorist group during the Russian Revolution from 1904 to 1906:

[M]urder is not allowed, it is an absolute and unpardonable sin; it “may” not, but yet it “must” be committed. [...] [H]e sees, not the justification (that is impossible) but the ultimate moral basis of the terrorist’s act as the sacrifice for his brethren; not only of his life, but also of his purity, his morals, his very soul. In other words, only he who acknowledges unflinchingly and without any reservations that murder is under no circumstances to be sanctioned can commit the murderous deed that is truly—and tragically—moral. To express this sense of the most profound human tragedy in the incomparably beautiful words of Hebbel’s Judith: “Even if God had placed sin between me and the deed enjoined upon me—who am I to be able to escape it?” (*ivi*, p. 11)

(How strangely similar these words sound to those of Eichmann’s testimony in Jerusalem!) Then, in *History and Class Consciousness* (1923/1972b), Lukacs condemns the evil function of alienating reification (*Verdinglichung*) within the commercialized relations of capitalist production and develops his view regarding the meaning of the peoples’ emancipation from this. He teaches that, in order to liberate themselves from capitalist reification, people should arrive at a self-understanding according to which humans are in fact immersed in a dialectical, historical materialist process, which prescribes that history will bring about a final classless society where all evil (exploitation, shortages of material goods, etc.) will disappear and all humanity will achieve peace and brotherliness in a totalization of everything with everything.³¹ But is this radically different from the case of reification? Does this restore the person in his or her sought after dignity? From a certain point of view, it recommends lightheartedness or inconsiderateness with regard to the lives and acts of revolutionaries and each particular person caught up in this dialectic. This call for “thoughtlessness” lies at the heart of totalitarian banal evil. From the alienation of reification, of being mere commodities, humans now face the danger of falling prey to the alienation of instrumentalization, of becoming mere amoral and dispensable cogs in the machinery of a material progress that works above any person and heralds the coming of “humanity’s” salvation on Earth.³²

³¹ For the most recent Frankfurterian and a more charitable understanding of this text, see Kavoulakos (forthcoming).

³² Arendt has more to say on this in her *Ideology and Terror* (1953), which became the last chapter of the second edition of *The Origins of Totalitarianism* (1958).

But it is not only the ideologues of the revolutionary left seemingly willing to undertake the burden of the sins that have to be perpetrated and sacrifice themselves or others on the altar of future progress and happiness. Ideologues, if one might call them this way, exist also on the political right.³³ They, too, are also willing to offer themselves and their innocence for the betterment of society as a collection of individuals. They allow themselves to become greedy speculators who destroy employees, families, societies, pension savings, industries and national economies, leading to homelessness and suicide, but always in the name of capitalism's higher truth and a glorious future for all humankind. Bankers and brokers are allowed the almost godly privilege of playing their aggressive debt and destruction accumulating games due to the metaphysical belief that this is the way to purge sick and impotent members of society from the fundamental mechanisms of the economy, which guarantee future prosperity for all. For the whole system to work properly towards the projected progress, capitalist 'functionaries' have implemented, if not intensified and accelerated, the logic of the market's "invisible hand."³⁴ In this "ideology", there is a "godly" plan that guarantees the differentially just distribution of the breadcrumbs that fall from the lavish table of the rich to the poor and wounded—but, as it is demanded, also happy—Job-like figures around it.

The recent historico-political paradox, thus, arises: political action that claims to have absolute knowledge about the objective good for all creates a history of repeated banal evil for everyone. Let us, then, "thank" all these commissars of emancipation and angels of affluence for their 'great contribution' to the self-realization of history's supposed sublime meaning and move forward. Let us ask ourselves whether there is left for us any other possible view of the human condition and its fate.

³³ "Only a shallow empiricism can fail to see that such monstrous societies are not the product of a national peculiarity (the German character) or a system of government ('communism') but are part and parcel of our civilization" (James, 1947).

³⁴ Smith's original idea seems to have been that no one could ever understand something like the logic of this invisible hand. But in a rather Leninist interpretation of the idea, Chicago neoliberalism in fact claims to have deciphered it and to be in a position to legislate accordingly; as Lenin claimed to know better than history, so Chicagoists claim to know better than the market. Totalitarianism is precisely raising such a claim and organizing governmental politics accordingly. Whatever is shorter than this view's Procrustean bed is stretched, and whatever is longer is cut down to fit perfectly. Ideas, especially axiological ones, are never merely personal data, never simply neutral mental content. As Gramsci discovered, they have *material power* that always demands to mold reality in their image. The precise status it is acknowledged to them over their objects and within history makes all the difference.

Phenomenology, Benjamin's "straight gate," and the gravid moment

The following (non-Marxist) reading of Benjamin's *Theses on the Philosophy of History* (February-May 1940/1968) (especially I, VIII)³⁵ can, perhaps, help us to understand the predicament better. For a considerable time during the Weimar Republic days between World War I and World War II, Benjamin flirted with the idea of a hybrid messianic and dialectical materialist reading of history. Unfortunately, in 1940 he had to flee the Nazi regime, which had seized power in Germany. He found refuge in Paris, but there his life was soon under threat from the Vichy regime and he had to escape to safety once more. He thus crossed the French-Spanish border and arrived at Portbou, Catalonia. The fascist Francoist police told him that they would depart him back to France into the hands of the Gestapo. In absolute desperation over his fate, Benjamin committed suicide.

However, while in Paris, Benjamin found the presence of mind, courage, and time to write down perhaps his most political and philosophical piece, the *Theses on the Philosophy of History*. It seems to me that the idea he tries to communicate in that text is that historical materialism is a fetishist myth that suffering humans have projected upon the course of evil events in history. It is a trick that over-optimists use to make history tell a secular fairy tale of progress. Caught in the spell of this fetish, people forget to be practical and sensitive in order to prudently confront the real evils that sometimes (or more often than not) prevail. Instead, they see these evils as mere passing events with no real present significance, since they are assimilable, fleeting moments in an age-old process that is predetermined to bring about the annihilation of all evil and the eternal reign of good for all. The Angel of History (inspired by Klee's *Angelus Novus*), Benjamin realizes, can only see the past (while pushed towards the future by history's winds). What he sees is thus only a series of unquestionably palpable catastrophes and suffering. This is the reality to which sober eyes can only bear witness.

