

## DEL DIRITTO ALLA SICUREZZA COME FORMA DI PARANOIA POLITICA

di Vincenzo Rapone

### 1. A partire dalle riflessioni leopardiane su individualismo e amore di sé.

In un suo scritto composto e datato tra il 30 marzo-4 aprile 1821, raccolto nel suo *Zibaldone di pensieri*, Leopardi compie, con grande acume e senso realistico, una disamina accurata delle forme di socialità, utilizzando una serie di chiavi di lettura estremamente attuali e di grande interesse attraverso le quali emerge come la categoria che oggi rubriceremmo sotto la voce narcisismo un costituisca un *prius*, né da un punto di vista storico, né da un punto di vista logico. Categorie quali individualità e amore di sé sono, nell'analisi del poeta, inquadrare in una dialettica che è al tempo stesso storica e immanente, così come *mutatis mutandis*, immanente è l'odio per l'altro, ossia, la tendenza a costituire convenzionalmente un nemico fuori di sé: in questo senso, possiamo già considerare quella di Leopardi come una lettura in chiave psicologica, storicizzabile e socialmente variabile, della dialettica amico-nemico. Così, per il poeta di Recanati: «L'amor proprio dell'uomo, e di qualunque individuo di qualunque specie, è un amore di preferenza. Cioè l'individuo amandosi naturalmente quanto può amarsi, si preferisce dunque agli altri, dunque cerca di soverchiarli in quanto può, dunque effettivamente l'individuo odia l'altro individuo, e l'odio degli altri è una conseguenza necessaria ed immediata dell'amore di se stesso, il quale essendo innato, anche l'odio degli altri viene ad essere innato in ogni vivente».

Così, Leopardi definisce l'amore "amore di preferenza": in questo senso, egli nega l'universalizzabilità del sentimento dell'amore, scorgendone, al contrario, l'ambiguità originaria, la bivalenza, la sua impossibilità ad essere disambiguato e ridotto ad elemento unitario, da cui deriva che l'essere umano, colto a partire dall'individualità elevata a categoria concettuale, a partire da quel principio regolativo, che è l'individualismo, sia, per l'appunto, per sua natura, insociabile, in opposizione alla società, a sua volta non considerata in se stessa, quanto, piuttosto, colta a partire da un principio esso stesso esplicativo e regolatore, quello della sociabilità. Per il poeta, dalle considerazioni precedenti deriva, nella modalità del corollario, e quindi *more geometrico demonstrata*, la preposizione che socialità e individualità sono principi in sé opposti e non complementari, così che «[...] dunque nessun vivente, è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il bene comune degli individui che la compongono: cosa opposta all'amore esclusivo e di preferenza, che ciascuno inseparabilmente ed essenzialmente porta a se stesso, ed all'odio per gli altri, che ne deriva immediatamente, e che distrugge per essenza la società». Ciò che rileva ai fini della nostra discussione è che Leopardi inquadra questo, che è semplicemente un esito, in un quadro teorico più ampio, i cui concetti-chiave sono quelli delle società che lui stesso definisce, sulla base della propria estensione materiale 'larghe' e 'ristrette', laddove il restringimento dell'orizzonte esistenziale si accompagna al fenomeno dello scioglimento del legame sociale: l'individuo, progressivamente, tende a far legame solo con se stesso. Si tratta di un ragionare che si incastra con la diatriba sulla libertà degli antichi e dei moderni, in cui Constant ingaggia un aspro confronto polemico a distanza con Rousseau, in cui è proprio l'individualismo l'elemento di discontinuità tra la "bella eticità" del mondo classico e il disordine del moderno, in cui l'individuo è in posizione attiva nei confronti dell'universo politico e sociale, attiva nel senso della critica dell'ordine costituito e di costruzione dell'ordine costituendo.

Leopardi ci regala un affresco di grande rigore concettuale e di grande bellezza estetica sul passaggio tra società antiche e moderne, ossia sul processo di progressivo restringimento del legame sociale dalla società all'individuo, evidenziando quello che potremmo definire il ritrarsi progressivo della libido dalla società all'individuo, il quale da un lato è considerato alla stregua di un prodotto sociale, dall'altro si configura in maniera tale che l'individuo, proprio in quanto prodotto, costituisca la chiave d'interpretazione di tutto il processo storico, evidenziando come i vissuti psicologici, le affezioni del sentire, le formazioni sociali stesse del mondo antico siano interpretabili come proiezioni di vissuti individuali. Diremmo, al costo di una trasposizione-traduzione del testo leopardiano in un linguaggio più vicino alla nostra sensibilità, che l'individuo da un lato è un'entità che è possibile definire solo sulla base di una tensione universale quanto al concetto e generale quanto alle forze sociali che lo costituiscono, ma che, poi, proprio in quanto risultato, ha in sé la capacità di fornire le coordinate intellettuali, se non della comprensione, dell'interpretazione di questi momenti.

La tendenza alla fusione dell'orizzonte singolare e sociale è delineata da Leopardi nei seguenti termini: «Ma siccome l'amor proprio può prendere diversissimi aspetti, in maniera, ch'essendo egli l'unico motore delle azioni animali, esso stesso che ora è egoismo, un tempo fu eroismo, e da lui derivano tutte le virtù non meno che tutti i suoi vizi; così nelle antiche e poco ristrette società (come pure accade anche oggi in parecchie delle popolazioni selvagge che si scoprono, o quando furono scoperte, come alcune Americane) l'amor proprio fu ridotto ad amore di quelle società dove l'individuo si trovava, ch'è quanto dire amore di corpo o di patria». Ciò accade perché ci si trova in contesti siffatti, in cui l'individuo non si distingue con precisione dal gruppo sociale di riferimento, essendo società e individuo, i due elementi oggetto di questa riflessione, per lo più, perfettamente coincidenti, vibranti all'unisono, indifferenziati, tanto essenzialmente, quanto fenomenicamente.