This evil, he remarks, is crystallized as a "monad" in each successive "present," potentially harboring within itself the whole of history. It is no longer seen as an insignificant, transient moment within a historicist understanding of successive events

³⁵ «The tradition of the oppressed teaches us that the "state of emergency" [or "state of exception"] [*Ausnahmezustand*] in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with this insight. Then we shall clearly realize that it is our task to bring about a real state of emergency, and this will improve our position in the struggle against Fascism. One reason why Fascism has a chance is that *in the name of progress its opponents treat it as a historical norm*. The current amazement that the [evil] things we are experiencing are 'still' possible in the twentieth century is not philosophical. This amazement is not the beginning of knowledge—*unless it is the knowledge that the view of history which gives rise to it is untenable*» (Benjamin, 1968, Thesis VIII; emphases added). For the Marxist reading, see Löwy 2005.

in a “homogenous” and otherwise “empty” temporal horizon.³⁶ The future cannot be seen even by the Angel, let alone by finite, mortal humans. The idea that historical evolution and its meaning could be seen from within the process of historical becoming, and that what we would see is the final reign of the good is, we now see, a psychotic vision, unconsciously formed by the unbearable burden of suffering immeasurable natural and ethical evils.

If we are to see Benjamin’s messianic understanding of history—his belief that, at some unknowable time and through an unknowable process, a savior figure will arise amongst humans in order to liberate them from suffering—as the residual delusion of a soul drowning in anxiety in front of an imminent lethal threat, we can remain content with the aforementioned part of this view. For us, it should not be necessary that «every second of time [...] [is] the strait gate through which the Messiah might enter.»³⁷ In its irreducible facticity, every historical present moment is gravid with its own sense, dignity, and unpredictable potential for humanity’s fate. It should be lived in terms of what it could be, as well as remembered as what it was proved to be and as what it could have been. An Aristotelian phronetic estimation of the ultimates (*τὰ ἔσχατα*) involved in praxial circumstances and aretaic deliberation over the appropriate fallible principles to guide our praxial confrontation with them appear to be the only refuge we can have in our perspectival relatedness and engagement with the factic and critical implications for our resultant future.

A more prudent understanding of meaning in history is called for, along with a corresponding repositioning of politics and action and a more courageous acceptance of the human condition. There is no Canaan at the end of the long march through the deserts of suffering, only a few unexpected oases that soon need to be abandoned and many more mirages that lead some to madness and others to depression. There are only humans tormented by evil and the unnaturalness of an *arete* that is posed to them as a problem: how to be in the cosmos which is imagined as a home for all

³⁶ See Benjamin’s Thesis XVII, XVIII. Benjamin appears to have drawn this concept of the moment in history from Nietzsche’s «History and Life» and from the analysis of the «Moment» in the section of *Zarathustra* titled *On the Vision and the Riddle*.

³⁷ See Benjamin’s Thesis XVIII.B. Arendt once argued that Christian and Jewish life as such is apolitical and that this was a result of the way the religions instruct their followers to exist in the world and in history (see Arendt 1994, 16-7). This, however, may be a serious mistake. If the political concerns the secularly-humanely conceivable correct rules for governing our co-existence in this world’s social multitude, and if the religious reading of meaning in history emphasizes the insignificance of concrete humans within the larger plan of an intelligent and voluntaristic supra-cosmic deity, then two things are implied. Firstly, under the absolute sovereignty of the latter (and at least within the scope it determines) no proper politics is conceivable or allowed (unless multiple religions/dogmas belong within that scope, in which case a theological politics is set in action). Secondly, any attempt at maintaining both concerns (within the same scope) can only lead to what is known as “political theology.” Now, since, as Hermeneutics teaches, no radical overcoming of or separation from tradition is possible (especially within literate cultures), the “fusion of horizons” condemns, for instance, modern politics to be exposed—positively or negatively, obediently or reactively—to former theologies and their corresponding evaluations of everything.

beings, but ever and again proves unviably *Unheimlich* for humans? What may come out of such a daring understanding of human existence and praxis in the lifeworld is a *realistic* view of meaning in history³⁸ and a correspondingly careful, though neither conservative nor reactionary, rearrangement of politics and action. Since, as Aristotle would have it, praxis is always exposed to the grave danger of guiding an action oriented by a wrongly conceived system of values, care should always be shown for deliberated novelty and corrective reparation of damages. Aristotelian phronesis, then, along with Kantian judgment and common sense as introduced to political theory, albeit incompletely, by Arendt (1992), can serve as our first rudimentary and tentative guide to a better and better understanding of the *Realitätsprinzip* and the stance it is expected to inspire.

From this perspective, the prospect of a supposedly determined future can never simplistically justify any current crime or suffering. No belief or faith in some absolute final good excuses the indifferent or resentful encouragement of a present evil; for it will rise and devour us all.

Bibliography

Arendt, H. (1958a), *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland-New York.

Id. (1958b), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.

³⁸ The so-called “Lacanian left” has turned its attention from attempting to explain why the supposed historical subject does not engage in acts that will liberate it from its ‘pathological state’ and offer it pure pleasure towards attempting to understand the hard truth of how it has come to this condition and how it can satisfactorily live with it. But, apart from its questionable leftness, this perspective leaves us in an aporia. It seems to call us to abolish the essentialist-normative claim for an ideal state, which ought to but cannot be achieved, in favor of a descriptive report about what happens to be the case with the anyhow ‘perverse’ “imaginary” and merely satisfactory (i.e., not fully pleasing) “enjoyment.” Sooner or later, however, the question arises: whose phenomenologico-dialectically mutually co-formative “symbolic” and “imaginary” system should be the at-each-time defining one for a unitary society? How can we be certain whose “imaginary” and “enjoyment” should never be forced on all? In such a contest, there is no guarantee either that the (evolutionarily) fittest will also be proved the most caring for all, or that the one that (at least) appears most caring also has the magical power to successfully persuade or compel factic reality to become what he or she believes it to be. The abandonment of “all round” theories, therapies, and solutions in general cannot work without the appeal to phronesis and common sense. What the latter mean becomes of course, once again, a serious task for the future.

* This paper is an extended and elaborated version of the manuscript I presented at the workshop “Phenomenology and History” (July 18-19, Rethymno, Crete, Greece). I would like to thank all the participants for their comments and especially Fabrizio Palombi for his generous invitation to contribute to the present volume. Thanks also go to David Standen for his help in matters of linguistic correctness and clarity.

- Id. (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Id. (1994), *Essays in Understanding*. Edited with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, New York.
- Aron, R. (1961), *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*, Trns. George J. Irwin, Beacon Press, Boston.
- Bell, D. (1977), *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, in *The British Journal of Sociology*, 28, pp. 419-449.
- Benjamin, W. (1968a), *Theses on the Philosophy of History*, in Id. (1968b), pp. 253-264.
- Id. (1968b), *Illuminations: Essays and Reflections*. Edited with an Introduction by Hannah Arendt, Trns. Harry Zohn, Schocken Books, New York.
- Bernasconi, R. (2005), *Why Do the Happy Inhabitants of Tahiti Bother to Exist at All?*, in Roth (ed.)(2005), pp. 139-148.
- Blosser, P. (2002), *Max Scheler: A Sketch of His Moral Philosophy*, in Drummond, Embree (eds.)(2002), pp. 391-413.
- Carr, D. (2016), *Husserl and Foucault on the Historical A Priori: Teleological and Anti-teleological Views of History*, in *Continental Philosophy Review*, p. 49, pp.127-137.
- Dahlstrom, D. (2002), *Scheler's Critique of Heidegger's Fundamental Ontology*, in Schneck (ed.)(2002), pp. 67-92.
- Drummond, J.; Embree, L. (eds.)(2002), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: a Handbook*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Heidegger, M. (1975), *Early Greek Thinking*, Trns. D. Farrell Krell and F. A. Capuzzi. Harper & Row, San Francisco.
- Id. (2002), *Off the Beaten Track*, ed. and trns. by J. Young and K. Haynes. Cambridge University Press, Cambridge.
- Henry, M. (1993), *The Genealogy of Psychoanalysis*, trns. Douglas Brick, Stanford University Press, Stanford.
- Hopkins, B.; Drummond, J. (2013), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XIII*, Routledge, London-New York.
- James, C.L.R. (1947), *Dialectical Materialism and the Fate of Humanity*, pamphlet hosted at: <http://www.connexions.org/CxArchive/MIA/james-clr/works/diamat/diamat47.htm>
- Kavoulakos, K. (forthcoming), *Lukacs' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory*, in Thompson (ed.)(forthcoming).
- Kelkel, A.L. (1979), *History as Teleology and Eschatology: Husserl and Heidegger*, in *Analecta Husserliana*, 9, pp. 381-411.
- Kolnai, A. (2013), *Max Scheler's Critique and Assessment of Freud's Theory of Libido*, in McAleer (ed.)(2013), pp. 1-13.

Lohmar, D.; Brudzińska, J. (eds) (2012), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York.

Lohmar, D. (2012), *Psychoanalysis and the Logic of Thinking Without Language: How Can We Conceive of Neurotic Displacement, Denying, Inversion etc. as Rational Actions of the Mind?*, in Lohmar, Brudzińska (2012), pp. 149-167.

Löwith, K. (1949), *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago.

Löwy, M. (2005), *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History."*, trns. Chris Turner, Verso, London-New York.

Lukács, G. (1977), *Bolshevism as a Moral Problem*, in *Social Research*, 44, pp. 416-424.

Id. (1972a), *Tactics and Ethics: Political Writings 1919-1929*, trns. R. Livingstone, Verso, London.

Id. (1972b), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trns. R. Livingstone, The MIT Press, Cambridge.

Macann, C.E. (ed.)(1996), *Critical Heidegger*, Vol IV, Routledge, London-New York

McAlear, G. (ed.)(2013), *Politics, Values and National Socialism: Aurel Kolnai*, trns. Francis Dunlop, Transaction Publishers New Brunswick-London.

Pöggeler, O. (1996), *Does the Saving Power Also Grow? Heidegger's Last Paths*, in Christopher E. Macann (ed.)(1996), pp. 206-226.

Roth, J.K. (ed.)(2005), *Genocide and Human Right*. Palgrave Macmillan, New York.

Scheler, M. (1973), *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trns. M.S. Frings, R.L. Funk, Northwestern University Press, Evanston.

Id. (2009), *The Human Place in the Cosmos*, trns. M.S. Frings, Introduction by Eugene Kelly. Northwestern University Press, Evanston.

Schneck, S. (ed.)(2002), *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Rodopi, Amsterdam.

Smith, N. (2010), *Towards a Phenomenology of Repression: A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm.

Theodorou, P. (2013), *Αμαρτία, Verfall, and Pain: Plato's and Heidegger's Philosophies of Politics (and Beyond)*, in Hopkins, Drummond (2013), pp. 189-205.

Id. (2014), *Pain, Pleasure, and the Intentionality of Emotions as Experiences of Values: A New Phenomenological Perspective*, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, Special Issue: A. Elpidorou, L. Freeman (guest eds.), *The Phenomenology and Science of Emotions*, pp. 625-641.

Id. (2015), *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality and the Categorical: Phenomenology Beyond its Original Divide*, Springer, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London.

Id. (forthcoming), *Scheler's Phenomenology of Emotive Life in the Context of his Ethical Program: Achievements and Abeyances*, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Special Volume: R. Parker, I. Quepons (guest eds.), dedicated to the Emotions.

Thompson, M. (ed.) (forthcoming), *The Palgrave Macmillan Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York.

Welsh, T. (2002), *The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology?*, in *Human Studies*, 25, pp. 165-183.

Wren, T.E. (1972), *Heidegger's Philosophy of History*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 3, pp. 111-125.

Whiteside, K. (1986), *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron*, in *History and Theory*, 25, pp. 132-151.

Zimmerman, M.E. (2005), *Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation*, in *Heidegger und Nietzsche (Heidegger-Jahrbuch 2)*, A. Denker ed., pp. 97-116.