Per Leopardi, dunque, l'uomo è solo il prodotto di una lunga evoluzione storica; così: «È cosa notabilissima che la società tanto più per una parte si è allargata, quanto più si è ristretta, tanto più è mancato il suo scopo, cioè il bene comune, e il suo mezzo, cioè la cospirazione di ciascun individuo al detto fine». Ma questa affermazione è conseguenza di una più ampia riflessione; infatti: «Ridotto l'uomo dallo stato solitario a quello di società, le prime società furono larghissime. Poco ristrette fra gli individui di ciascuna società, e scarse nella rispettiva estensione e numero; niente o pochissimo diverse fra le diverse società. Ma in questo modo il bene comune di ciascuna società era effettivamente cercato dagli individui, perché da un lato non pregiudicava, ma favoriva, anzi spesso costituiva il bene proprio. E il bene comune, risultava effettivamente da dette società, simili più o meno alle naturali, e conforme alle considerazioni precedenti».

Nell'analisi di Leopardi, le società si sono, seguendo la terminologia da lui stesso utilizzata 'ristrette', per il tramite di un movimento di duplice natura: si è avuta 'restrizione' all'interno dei gruppi sociali e all'esterno degli stessi, e al tempo in cui il poeta scriveva, sembrava a lui aver raggiunto la massima estensione possibile, essendo ciascuna società vincolata tanto dall'obbedienza che deve al governo, inteso tanto quale fatto politico, quanto come fatto sociale (il riferimento è all'insieme delle osservanze morali, religiose, private, domestiche, mediche, etc.): a questa tendenza non è estranea quella a vincolare sempre più i rapporti tra gli stati, normativizzando finanche la guerra. Ora però, a questa tendenza se ne accompagna un'altra, solo apparentemente opposta, quella dell'allargamento, se non dello scioglimento del legame sociale, della tendenza, come ha, per certi versi magistralmente, evidenziato Roberto Esposito, sottrarsi al legame sociale, tendenza che però è considerata sempre all'interno dello sviluppo dialettico della società, e quindi come un tentativo di desolidarizzarsi a partire da un *prius* logico e temporale: il vincolo. D'altra parte, e qui è possibile leggere Leopardi sinotticamente a Constant, la libertà

dei moderni, ossia l'affermazione dell'individualismo quale principio di discontinuità di fronte all'ordine costituito, comporta un incremento complessivo dei vincoli sociali e politici a carico del singolo. «L'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva. L'individuo, solo, forma tutta la società. Perché trovandosi in grandissimo conflitto gl'interessi e le passioni, a causa della strettezza e vicinanza, svanisce l'utile delle società in massima parte, resta il danno, cioè il detto conflitto, nel quale l'uno individuo, e gl'interessi suoi, nociono a quelli dell'altro, e non essendo possibile che l'uomo sacrifichi intieramente e perpetuamente se stesso ad altrui, (cosa che ora si richiederebbe per conservare la società) e prevalendo naturalmente l'amor proprio, questo si converte in egoismo, e l'odio verso gli altri, figlio naturale dell'amor proprio, diventa nella gran copia di occasioni che ha, più intenso e attivo».

Nell'individuo, amore e odio coincidono: l'odio verso gli altri è considerato inseparabile dall'amore di sé: come anticipato in precedenza, quella che Freud ha definito "ambivalenza originaria" dell'individuo è causa dell'amore di quei corpi sociali intermedi, che, pur desiderandolo, non riescono ad eliminare la duplicità nel loro processo di costituzione quali entità universali: per Leopardi la stessa Chiesa, costituendosi come entità universale, non può che spostare all'esterno l'odio, che si trasforma in odio per gli infedeli. Così, individuo e società obbediscono ad un medesimo principio, solo che nella modernità l'uomo confligge con il suo simile, proiettando su di esso l'odio che ha in sé, nel mondo classico, la costituzione della società era salvaguardata dalla costituzione dell'altro come straniero, come 'nemico' da perseguire, semplicemente, in quanto altro.

Per il poeta di Recanati: «Con queste osservazioni spiegate la gran differenza che si scorre nella maniera antica di considerare gli stranieri, e di operare verso le altre nazioni, paragonata colla maniera moderna. Lo straniero non aveva nessun diritto sopra l'opinione, l'amore, il favore degli antichi. E parlo degli antichi nelle nazioni più colte e civili, e in queste, degli uomini più grandi, colti, e anche illuminati e filosofi». Anzi, la filosofia di allora, che, come nota ancora Leopardi, era assai più realista di quella a lui contemporanea, e, secondo chi scrive, estremamente più realista di quella a noi contemporanea, si prefiggeva sistematicamente di rendere pubblico l'odio per lo straniero, che non era considerato come un proprio simile: la sfera dei *prossimi*, la sfera dei doveri, della giustizia, dell'onesto, della virtù, dell'onore, della gloria stessa e dell'ambizione era rinchiuso all'interno della propria patria: l'inesistenza del diritto delle genti, giustamente considerato da alcuni teorici del diritto internazionale alla stregua di quel principio di divisione sociale del lavoro, di specializzazione funzionale di cui l'individualismo stesso è conseguenza, sarebbe una conferma a posteriori, di tutto ciò.

Per lo stesso popolo ebraico, così rigido e scrupoloso, il Decalogo è prescrizione valida solo per gli adepti ad una religione che pure ebbe il merito di costituire una prima importante negazione del particolarismo, asserendo come chiunque potesse diventare ebreo, configurandosi l'ebraismo come estraneità radicale rispetto al dato di provenienza. Per Leopardi: «La nazione Ebraica così giusta, anzi scrupolosa nell'interno, e rispetto a' suoi, vediamo nella scrittura come si portasse verso gli stranieri. Verso questi ella non aveva legge; i precetti del Decalogo non la obbligavano se non verso gli ebrei: ingannare, conquistare, opprimere, uccidere, sterminare, derubare lo straniero, erano oggetti di valore e di gloria in quella nazione, come in tutte le altre; anzi, era oggetto anche di legge, giacché si sa che la conquista di Canaan fu fatta per ordine Divino, e così cento altre guerre, spesso nell'apparenza ingiuste, co' forestieri. Ed anche oggidi gli Ebrei conservano, e con ragione e congruenza, questa opinione, che non sia peccato l'ingannare, o far male comunque all'esterno, che chiamano, specialmente il Cristiano, *Goi* ossia *gentile* e che presso loro suona lo stesso che ai greci *barbaro*: riputando peccato, solo il far male a' loro nazionali».

Negata ogni valenza all'amore universale, messa in rapporto l'amor di patria degli antichi con l'amore di sé dei moderni, Leopardi anticipa quell'interpretazione del legame sociale come esito della struttura paranoica della personalità, che si situa al cuore della dottrina psicoanalitica.

## 2. La paranoia tra psichiatria e psicoanalisi.

È davvero singolare che, una volta enucleata la paranoia come figura supposta alla base dell'odio sociale, quest'ultima segua, nella sua evoluzione di fenomeno clinico, la stessa evoluzione del suo oggetto, presentandosi come qualcosa di sempre più interno alla coscienza del singolo. «Psicosi cronica caratterizzata da un delirio più o meno ben sistematizzato, dal predominio dell'interpretazione, dall'assenza di indebolimento intellettuale; in generale, essa non evolve verso il deterioramento»: la moderna accezione psichiatrica del termine paranoia è segnata da un deciso stravolgimento dell'accezione con cui nella classicità questo termine veniva adoperato: Kahlbaum e Krafft-Ebing, infatti, portano a compimento un'evoluzione già abbozzata da Ludwig August Kraus nella stesura delle voci 'paranoia' e 'paranoea' della quarta edizione del suo manuale del 1844, il *Kritisch-tylogisches medizisches Lexicon*, che costituisce una pietra miliare nella cultura medica dell'età moderna. Kraus definisce la 'paranoea' nei seguenti termini: «*Dementia*, 1) *die Verstandes Verwirrung, der Wahnsinn, Wahnwitz, die Narrheit*; v. - u. [, ]; 2) *Delirium; Das Fieber-Delirium*». In questo modo, il significato del termine, per come ci era stato tramandato dalla classicità, viene, letteralmente, stravolto: il termine paranoia, come la maggior parte dei manuali di psichiatria e psichiatria psicodinamica ci obbliga a ricordare, deriva dal greco classico; purtuttavia, gran parte delle suggestioni che derivano alla clinica contemporanea e alle notevoli implicazioni politiche del termine paranoia non sono iscritte nell'origine semantica di questo termine. *Para-noia*, ovvero, letteralmente, l'essere nei pressi della conoscenza, nella lingua di Eschilo, Euripide, Aristofane, così come nel lessico ippocrateo, non indica né una malattia dell'anima, né una patologia del conoscere, quanto, piuttosto, un fenomeno tutto sommato esterno alla coscienza, ossia la foga di un delirio. Così, se nei *Sette contro Tebe* di Eschilo, di 'paranoia' si parla nel senso della designazione della stretta fatale che coinvolge Edipo e Giocasta, Euripide usa questo termine per indicare la visione di cui è, letteralmente, preda Oreste dopo l'uccisione della madre. E se Aristofane qualifica come paranoia la fantasia ideologizzata di un borghese di Atene, Ippocrate indica con paranoia quella che è una vera e propria crisi epilettica. E, per quanto il termine sia presente anche in Platone e Andocide, rilevando della procedura di interdizione a cui il prodigo genitore era sottoposto da parte dei suoi eredi, anche in questo caso, siamo in presenza di un comportamento in qualche misura 'esterno', 'visibile'.

Dopo svariati secoli, toccherà alla psichiatria tedesca trasporre la paranoia da questo registro, puramente descrittivo, alla classificazione nosografica, corrispondente al delirio sistematizzato della scuola francese. In effetti, è nell'accezione introdotta da Kraus che Kahlbaum e Krafft-Ebing procederanno in una direzione che vivrà del suo punto apicale nella misura in cui Kraepelin, nella sua *Psychiatrie*, fisserà quelli che sono gli elementi ormai classici di una sintomatologia destinata a fungere da paradigma per tutte le successive elaborazioni sul tema. L'originalità della riflessione psicoanalitica in materia di paranoia, anticipata significativamente da Griesinger col suo *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, ma più significativamente riconducibile alle riflessioni maturate in tema di isteria e di nevrosi ossessiva, è sintetizzata assai efficacemente da Freud nella sua *Minuta H*, composta il 24 gennaio 1895 e inviata a Fliess nello stesso anno. È in questi termini che Freud rivede la concezione psichiatrica