Abstract

Evil, unconscious, and meaning in history. Outline of a phenomenological critique of utopian-historiodicial politics

Politics presupposes an understanding of meaning in history, according to which it manages the actions that accord with or serve this meaning (as an ultimate good). The aim of this paper is to examine the process by which meaning in history is formed, as well as its character. To do this, I employ suitably modified phenomenological analyses of intentional consciousness to bring them as close as possible to the thematic of the psychoanalytic unconscious. I first try to sketch the basis on which the modern problem of meaning in history arises and the fundamental responses produced by modern philosophy. Then, I delineate two basic understandings of meaning in history as developed by the founders of Phenomenology, Husserl and Heidegger, which are surprisingly close to those of modern metaphysics. Next, I draft the process by which the topic of the unconscious surfaces in the context of difficulties faced by critical epistemology in its effort to penetrate the unperceivable folds of reality, which should be acknowledged as a precondition of experience but also of action and ethics. After this, a brief phenomenological account regarding action and praxis in response to evil is presented as a specific concretization of this philosophy after its vaccination with the thematic of the unconscious. Next, I examine Merleau-Ponty's final, although ultimately failed, attempt to construct a phenomenological proof of the possibility of objective knowledge regarding historical meaning. In

addition, I consider how persistent maintenance of the ideologically optimistic reading of history simply concocts political action that crucially exposes humanity to the danger of perpetrating what Arendt called “banal evil.” The question, then, is whether Phenomenology can offer a non-nihilistic understanding of existence, action, and events in history. I argue that a cautious non-Marxist and de-Messianized re-interpretation of Benjamin’s “Theses on the Philosophy of History” (1940), in tandem with an Aristotelian analysis of praxis and Kantian-Arendtian “common sense,” offers a sober, perspectivist, realistic understanding of the place of humans in the cosmos and of the historical course we happen to take in it.

Keywords: Arendt, Aristotle, Benjamin, politics, praxis, unconscious.

Recensioni

Anders, G. (2016), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota di Hiroshima*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine.

Devis Colombo

La mattina del 6 agosto del 1945 il ventiseienne pilota dell'Aviazione Americana Claude Eatherly venne incaricato di sorvolare l'area del quartier generale militare giapponese, vicino ad Hiroshima, al fine di effettuare un'ispezione meteorologica (Anders, 1961, p. 141) in preparazione di un eventuale attacco aereo. Dato che il cielo è sgombro, trasmette il «via definitivo» al bombardiere che sgancerà la prima bomba atomica della storia a 3000 piedi di distanza dal bersaglio principale previsto, radendo al suolo (forse per un «errore tecnico») una città intera. Benché questo punto non sia mai stato completamente chiarito, sembra che gli aviatori coinvolti non fossero stati informati dell'eccezionalità dell'operazione bellica che stavano per condurre, in quanto si trattava di informazioni coperte dal segreto militare. Mentre altri suoi colleghi, come il generale Paul Tibbets, minimizzano il tragico accaduto sostenendo che «è stata solo una bomba più grossa delle altre» (*ivi*, p. 129), Eatherly inizia a soffrire di un gravissimo senso di colpa per la morte di duecentomila vittime: «sono il pilota che ha guidato, nella Seconda guerra mondiale, la missione atomica Hiroshima, e da allora la mia coscienza è stata tormentata dai rimorsi» (*ivi*, p. 103) scriverà infatti in una lettera indirizzata all'American Civil Liberties Union. Dopo esser caduto in un forte stato depressivo commette una serie di crimini insensati e di piccolissima entità: infatti, mentre gran parte dell'America lo onora come un «eroe di guerra», egli vuole inconsciamente veder finalmente riconosciuta la sua colpa per un atto che considera disumano. Nel 1959 viene ricoverato in un ospedale militare dove gli psicologi tentano di convincerlo che è la sua reazione all'olocausto nucleare ad essere ingiustificata e non certo l'azione stessa per cui egli prova una responsabilità. Ritengono infatti che tale responsabilità sia senza fondamento perché, in fin dei conti, come coglie acutamente lo stesso Eatherly, «la società *non può* accettare il fatto della mia colpa senza riconoscere al tempo stesso la sua colpa ben più profonda» (*ivi*, p. 171). Il caso Eatherly viene riportato sulla stampa internazionale, e così da Vienna il filosofo Günther Anders (1902-1992) inizia col giovane pilota una corrispondenza che una volta data alle stampe verrà quasi immediatamente tradotta nelle principali lingue affermandosi come una delle più importanti opere della riflessione contemporanea circa il rapporto tra uomo e tecnica. L'unicità di questo carteggio è rappresentata in primo luogo dallo stile con cui riesce a veicolare a un grande pubblico alcuni principi morali dall'indubbia rilevanza sociale; e in secondo luogo

dallo scopo civile per cui è stato condotto, vale a dire sollecitare la formazione di una «nuova coscienza dell'era atomica» attraverso cui tentare di governare i fenomeni della tecnica (cfr. *ivi*, pp. 39-49). Dopo esser stato pubblicato presso Einaudi nel 1962 e presso Linea d'ombra nel 1992 – con un titolo, *La coscienza al bando*, che rispecchiava forse più fedelmente quello originale *Off limits für das Gewissen* – il carteggio viene ora tolto da un lungo oblio grazie all'iniziativa del gruppo editoriale Mimesis.

Il motivo che spinse Anders a entrare in contatto con Eatherly deve essere individuato nelle tesi che egli espone nell'opera del 1958 intitolata *L'uomo è antiquato* (vol. I), da intendersi come lo sfondo teorico da cui egli attinge quelle argomentazioni filosofiche che formulerà poi nelle lettere in modo assai più conciso e non accademico (cfr. *ivi*, p. 94) affinché potessero essere comprese e valutate sia da Eatherly – che le accoglierà effettivamente in grande parte (v. *ivi*, p. 50) – sia dai lettori del carteggio, per molti dei quali queste pagine rappresentarono un forte stimolo a sostenere il movimento per il disarmo nucleare che in quegli anni si stava sviluppando in diversi paesi. Nei suoi precedenti saggi filosofici Anders infatti aveva già elaborato il «dislivello prometeico», vale a dire la discrepanza tra la sempre più perfetta capacità di creare apparecchi tecnici e la limitata capacità di afferrare con la ragione, i sentimenti, e il linguaggio le implicazioni spirituali e materiali del loro impiego. La complessa divisione del lavoro in base alla quale ognuno si occupa di un compito parziale senza sapere esattamente il *telos* finale di ciò a cui si sta prendendo parte, costituisce per Anders al tempo stesso una «divisione della coscienza» che finisce per liquidare la responsabilità individuale delle azioni tecniche senza istituirne una collettiva, aprendo così uno scenario neutrale che si situa al di là del bene e del male. Se dunque l'esperienza di Eatherly rappresenta per ragioni di carattere contingente un caso-limite del tutto eccezionale, le condizioni in cui essa è potuta verificarsi – l'essere inseriti come rotelle di una macchina in azioni di cui non prevediamo gli effetti (cfr. *ivi*, p. 25) – sono in verità del tutto ordinarie. Mentre nel frattempo Eatherly viene dichiarato mentalmente infermo da una commissione medica non imparziale, Anders vede in lui il tragico simbolo reale e in carne ed ossa di una sanità morale di tipo nuovo (cfr. *ivi*, p. 29), quella dell'«incolpevolmente colpevole». Egli infatti trova il coraggio di rivendicare la propria complicità ad un grave atto di cui non conosceva la vera entità, nonostante sia stato solo *indirettamente* coinvolto venendo perciò ritenuto innocente dai vertici militari e politici dai quali aveva ricevuto il comando. Scrive dunque Anders ad Eatherly nella prima lettera: «Lei è uno dei primi che si è invischiato in questa colpa di tipo nuovo, una colpa in cui potrebbe incorrere – oggi o domani – ciascuno di noi. A Lei è capitato ciò che potrebbe capitare domani a noi tutti. È per questo che lei ha per noi la funzione di un esempio tipico: la funzione di un *precursore*» (*ivi*, 25). Come Micaela Latini spiega nella sua lucidissima e puntuale ricostruzione prefattiva, Eatherly incarna per Anders la speranza

dell'affermazione dell'umano come controfigura di Adolf Eichmann (cfr. *ivi*, p. XV): se il criminale nazista si dichiarò innocente per la sua partecipazione allo sterminio degli ebrei esattamente per il fatto di avere semplicemente collaborato «eseguendo gli ordini», Eatherly è quella figura antitetica che si è sentita in dovere di mantenere viva la sua coscienza nonostante fosse anch'egli stato inserito in un apparato gerarchico e burocratico che da lui chiedeva un'obbedienza senza scrupoli.

Il carteggio Anders-Eatherly fu subito oggetto di un acceso dibattito che coinvolse non solo membri eletti del Congresso americano e della Dieta giapponese, ma anche esponenti del mondo intellettuale, soprattutto in seguito alle prese di posizione in favore di Eatherly assunte fra gli altri da Bertrand Russell (che scrive la prefazione al carteggio presente anche in questa edizione), Graham Green, Thomas S. Szasz, Linus Pauling (cfr. Anders, 1982, p. 80). Nel 1964 viene pubblicato negli Stati Uniti un libro intitolato *Il pilota di Hiroshima* scritto da William Bradford Huie, un giornalista maccartista vicino ai settori più conservatori dell'esercito statunitense, il quale mettendo in luce alcune inesattezze della ricostruzione di Eatherly (che nel frattempo si era fatto portavoce dei movimenti contro la guerra) giunge a mettere in dubbio la sincerità del suo pentimento. La polemica viene subito ripresa in Italia da Carlo Fruttero e Franco Lucentini che in una lettera inviata a *La Stampa* il 3 giugno del 1964 avevano accusato Eatherly di essere un truffatore ed Anders di sfruttare intensivamente per scopi personali le fantasie di un «pazzo»; ciò provocò la reazione di Norberto Bobbio, che in una lettera al direttore, inviata quattro giorni più tardi allo stesso giornale, aveva sottolineato il valore filosofico della riflessione di Anders. Come si evincerà molti anni più tardi, non solo Georg Lukács aveva confidato ad Anders in una lettera privata di aver letto con «grande interesse» la pubblicazione del suo carteggio con Eatherly (cfr. Anders, Lukács, 1997, pp. 48-49), ma si era altresì impegnato tramite la sua allieva Agnes Heller a ripristinare anche in Ungheria l'«onore» (*ivi*, p. 53) del pilota americano. Ancora il 6 agosto del 2015, il settimanale progressista tedesco *Die Zeit* pubblicava l'articolo *Die Legende vom reumütigen Piloten* a firma David Johst dove il pentimento di Eatherly veniva definito una «leggenda» e si sosteneva che si era assistito «a un dialogo simulato in cui Anders procurava le parole d'ordine e Eatherly le metteva in circolazione facendole passare come proprie opinioni».

In considerazione di queste polemiche, e alimentate perlopiù da ragioni di estemporaneo scontro politico, assume una particolare importanza l'interpretazione che Micaela Latini avanza circa il senso da attribuire a questa straordinaria impresa di «filosofia pubblica»: Anders ricoprirebbe il ruolo di un «consulente filosofico *ante litteram*» (Anders, 1961, p. IV) instaurando un dialogo che «riesce a sortire gli effetti che nessun medico e nessuna medicina erano riusciti ad ottenere» (*ivi*, p. XVI). Ridestando l'immaginazione morale e sollecitando una sana disperazione per scongiurare il processo di rimozione, Anders, con un raro senso di profonda

sensibilità espressiva - «Se ci occupiamo delle Sue sofferenze lo facciamo come fratelli», (*ivi*, p. 26) - offre a Eatherly gli strumenti attraverso cui questi giunge a ricostruire la propria libera coscienza e a dare un'esemplare testimonianza di autentica cura di sé.

Bibliografia

AA.VV. (1997), *Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, Peter Lang, Bern.

Anders, G. (1961), *L'ultima vittima di Hiroshima*, tr. it. di R. Solmi, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine.

Id. (1982), *Hiroshima è dappertutto*, tr. it., in Id. (1990).

Id. (1990), *Discorso sulle tre guerre mondiali, seguito da Hiroshima è dappertutto: una prefazione*, introduzione e tr. it. di Ea Mori, Linea d'ombra, Milano.

Anders, G.; Lukács, G. (1997), *Briefwechsel*, in A.A. V.V. (1997), pp. 47-72.

De Rosa, D. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis, Milano-Udine.

Giulia Guadagni

L'ordine discontinuo si muove intorno a *Le parole e le cose*, celeberrimo tra i libri di Foucault, che segnò il suo brusco ingresso nella filosofia francese degli anni Sessanta. Le si muove intorno sia nel senso che intende disegnarne la cornice, storica e teoretica, sia nel senso che si inserisce nel novero di quei testi che scavano, svuotano, nell'intento di «indagare e smontare ciò che appare già costruito» (De Rosa, 2016, p. 17; cfr. Foucault, 1966b, p. 129, posto in esergo all'*Introduzione*).

Il testo di De Rosa prende le mosse proprio dal successo editoriale che *Le parole e le cose* riscosse immediatamente dopo la pubblicazione, nel 1966. Che spazio occupò questo libro nel proprio tempo? In che posto si inserì? Proponendosi di assumerlo come «“oggetto di discorso”» (*ivi*, p. 35) e di seguire il metodo genealogico foucaultiano, nel primo capitolo l'autrice cita ed analizza alcuni dei numerosi articoli, recensioni e interviste seguiti alla pubblicazione dell'opera, dando un efficace quadro della sua immediata fortuna critica.