della paranoia: «In psichiatria, i deliri sono avvicinati alle *ossessioni* come disturbi puramente intellettuali; la paranoia alla follia ossessiva, come psicosi intellettuale. Una volta ricondotte le ossessioni a un disturbo affettivo, e si è provato che la loro forza deriva da un conflitto, allora si deve applicare la stessa concezione ai deliri, che devono essere anch'essi considerati come la conseguenza di disturbi affettivi e devono trarre la loro forza da un processo psicologico. Gli psichiatri sostengono un'opinione contraria, mentre i profani tendono a far derivare la pazzia da esperienze psichiche sconvolgenti [...]. La verità è che la paranoia cronica, nella sua forma classica, costituisce un modo patologico di difesa come l'isteria, la nevrosi ossessiva e gli stati di confusione allucinatoria». Con Freud si evidenzia lo spostamento ulteriore che la psicoanalisi compie rispetto all'esteriorità con cui la letteratura classica designa la significazione di quell'essere nei "paraggi del sapere" che, letteralmente, è il significato che il termine paranoia ha nella (*para-noein*) sua accezione classica. Se, in senso psicoanalitico, già Freud afferma che la filosofia altro non è se non una forma di delirio "ben riuscita", in grado cioè, di elevare a verità la certezza soggettiva, eliminando ogni rischio nella valutazione anche di elementi di coscienza semplici (basta pensare all'automaticità, in sé estremamente problematica e per nulla scontata, con la quale distinguiamo i ricordi dai sogni) ciò non suoni come un'affermazione irrispettosa, bensì come l'asserzione che la coscienza filosofica si situa in un 'altrove' rispetto alla coscienza comune: più stringente, invece, è la rivelazione, supportata dalla psicoanalisi, del carattere intrinsecamente delirante di ogni ideologia che si costituisca come acritica visione del mondo, visione totale e totalizzante perché senza vuoti, senza 'mancanze', in grado di realizzare quella piena identificazione di pensiero ed Essere che della maggior parte delle filosofie è solo meta agognata. Se però, secondo Freud: «[...] si diventa paranoici in conseguenza di avvenimenti che non si possono tollerare», sempre che si abbia, però «una particolare disposizione psichica», si tratta di specificare i termini in cui la paranoia di caratterizza, differenziandosi da forme simili di rimozione. In una fase del suo pensiero in cui lo scienziato viennese crede ancora allo statuto di realtà tanto del trauma quanto della "scena primaria", si tratta di intendere la specificità dei processi di rimozione nel caso di paranoia, nonché la loro differenza specifica rispetto a quelli che generano, nella teoria psicoanalitica, l'isteria o la nevrosi ossessiva. Ancora nell'ambito della stessa *Minuta*, datata 24 gennaio 1895, il problema sarà per Freud quello di analizzare la specificità del processo di rimozione nel caso di esito para-noico. È a questo punto che Freud intravede nella proiezione la peculiarità della difesa del paranoico, interpretata alla stregua di un equivalente della rimozione, differenziandola da quella della nevrosi isterica, che verterebbe invece sul contenuto che la motiva. Solo qualche mese dopo, ancora in una lettera a Fliess, Freud mette in serie, scandite da una successione temporale: l'esperienza primaria, pensata come reale, considerata senza dubbio analoga a quella che determina la nevrosi ossessiva; il ricordo stesso di quell'esperienza, il piacere che deriva da questo ricordo; la successiva rimozione; la proiezione, cui è associato un processo particolare, che caratterizza direttamente la paranoia: quel *Versagen des Glaubens* che solo approssimativamente si può rendere in italiano come "rifiuto di credere". Scrive ancora Freud il 30 maggio 1896: «Nella paranoia gli episodi sessuali accadono dopo la seconda dentizione, nel periodo II, e si risvegliano nel III (maturità). La difesa allora si manifesta come incredulità [...] la paranoia è quella che meno dipende dalle determinanti infantili. Essa è la vera e propria nevrosi di difesa ed è indipendente dalla morale e dalla avversione alla sessualità che [...] procurano i motivi di difesa per la nevrosi ossessiva e per l'isteria». Il processo di interiorizzazione che caratterizza il nesso proiezione-paranoia si approfondisce sempre più, manifestandosi qualcosa che non è semplicemente nell'ordine del rifiuto, bensì una sconnessione tra conoscenza e identità, il cui primo effetto è la proiezione sull'altro di questo sapere che incombe sul soggetto, di cui questi nulla vuole sapere.

Ora, la figura del *Versagen des Glaubens* da un lato chiama immediatamente in causa la questione del misconoscimento come legato alla conoscenza, per cui ritorna in gioco la questione del  $\int$ , dall'altro, proprio su questa base, si presta ad un singolare ampliamento dell'uso di questa categoria, del tutto congruente con la sua definizione in ambito psicopatologico. In un senso allargato, con paranoia si intende, con Freud ma soprattutto con Lacan, si intende un atteggiamento di negazione sistematica, di rifiuto radicale del soggetto dell'inconscio, una non credenza, un *Un-glauben* della divisione soggettiva, che impegna il singolo in un'opera di persecuzione di quel compito allo stesso tempo indifferibile e totalizzante, consistente nel giungere ad una concezione del mondo esaustiva, fondata su una certezza che, ergendosi al livello della verità, elimina ogni iato tra presupposizione soggettiva e realtà oggettiva. È nei termini del «tutto è segno» che Lacan, in un suo seminario giovanile, definisce l'assiomatica della coscienza paranoica: quello che il paranoico rifiuta è il non-senso potenziale intrinseco in ogni esperienza. Il mondo deve essere ridotto ad un insieme di segni razionali e prevedibili: se per Lacan ogni identità personale si fonda su un nucleo paranoico, che equivale alla cartesiana certezza di sé, per paranoico propriamente detto la verità è quella certezza che esclude tanto il dubbio, quanto la divisione del soggetto. Ciò da cui, nell'ambito delle coordinate proprie del soggetto definito nell'ambito della filosofia di Cartesio, il paranoico si sottrae, è il rischio che la sua certezza sia fondata sul nulla, o che, in modo del tutto equivalente, sia infondabile per lui il passaggio dalla certezza alla verità, dal reale alla realtà.

Il paranoico, in ultima analisi, suole passeggiare sull'abisso come sulla terra ferma, e si ritiene radicato nelle coordinate più garantite anche laddove è chiamato ad assumere un rischio soggettivo: questa figura, strettamente legata al mondo in cui viviamo, la si può declinare in varie modalità, traducendole in senso politico in vari modi. Nella misura in cui la divisione soggettiva, o, per dirla in termini hegeliani, il non essere padroni in casa propria, è rifiutata nella modalità del "non volerne sapere", essa ritorna dall'esterno, prendendo la forma della scissione tra opposti che hanno talora una valenza morale, talaltra una più semplicemente, esistenziale: è questo il senso in cui l'"ultimo uomo si conquista giorno dopo giorno dei nemici, creandosi una pseudo-identità. La creazione del nemico è funzionale all'eliminazione della divisione interna: il singolo addiviene all'unità, di in-dividua, fa di se stesso un uno, dividendo il suo reale, attuando la sua strategia in modo che il reale risponda al suo sintomo, trasformandosi in realtà. Quando quest'ultima, non evocata, risponde perfettamente all'istanza del paranoico, egli non si crede più, ma ritiene di poter essere nel giusto. In questo senso, egli incarica la realtà di incarnare, di verificare quella tendenza per cui la divisione appare nella forma esteriore di un'oggettività evidente, concernendo il conflitto tra bene e male, tra l'amico e il nemico, tra il proprio e l'improprio, tra l'amore e l'odio. Il conflitto diviene motivo di vita per il soggetto nella misura in cui viene proiettato all'esterno: la ricerca ossessiva del potere, a questo punto, è il necessario correlato del paranoico, costantemente teso alla divisione del mondo tra i "nostri" e gli "altri", sempre sul punto di chiedere all'altro un patto d'alleanza che lo sostenga nell'impossibile della sua posizione. Si intende forse meglio a questo punto quello che sostiene Jacques Lacan a proposito della psicoanalisi, e cioè che anch'essa non è se non una forma di paranoia. Per lo psicoanalista, tutto sommato, tutto ciò che accade è epifenomeno, sintomo di altro, ma ciò ha luogo senza mai consentire al soggetto di rigettare l'insieme delle istanze logiche, significanti e simboliche, attraverso cui si plasma come soggetto. Definito, in consonanza con l'insegnamento di Hegel e con la sua ripresa in ambito esistenzialistico, l'Altro come il luogo elettivo in cui giacciono queste istanze simboliche che mi costituiscono in quanto essere mediato, compito dell'analisi è di impedire al soggetto di rigettare la sua istanza paranoia sull'Altro, rigettando su di esso la propria istanza fondamentale di godimento, il proprio *kakón*. Risulta chiaro a questo punto il nesso tra rifiuto dell'altro (ossia rifiuto dell'alterità dell'Altro)