Nel secondo capitolo, dedicato agli *Echi foucaultiani*, si trovano meticolosamente ricostruite alcune tra le reazioni e le “risposte” che seguirono la pubblicazione. L'autrice le sceglie tra quelle filosoficamente più significative da un lato e più interessanti dal punto di vista del suo scavo genealogico dall'altro: la dura critica di Sartre, l'entusiasmo di Lacan, l'attacco di Godard e lo scambio epistolare con Magritte. I diversi paragrafi si compongono come un mosaico di voci, ma soprattutto di strumenti diversi: il dibattito con Sartre si svolse a suon di articoli e interviste, Lacan dedicò alla lettura foucaultiana di *Las Meninas* un insieme di lezioni del suo seminario, Godard attaccò Foucault con un film (*Le Chinoise*, 1967) e Magritte gli scrisse una lettera per discutere di un punto sollevato nell'opera che gli premeva particolarmente, dando inizio a una breve ma intensa relazione epistolare, che porterà Foucault a scrivere *Questo non è una pipa*. Con una tale variopinta panoramica sono mostrati sia alcuni effetti immediati della pubblicazione dell'opera, sia, indirettamente, uno dei motivi teorici che soggiacciono a *L'ordine discontinuo*, e che - secondo Deleuze - riguarda l'opera foucaultiana tutta: il (non) rapporto tra visibile ed enunciabile (cfr. Deleuze, 1985-86, p. 36). Stabilendo la mancanza di isomorfismo tra il dire e il vedere Foucault ha affrontato il problema, che lo ha sempre tenuto impegnato, della verità: se la verità era definita come «conformità tra cosa e rappresentazione, conformità tra il dire e il vedere» (*ivi*, p. 37), separando enunciabile e visibile si rompe lo statuto sostanzialistico della verità, che smette di essere una cosa, per diventare una procedura (*ivi*, p. 49-50). Se «ciò che si vede non

sta mai in ciò che si dice e viceversa» (Foucault, 1966a, p. 23), si apre la prospettiva di una storia della verità, il grande progetto foucaultiano, sviluppato ne *Le parole e le cose* dal punto di vista del succedersi delle episteme. Al “dualismo” tra enunciabile e visibile De Rosa sembra fare continuo riferimento. Non solo esplicito, come nell’ultimo capitolo quando torna su Magritte, ma anche implicito, come nel secondo, quando cita questo insieme eterogeneo di pittura, testi, film e lezioni. Un insieme in cui vedere e dire si trovano intrecciati.

Con una scelta insolita, ma particolarmente rilevante visto il recente interesse che si va raccogliendo intorno al rapporto tra Foucault e la psicoanalisi, il libro dedica ampio spazio alle lezioni che Lacan tenne su *Las Meninas*, subito dopo la pubblicazione di *Le parole e le cose*, nel corso del Seminario XIII su *L’objet de la psychanalyse*, e che costituiscono «un importante documento da sottoporre ad analisi, utile a mappare gli effetti immediati della ricezione del volume» (De Rosa, 2016, p. 51). L’autrice passa poi a illustrare l’uso lacaniano delle figure topologiche e dello schema ottico del vaso di fiori rovesciato (che servivano a Lacan per spiegare la struttura della soggettività), mettendo così di nuovo in luce la cruciale, anche per lo psicoanalista, relazione tra enunciabile e visibile.

Nel terzo capitolo il libro si sposta sulle *Provenienze* di *Le parole e le cose*, ancora nell’ottica di costruirne una particolare genealogia (è curioso notare come sia stato invertito l’ordine cronologico tra il secondo e il terzo capitolo, l’uno dedicato alle reazioni all’opera, l’altro – che lo segue – dedicato alla sua genealogia filosofica). Ciò che preme a De Rosa in questi paragrafi è il tema foucaultiano del rapporto tra continuità e discontinuità e, più in generale, il modo foucaultiano di fare storia. Ciò costituisce il fulcro del testo, e sembra motivare il titolo: *L’ordine discontinuo*.

Che storia è quella “alla Foucault”? Il tema era già stato introdotto citando la critica di Sartre (cfr. *ivi*, pp. 37-45), e vi si ritorna considerando il ruolo dei tre (forse quattro con Bachelard) maestri di Foucault: Hyppolite, Dumézil e Canguilhem. Evidenziandone i ruoli, e le diverse influenze che esercitarono su Foucault riguardo al tema della storia, il capitolo disegna una accurata genealogia della tesi della discontinuità epistemica.

De Rosa affronta poi quella che chiama «Una questione di “etichetta”» (*ivi*, p. 90), cioè l’ampiamente discussa questione della relazione tra Foucault e lo strutturalismo. L’autrice l’affronta non per prendere posizione: strutturalismo sì, strutturalismo no. Bensì, sempre nell’ottica dello scavo-intorno al testo, riprendendo alcune delle celebri interviste in cui Foucault in seguito vi si riferì, ci mostra alcune altre provenienze di *Le parole e le cose*, da un lato, e le diverse prospettive assunte da Foucault a riguardo, dall’altro. Sviluppo inaspettato, ma omogeneo agli accostamenti filosoficamente insoliti di questo libro, è un confronto e un’ipotesi di prossimità tra Foucault e la filosofia analitica (cfr. De Rosa, 2014).

Abbiamo detto così del *discontinuo*. E l'*ordine*? Anch'esso trova posto nel terzo capitolo, in un paragrafo su *L'Altro, il Medesimo e il soggetto*. L'ordine è il Medesimo, l'insieme delle modalità di raggruppamento, ordinamento e normalizzazione delle cose propria di ogni epoca storica (cfr. De Rosa, 2016, pp. 85-86). Riguardo al rapporto tra Altro e Medesimo l'autrice individua ed espone un'altra genealogia, questa volta interna all'opera di Foucault, tra *Le parole e le cose* e *Storia della follia*.

Il capitolo si conclude facendo rimbalzare di nuovo il lavoro di Foucault su quello dei suoi maestri e contemporanei, descrivendo come, in accordo col proprio tempo, il filosofo abbia sviluppato una filosofia della storia anti-continuista, provando ad «abbattere i confini tra le discipline» (*ivi*, p. 103).