e bisogno di sicurezza: da un lato, il paranoico deve abolire ogni rischio e garantirsi sul piano del diritto e non del fatto l'abolizione totale della dimensione del pericolo, del rischio quale dimensione costitutiva del non automatismo che regola il rapporto tra certezza e verità. Questa negazione generalizzata dell'alterità dell'Altro troverebbe, secondo Lacan, la sua espressione più feconda nel razzismo: in un'intervista concessa nel 1970 alla Ortf, la radiotelevisione francese, lo psicoanalista francese preconizza la proliferazione del razzismo e delle politiche segregazioniste nella società. La sua tesi è che la ragione ultima del razzismo risieda in una sorta di odio per il godimento dell'Altro, tesi che esprime nei seguenti termini: «Smarrito com'è il nostro godimento, non c'è che l'Altro che gli dia un posto, ma in quanto ne siamo separati. Donde i fantasmi, inediti quando non ci s'immischiava. Lasciare questo altro al suo modo di godimento, è ciò che sarebbe possibile solo non imponendogli il nostro, non considerandolo un sottosviluppato. E dato che vi si aggiunge la precarietà della nostra moda, che ormai non ha luogo che nel plus-godere, il quale a sua volta non si enuncia nemmeno più diversamente, come sperare che continui l'umanità su ordinazione di cui si vestivano le nostre esazioni?».

Dunque, in Freud l'intolleranza è un modo per collocare proiettivamente nell'Altro tutto ciò che è difforme rispetto all'immagine narcisistica del soggetto: l'intolleranza nei confronti dell'altro, la costituzione di un nemico è la modalità più povera per realizzare quella separazione fondamentale al soggetto per diventare un individuo. Crearsi un nemico, per un individuo, odiare un gruppo sociale: siamo in presenza delle modalità più semplici attraverso le quali è possibile costituirsi in senso identitario. Nell'ottica freudiana, al centro del dispositivo paranoico l'oggetto espulso è costituito proprio dall'eccentricità della pulsione, mentre in Lacan, invece il rapporto con l'altro (con la a minuscola) è in rapporto all'Altro (con la A maiuscola), è un riflesso cioè del situarsi del soggetto rispetto all'Altro simbolico. Ciò, però, impone una storicizzazione di questa problematica: cosa accade in una situazione, come la nostra, in cui il singolo tende sempre più a considerarsi in modo del tutto 'autonomo' rispetto all'Altro, ove non contro di esso?

Mentre Freud sottolinea che il legame sociale si consolida in presenza di un oggetto esterno, per Lacan la logica collettiva è decifrabile tramite il matema del discorso: purtuttavia, la categoria di discorso non unisce i soggetti tra di loro, dal momento che, piuttosto, un discorso è il modo in cui il soggetto si situa in rapporto al proprio essere, è una regolazione del suo stesso godimento.

### 3. La struttura freudiana del gruppo: il rigetto della "parte maledetta".

Prima di prendere in considerazione l'insegnamento di Lacan, vorrei ritornare alla prima teoria psicoanalitica della segregazione che si può estrarre da Freud, datata 1921, dal titolo *Psychologie des foules et analyse du moi*. Freud pensa la struttura del gruppo a partire dal problema della soddisfazione pulsionale: detto altrimenti, la tesi centrale di questo testo è quella dei rapporti tra il soggetto, l'Altro e il godimento. Freud inizia col ricusare l'apparente opposizione tra l'individuo e il gruppo, introducendo un'altra opposizione. Essendo la psicoanalisi un'interrogazione rivolta al modo in cui il soggetto ottiene soddisfazione delle sue pulsioni sessuali, ciò che la clinica rivela è che questa soddisfazione è bizzarra, perché è una soddisfazione inconscia – cosa che vuol dire che si tratta di una soddisfazione che non sa di essere tale. Si tratta di un fenomeno di coscienza che non giunge mai a costituirsi come autocoscienza: essa prende, il più delle volte, la forma di un dispiacere, di un sintomo, di qualcosa provoca sofferenza, di cui ci si vorrebbe sbarazzare per colmare la frattura che giace al cuore del soggetto.

Quello che sottolinea Freud, è che, per ottenere la soddisfazione delle nostre pulsioni, dobbiamo necessariamente passare per gli altri, per dei *partners*, per l'Altro con la A maiu-

scola, come ha scritto Lacan. Se noi dobbiamo passare per l'Altro per dare soddisfazione alle nostre pulsioni, nondimeno c'è una parte del nostro soddisfacimento pulsionale che sfugge all'influenza dell'Altro, che gli è sottratta. È quello che Freud definisce in questo testo il narcisismo. È con quest'opposizione tra ciò che può aprirsi all'altro o al contrario, a ciò che è bloccato all'Altro, che Freud affronta la 'psicologia' di gruppo. Il gruppo pone la questione di ciò che fa legame sociale tra gli individui; per Freud, è il legame che è la caratteristica di un gruppo. Per pensare questo legame, Freud si appoggia a ciò che pure accade nell'ipnosi. Nell'ipnosi, c'è l'influenza dell'ipnotizzatore che si manifesta per il tramite della suggestione. D'altra parte, c'è un contagio da parte dei membri del gruppo. Detto altrimenti, c'è un legame verticale ed un legame orizzontale, c'è una suggestione verticale ed una suggestione orizzontale. Si pone una questione: chi gioca, nel gruppo, il ruolo dell'ipnotizzatore? Una prima risposta di Freud è il *leader*: ma qual è dunque il «prestigio» «misterioso ed irresistibile del *leader* che paralizza le nostre facoltà critiche e riempie la nostra anima di stordimento e deferenza?».

Perché vi sia un gruppo, è necessario che degli individui isolati abbiano qualcosa in comune. Freud distingue, a tal proposito, tre versanti: identificazione, concepita come un tratto comune, identico oggetto, «contagio dei sentimenti», ma, a rivestire un ruolo essenziale, è l'accento messo da Freud su quello che lui stesso chiama il «surplus di piacere» e il «godimento», e la questione dell'«esaltazione dell'affettività». Quest'esaltazione gli pare centrale nella formazione di un gruppo. Tutto ruota intorno a questo «guadagno di piacere», che Freud introduce a partire dai fenomeni orizzontali del 'contagio', così come del fenomeno, orizzontale, della 'suggestione'.

È a questo proposito che scrive: «nell'obbedienza alla nuova autorità, si ha il diritto di interrompere l'attività della propria "coscienza" anteriore cedendo all'esca del guadagno di piacere, cui si perviene a colpo sicuro, sopprimendo le proprie inibizioni».

Mi sembra che sia questo il punto al centro dell'attenzione di Lacan nel suo *Discours de clôture...*, allorché sottolinea come «ogni formazione umana ha per essenza, e non per accidente, quella di porre un argine al godimento (...) perché il principio di piacere è il freno del godimento». Più avanti egli aggiunge, a proposito dell'oggetto *a* che la sua funzione è quella di «un condensatore per il godimento, che, per la regolazione del piacere, deruba il corpo».

Freud prende quindi per modello i gruppi organizzati, la Chiesa e l'Armata. Si tratta di gruppi che prendono la propria consistenza da una medesima 'illusione': quella di un «capo supremo che è là che ama tutti gli individui della folla di uguale amore», capo supremo che è per loro un sostituto paterno. Tutti sono uguali, tutti hanno una parte uguale di amore del padre.

In questi due gruppi, ciascun individuo isolato è legato libidinalmente da una parte al *leader* – legame verticale –, dall'altra agli individui della folla – legame orizzontale.

Freud nota, a riguardo dell'armata, che dimenticare questo fattore libidinale rappresenta non solo una mancanza, ma anche un pericolo nella pratica. Egli considera come prova di ciò le nevrosi di guerra che hanno smembrato l'armata tedesca durante la prima guerra mondiale: in queste nevrosi, quello che si lascia intendere concerne il modo in cui i superiori trattano l'uomo del popolo, soprattutto "l'assenza di calore" di questa modalità di rapporto. In fondo, i capi avevano lasciato cadere la rivendicazione libidica dei propri uomini. L'altra prova dei legami libidici che uniscono il gruppo è il fenomeno del panico, soprattutto quando il gruppo militare si disaggrega con la perdita del comandante: i legami libidici del gruppo spariscono con la sua scomparsa. Allo stesso tempo, Freud esamina la disgregazione del gruppo religioso: qui non è più l'angoscia che si manifesta, quanto piuttosto una recrudescenza della violenza e del crimine, facendo la loro apparizione «impulsi denudate a tutti gli effetti e ostili nei riguardi di alter

persone, che fino a lì avevano potuto esteriorizzarsi grazie all'eguale amore di Cristo per tutti». Freud aggiunge la seguente notazione: «sono esclusi da questo legame, anche durante il regno di Cristo, quegli individui che non appartengono alla comunità di fede, che non la alimentano e che lui non ama; è questo il motivo per cui una religione, anche se si definisce una religione dell'amore, si rivela dura e senza amore nei riguardi di coloro che non le appartengono». Freud prosegue con il seguente commento: «Che quest'intolleranza non si manifesti più al giorno d'oggi con tanta violenza e crudeltà come nei secoli scorsi, autorizza appena a concludere nella direzione di un addolcimento dei costumi degli uomini. La causa è da ricercare piuttosto nell'inevitabile indebolimento dei sentimenti religiosi e dei legami libidici che ne dipendono». Cosa che gli permette di concludere che: «se un'altra forma di legame prende il posto del legame religioso, ne risulterà la medesima intolleranza nei confronti di coloro che sono all'esterno del gruppo ai tempi delle guerre di religione». In fondo, il gruppo religioso costituisce una transizione tra un gruppo strutturato sulla base di un leader e un gruppo strutturato senza leader. Egli mostra bene come vi sia una connessione stretta tra la creazione di legami libidici che fondano il "tutti uguali" e la creazione di un 'esterno'.

In questo senso, per Freud ogni gruppo si costituisce a partire da una segregazione. Ogni gruppo si costituisce a partire da un certo uso della segregazione: Freud si interroga sul legame affettivo che unisce gli individui di un gruppo, l'uno all'altro. Quale dunque la differenza tra un gruppo con *leader* ed un gruppo senza *leader*? Il gruppo senza *leader* non sarà un gruppo che mette al posto del leader qualcosa che lo sostituisce? Si istituisce un posto vuoto che molte entità possono venire ad occupare: un'idea, una "astrazione", una "tendenza comune", un "desiderio condiviso dalla più gran parte". Freud dà, alla fine del suo testo, la formula famosa della costituzione libidica di un gruppo: «una somma di individui che hanno messo un solo ed unico oggetto al posto del proprio ideale dell'io e si sono, conseguentemente, nel loro io, identificati gli uni agli altri».