L'autrice descrive così un Foucault pensatore della discontinuità storica. Quest'ultima, già attraverso il titolo, *L'ordine discontinuo*, si presenta - come scrive Revel - come una forma della continuità, una continuità del cambiamento, dal momento che il cambiamento è la sola costante possibile: perché è la differenza che permette l'emergere delle identità, non il contrario (cfr. Revel, 2004).

Nell'ultimo capitolo, *Alcuni effetti*, il libro si sposta in avanti rispetto all'opera del '66, considerata come «testo chiave, una sorta di contenitore di altri eventi e piste di ricerca nella loro fase embrionale» (De Rosa, 2016, p. 105). *Le parole e le cose* poneva il problema del passaggio da un'episteme all'altra. Ne *Il pensiero del fuori* (1966) Foucault ha ipotizzato per la letteratura «la possibilità di sottrarsi, anche solo parzialmente, all'ordinamento epistemico in vigore» (*ivi*, p. 109): primo effetto. L'ipotesi della morte dell'uomo ha lasciato - secondo De Rosa - «le sue tracce in diverse occasioni della ricerca foucaultiana» (*ivi*, p. 111). In particolare in *Che cos'è un autore* (1969) e, più in generale, in tutta la ricerca di Foucault sulla soggettivazione, condotta a partire dalla fine degli anni Settanta: secondo effetto. *Le parole e le cose* fu occasione dell'incontro tra Foucault e Magritte, da cui scaturì parte della riflessione del primo sul rapporto tra parole e immagini (*Questa non è una pipa*, 1973): terzo effetto.

Infine, la riflessione foucaultiana sulla finitudine umana, sull'anonimato letterario e linguistico («l'«io parlo» viene ridotto a una funzione, un «posto» vuoto in cui ogni parlante può posizionarsi», *ivi*, p. 124) e sulla possibilità di un pensiero del fuori, sono entrati nel nostro ordine discorsivo attuale, come verità essi stessi. *Le parole e le cose*, come il teorema di incompletezza, la teoria della relatività e il principio di indeterminazione (cfr. *ivi*, pp. 125-127) sono, ad oggi, «considerati «veri»» (*ivi*, p. 127), «il linguaggio non è più considerato il luogo della verità» (*ibidem*): quarto effetto, il nostro. Ma allora cosa farcene di un'opera e di un'idea che sembrano già «digerite»? Il libro si conclude con una sorta di quinto effetto: se l'ipotesi della discontinuità epistemica è ormai presente «nel vero» del nostro discorso, *Le parole*

e le cose sono comunque sempre lì, a ricordarci che neanche questo è definitivo (cfr. *ivi*, p. 128).

Le parole e le cose è una tra le opere foucaultiane spesso tralasciata dagli studi critici più recenti (cfr. Sabot, 2006). Tanto più ci appare rilevante il contributo di De Rosa, che, offrendoci una eterogenea galleria di genealogie, coglie del pensiero di Foucault nel suo complesso alcuni temi fondamentali e lo fa muovendosi come l'abile giocatore di scacchi che prende i pezzi grossi con i pedoni (cfr. *ivi*, p. 78), in perfetto stile foucaultiano.

Bibliografia

Deleuze, G. (1985-86), *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-86)/1*, tr. it., ombre corte, Verona 2014.

De Rosa, D. (2014), *Foucault e gli analitici: un'insospettata parentela*, in *Bollettino Filosofico*, vol. 29, pp. 227-250.

Id. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis, Milano-Udine.

Foucault, M. (1966a), *Le parole e le cose*, tr. it. Rizzoli, Milano 1970.

Id. (1966b), *Era un nuotatore fra due parole*, tr. it. in Id. (1994), pp. 129-132.

Id. (1994), *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1996.

Revel, J. (2004), *Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?*, in *Le Portique* [On line], 13-14 (2004), <http://leportique.revues.org/635>.

Sabot, P. (2006), *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF, Paris.

Pierandrea Amato è nato a Napoli. Insegna Estetica e Filosofie del Novecento all'Università di Messina. Ha pubblicato saggi di filosofia, di politica e d'estetica tenendo presente in particolare il pensiero di Platone, Nietzsche, Jünger, Benjamin, Foucault, Deleuze. Ha esplorato la metamorfosi dello spazio nell'architettura contemporanea e il nesso tra la guerra e la fotografia nell'era del digitale. Recentemente, in occasione della celebrazione del centenario, nell'ambito di un progetto di ricerca collettivo, ha intrapreso un lavoro sul valore culturale, estetico e archeologico della Grande guerra. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La rivolta* (2010, traduzione francese 2011); *Ontologia e storia* (2011); *Il nichilismo e le forme* (2014); *In posa* (2014, traduzione francese 2015); *Politica e tragedia* (2016). Ha curato nel 2015 il volume *La filosofia e la Grande guerra*.

Michele Borrelli è Professore di Pedagogia generale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. Ha insegnato per diversi anni presso le Università di Wuppertal, Francoforte, Giessen e Norimberga. I suoi principali campi d'interesse sono le questioni epistemologiche nella costruzione della teoria educativa e la metodologia delle scienze sociali nella loro relazione con l'etica del discorso. È anche, tra l'altro, Presidente dell'“International Karl-Otto Apel Centre of Philosophy” e del “Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy”.

Flavio Michele Ceci è dottorando presso la LUISS Guido Carli, ha scritto una tesi dal titolo *Segreto, Trasparente e Impossibile*, sulla funzione politica della trasparenza, del segreto e della memoria attraverso il pensiero di Lacan e Kojève. È stato visiting fellow presso la UCLA (Comp. Lit.), la European Graduate School (Art, Philosophy and Critical Thought) e l'IRCAM.

Fabio Ciaramelli insegna Filosofia del diritto all'Università di Napoli Federico II. Membro del comitato di redazione della *Revue philosophique de Louvain*, ha tradotto testi di Castoriadis, La Boétie e Levinas. Tra l'altro ha pubblicato: *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa* (con U.M.Olivieri), Mimesis, Milano 2013; *Consenso sociale e immaginazione giuridica*, Giappichelli, Torino 2013; *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvechi, Roma 2016; *Desiderio e legge* (con S. Thanopoulos), Mursia, Milano 2016. È in uscita per i tipi di Giappichelli *Il dilemma di Antigone*.

Devis Colombo è dottorando in Filosofia della tecnica presso la TU Darmstadt e membro della “Internationale Günther Anders-Gesellschaft”. È coautore del volume *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders* (Asterios 2014), e ha curato diversi testi italiani del pensatore tedesco, fra cui *Lo sguardo dalla torre* (Mimesis 2012) e *Brevi scritti sulla fine dell'uomo* (Asterios 2016).

Francesco Conrotto, psichiatra, psicoanalista con funzioni didattiche della Società Psicoanalitica Italiana, vive e lavora a Napoli. È stato Segretario dell'Istituto Nazionale di Training della Società Psicoanalitica Italiana. Attualmente è Segretario della Seconda Sezione Romana del suddetto Istituto di Training. La sua ricerca ha privilegiato gli aspetti metapsicologici delle grandi questioni della clinica e della teoria nonché le implicazioni epistemologiche della razionalità psicoanalitica. Su questi temi ha pubblicato numerosi articoli in riviste specializzate italiane e straniere. È stato coautore e curatore della monografia della Rivista di Psicoanalisi dal titolo: *Statuto Epistemologico della Psicoanalisi e Metapsicologia*. Inoltre, è coautore di volumi a più voci tra i quali ricordiamo: *Narcisismo, Sé e relazione*, Borla, 1987; *Lavorare con Bion*, Borla, 1998; *Mente-corpo e relazione*, Dunod, 1998; *Impasse in psicoanalisi e patologie narcisistiche*, Dunod, 1998; *Analisi curabile e incurabile*, Angeli, 2000; *Freud e i novecento*, Borla, 2008; *Psiche e Storia*, FrancoAngeli, 2009; *Forme dell'Après-coup*, FrancoAngeli, 2009; *Libere Associazioni*, FrancoAngeli, 2011; *Metamorfosi della pulsione*, 2014, FrancoAngeli; *Momenti psicotici nella cura*, FrancoAngeli, 2014; E' autore unico di *Tra il sapere e la cura*, FrancoAngeli, 2000; *Per una teoria psicoanalitica della conoscenza*, FrancoAngeli, 2010; *Ripensare l'inconscio*, FrancoAngeli, 2014.

Giulia Guadagni è dottoranda in Filosofia del linguaggio presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. La sua ricerca riguarda i rapporti tra filosofia e psicoanalisi, in particolare la relazione tra soggettivazione e verità nelle opere di Jacques Lacan e Michel Foucault.

Bruno Moroncini insegna Filosofia morale all'Università di Salerno. Si è occupato dei rapporti fra psicoanalisi e filosofia soprattutto in riferimento al pensiero di Jacques Lacan. Su questi temi ha pubblicato: *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, *Lacan politico* (tutti editi da Cronopio).

Yannis Stavrakakis è Professore di Analisi del Discorso Politico presso la School of Political Sciences della Aristotle University di Tessalonica. Ha anche insegnato presso le Università dell'Essex e di Nottingham ed è stato Leverhulme Visiting Professor presso la Queen Mary University of London (2014-2015). È autore di *Lacan and the Political* (Routledge 1999), *The Lacanian Left* (State University of New York Press 2007) e co-curatore di *Lacan and Science* (Karnac, 2002).

Felice Ciro Papparo è professore associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di studi Umanistici dell'Università degli Studi "Federico II" di Napoli. Tra le sue ultime pubblicazioni si segnalano: *Un tocco di ri-guardo*, in "Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia", n. 18-2016, Moretti&Vitali, Bergamo 2016; *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, Ets, Pisa 2016; *Sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo, Napoli 2015.

Antonio Rainone è stato borsista CNR-CNRS e ricercatore presso l'Università Paris-IV (filosofia politica) e ha insegnato Storia e Filosofia nei Licei. Suoi lavori recenti: *Il doppio mondo dell'occhio e dell'orecchio. Senso e verità nella filosofia della percezione* (2010), *Lacan e il soggetto della modernità* (2012), curatela, assieme a F. Palombi, di *Lacan d'après Lacan* (2016).

Fulvio Sorge, già Professore Aggregato di Psichiatria all'Università degli Studi di Napoli Federico II, è Laureato in Medicina e Chirurgia, Specialista in Neurologia e Psichiatria, Membro della Associazione Mondiale di Psicoanalisi, Docente dell'Istituto Freudiano per la Clinica, la Terapia e la Scienza.

Panos Theodorou è Assistant Professor di Filosofia presso la the University of Crete (Grecia). È autore dei volume *Perception and Theory as Practices: Phenomenological Exercises on the Constitution of Objectivities* (Kritiki Pub., 2006; in greco) e *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality, and the Categorical* (Springer, 2015). Ha tradotto in greco e commentato il corpus dei testi scritti da Husserl e Heidegger per il progetto *Britannica Artikel* (Kritiki Pub., 2005) e la *Crisi delle Scienze Europee* (parti I e II) (Nissos Pub., 2012). Ha pubblicato articoli sulla fenomenologia, sulla filosofia della scienza e sulla filosofia delle emozioni e dei valori su riviste e volumi internazionali.

Giovambattista Vaccaro è laureato all'Università di Firenze nel 1975. Negli anni seguenti ha usufruito di borse di studio presso l'Istituto Italiano di Studi Storici di Napoli, la Fondazione Feltrinelli e la Fondazione Einaudi. Dal 1984 è stato ricercatore presso l'Università di Chieti e dal 1988 Professore associato di Filosofia delle Religioni presso l'Università di Siena. Dal 1996 è Professore associato di Filosofia delle Religioni presso l'Università della Calabria. Le sue principali pubblicazioni sono: *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess (1837-1847)* (Napoli, Bibliopolis, 1981); *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge* (Milano, Angeli, 1987); *Deleuze e il pensiero del molteplice* (Milano, Angeli, 1990); *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch* (Ravenna, Longo, 1995); *Dall'esistenza alla morale. Studi sull'etica del Novecento* (Firenze, Cadmo, 1996); *La ragione sobria. Modelli di razionalità minore nel Novecento* (Milano, Mimesis, 1998); *Temporalità e storia. Due itinerari nel Novecento* (Roma, Bulzoni, 2000); *Soggettività e storia* (Milano, Unicopli, 2002); *Persona e comunità umana in Paul L. Landsberg* (Milano, Mimesis, 2006); *Per la critica della società della merce* (Milano, Mimesis, 2007); *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse* (Milano, Mimesis, 2010); *Le idee degli anni Sessanta* (Milano, Mimesis, 2012); *Il tragico, l'etico, l'utopico. Studio sul giovane Lukács* (Milano, Mimesis, 2014); *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia* (Milano, Mimesis, 2015).