Ciò che rileva è, quindi, il posto che viene a occupare il capo, più che non il capo in se stesso. Questo posto può anche essere investito dall'odio: è quello che Freud definisce il *leader* negativo. Per il padre della psicoanalisi: «l'odio verso una persona o un'istituzione potrebbe avere un'azione unificatrice e suscitare gli stessi legami affettivi dell'attaccamento positivo». Da cui la questione: il capo come tale è realmente indispensabile per l'esistenza della folla? In ogni caso, Freud mostra come in questo posto possano venire differenti elementi eterogenei. Ecco come si apre la prospettiva di una clinica differenziale dei gruppi, a partire dall'elemento che li unifica.

Ritorniamo a quella che abbiamo definito creazione segregativa di un 'fuori' del gruppo. Freud lascia trasparire una tesi: da un lato, sono i legami libidinali che caratterizzano il gruppo. La segregazione ci mette sulla pista di una scoperta della psicoanalisi che è propriamente scandalosa. C'è nella sessualità, nel senso in cui la psicoanalisi ne parla, c'è nella soddisfazione pulsionale inconscia, una zona bizzarra in cui qualcosa della vita preferisce la morte. Da questo punto di vista, tra Freud e Lacan c'è una differenza profonda: mentre Freud parla di potere dell'Eros, dell'amore, che contrappone alla pulsione di morte, per Lacan, i poteri dell'amore sono i poteri della parola e del simbolico. In ogni caso, resta che nella soddisfazione pulsionale c'è una zona indicibile, sottratta al simbolico. Questa rimozione del godimento pone il problema di ciò che è passa dal simbolico al reale, formulato nella celeberrima espressione: «ciò che è rigettato dal simbolico riappare nel reale». Questo rifiuto pone, insomma, il problema dei rapporti tra linguaggio e godimento. Un tale rifiuto rileva di ciò che Freud ha chiamato la pulsione di morte che lavora in modo silenzioso, ma le cui manifestazioni sono sin troppo evidenti. La segregazione di un gruppo, la creazione di un 'fuori', altro non è, se non una difesa contro questo ritorno del godimento dal simbolico al reale. Questa difesa è, allo stesso modo, una moda-

lità di rigetto di Thanatos, perché il rapporto tra pulsione erotica e pulsione di morte non è di opposizione, dal momento che, al cuore di Eros, c'è Thanatos.

Manifestazione evidente di questa rimozione sarà allora l'ostilità, la violenza, l'odio nei confronti di questa dimensione del 'fuori': in fondo, la struttura del gruppo è quella di una segregazione fondata su un (*plus de jouir*) "guadagno di piacere" da un lato, ma anche su un rigetto del godimento come elemento costitutivo della psiche dall'altro. C'è sempre una "parte maledetta" nella soddisfazione pulsionale e il gruppo è apposta fatto per rigettare all'esterno questa "parte maledetta". È la risposta a questa rimozione che viene misconosciuta.

Che cosa accade quando una società 'ristretta' per dirla con Leopardi, pone al suo fondamento una politica universalistica come quella fondata sui diritti umani, perseguendo come fondamentale il diritto alla sicurezza, che, in quest'ottica, essendo rimozione del rischio, conferma, legittimandola, la coscienza nel suo statuto paranoico?

#### 4. I nuovi stili di segregazione nella lettura di Lacan e la risposta della psicoanalisi.

Anche su questo punto, vi è una differenza tra Freud e Lacan, differenza che ci introdurrà a quello che lo stesso psicoanalista francese definisce come *Discorso del capitalista*: siamo in presenza di uno 'sforzo' del 'parlarsi' (che potremmo definire come quell'essere che si dà nella forma del discorso) per canalizzare, in presenza del simbolico, quelle che sono le forme del godimento. Quella del discorso non è né una concezione storica, né una concezione antistorica, piuttosto, è una costruzione logica. Senza imbatterci nella delicata discussione logica relativa allo statuto teorico dei discorsi, quello che qui interessa è evidenziare come, per Lacan, il discorso del capitalista si caratterizzerebbe, tra l'altro, per il fatto che esso tenderebbe ad obliare quei significanti 'primari' nella costituzione e della singolarità e dei fenomeni sociali, significanti che inaugurano la serie di tutti gli altri, la cui serie determina la sfilata delle identificazioni che ci costituisce come individui, che costituisce invece, preferenzialmente, l'oggetto della nostra narrazione personale, autobiograficamente costruita. Ora questo significante *maître*, significante in-augurale, che Lacan indica con  $S_1$ , è quello che è dotato, tra gli altri, di uno statuto preferenziale, nella misura in cui "solleva l'uomo dal suo essere naturale", perché, in qualità di sinolo di materia e forma, ha la funzione di separare l'uomo dalla sua esistenza materiale, per consegnarlo alla sua dimensione di umano. È quel significante sotto il cui segno noi veniamo al mondo, avendo tra le altre la funzione di mostrare quanto l'esperienza del naturale sia radicalmente interdotta all'uomo, costituendo quella cesura radicale tra natura e cultura in cui si dipana l'umano.

Jacques Lacan, psicoanalista francese che forse meglio di altri ha attualizzato la scoperta freudiana dell'inconscio, nell'occasione di un "incontro mancato", mancato perché fallito, trova il modo di designare quello della segregazione come il problema più scottante della nostra epoca già nel 1968: proprio quando psicoanalisi e antipsichiatria sembravano doversi incontrare sulla strada della critica radicale alle pretese panlogistiche del "discorso del padrone", Lacan si accorge di quanto un certo grado di romanticismo, per non dire di immaturità, affettassero le riflessioni e i comportamenti degli antipsichiatri inglesi. Laing, Cooper prima di tutto, che cominciavano ad involversi in quella spirale regressiva destinata a condurre le loro brillanti intuizioni iniziali al limite della regressione in un misticismo leaderistico in cui l'alternativismo diventerà una parola d'ordine, priva di ogni significato esistenziale e politico. Avendo chiara la percezione dell'impossibilità dell'incontro, scandalizzato per la mancanza d'educazione e di bon ton di alcuni dei suoi interlocutori, Lacan redige un suo *Discours de clôture des Journées sur les psychoses chez l'enfant*, in cui denuncia l'estensione sempre più dura e pressante dei processi di segregazione. Lacan invita la psicoanalisi, definita nell'occasione come una "sov-

versione senza precedenti", a mettere all'ordine del giorno il problema della segregazione: il punto di partenza di quest'invito sono le questioni riguardanti il bambino, la psicosi e l'istituzione, con particolare riguardo alle problematiche dell'ideologia della libertà – messe in rilievo dalla riflessione antipsichiatrica: ma al centro della riflessione di Lacan, più che il bambino in quanto tale, è l'infantilizzazione del discorso sociale nel suo complesso. L'ingiunzione di Lacan si accompagna ad una modalità d'impiego: si tratta di «situare il problema» e di «inserire il riferimento da cui possiamo trattare senza essere catturati in trappola». La domanda d'obbligo in questo caso può sintetizzarsi nei seguenti termini: qual'è il reale in gioco nel processo di segregazione? Che rapporto c'è col reale che orienta l'esperienza analitica? Quali sono le conseguenze che riguardano la psicoanalisi e la politica della psicoanalisi? Sono queste le questioni che sono al cuore degli ultimi paragrafi della *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*. Lacan vi distingue la psicoanalisi in intensione e la psicoanalisi in estensione. Con intensione si designa il contenuto di un concetto. Estensione designa invece la serie degli oggetti che rilevano di un concetto. Nella prima versione della *Proposition*, Lacan definisce così la psicoanalisi in estensione: «gli interessi, la ricerca, l'ideologia che essa accumula». Si tratta dunque del sapere che si accumula attraverso la psicoanalisi, così come degli interessi, delle referenze che la psicoanalisi trova nelle discipline e i discorsi che gli sono connessi. È giustamente a proposito della psicoanalisi in estensione che Lacan va ad isolare il reale in gioco nella segregazione, in tanto che questo reale è ricoperto e lasciato nell'ombra dall'uso che hanno potuto fare gli psicoanalisti del mito di Edipo e delle identificazioni immaginarie. Il sapere della psicoanalisi in intensione rileva di quello che possiamo definire il sapere testuale, sempre nuovo e inedito, che si produce nel particolare di ciascuna cura. È in questo sapere della psicoanalisi in intensione che Lacan intende fondare la garanzia analitica, che è una garanzia collettiva nella Scuola. Questo sapere in intensione parte da un principio logico: la non esistenza dello 'psicoanalista' come universale, o classe definite in partenza.

Ciò che rileva è l'articolazione tra sapere in intensione e sapere in estensione della psicoanalisi, che non solo non sono separati, ma sono annodati topologicamente secondo il concetto di piano proiettivo: Lacan propone tre momenti di reperi (simbolico, immaginario e reale), a loro volta prodotti per la psicoanalisi in estensione. I. Nel registro simbolico, ad essere in questione è la distinzione tra i personaggi della famiglia e la famiglia strutturale, definita attraverso le funzioni simboliche, in particolare quella del Nome-del-padre. Si tratta dell'uso che fa la psicoanalisi della metafora del Nome-del-Padre nella pratica, ma, ancor più, nella teoria. Da questo punto di vista, il rischio consiste nel ridurre la struttura simbolica al «corno immaginario dell'Edipo», ma anche a sacralizzare la teoria del Nome del padre, trasformando così la psicoanalisi in religione. II. Nel registro immaginario, il problema è costituito dal vacillamento della distinzione tra ideale dell'io e identificazioni immaginarie. La loro confusione ha condotto gli psicoanalisti a promuovere un padre ideale ed a ridurre la fine della cura ad una identificazione all'analista. Lacan nota a questo proposito che il Padre ideale, vale a dire il padre morto, questo padre universale, è una difesa contro la messa in questione dell'Edipo. Questo padre morto, questo padre universale, condiziona i limiti del processo analitico, bloccandone la pratica ed oscurandone la finalità. Questi primi due punti di reperi riguardano dunque la questione dell'Edipo nella pratica e nella teoria analitica, concernendone ugualmente la teoria dell'identificazione e la struttura del gruppo. Il problema ora è quale teoria dell'identificazione produrre, nella misura in cui la struttura del gruppo non potrebbe ridursi né alle identificazioni immaginarie, né alla promozione del padre ideale. III. Ecco quello che Lacan enuncia, riguardo questo terzo reperi, nel registro del reale: egli enuncia «l'avvento, correlativo all'universalizzazione del soggetto che procede dalla scienza, di quel fenomeno fondamentale, di cui il campo di concentramento ha mostrato l'emersione. Chi non vede che il nazismo non ha avuto qui altro valore, se non quello di precursore

reattivo (versione 1); «quello che noi abbiamo visto emergere, con orrore, rappresenta la reazione del precursore in rapporto a ciò che si andrà sviluppando come conseguenza del rimaneggiamento dei gruppi sociali da parte della scienza, e soprattutto di quell'universalizzazione che essa introduce. Il nostro avvenire di mercati comuni troverà il suo bilanciamento in un'estensione sempre più dura dei processi di segregazione» (versione 2).

Il punto cruciale è che il reale in gioco nella segregazione non è esterno al soggetto. Questo reale si situa, al contrario, nel cuore stesso del soggetto, nel nodo più intimo del suo fantasma. La prima segregazione è quella del soggetto circa il suo stesso godimento, questa soddisfazione inconscia che non sa di essere una soddisfazione, questa soddisfazione pulsionale che include la pulsione di morte e che viene a dividere in modo irrimediabile il soggetto, questo godimento che è per lui quanto di più intimo e radicalmente eterogeneo, nel senso di etero, nel senso di un'alterità irriducibile.

Con Lacan, la domanda è: «come analizzare dopo Auschwitz?». «Come tornare ad interrogarsi di nuovo, al di là di Freud, ma non senza di lui, su questa nuova forma di segregazione (quella del campo di sterminio nazi), questo puro godimento di far scomparire l'altro?». Su quali altre forme di segregazione il nazismo e i campi di concentramento hanno anticipato, affinché Lacan conferisca loro lo statuto di precursori? La teoria lacaniana delle nuove forme di segregazione si inserisce proprio in questo punto: innanzitutto, lo psicoanalista francese pone un legame necessario, legame di correlazione, tra l'avvento del campo di concentramento e l'universalizzazione del soggetto che procede dalla scienza.

Lacan precisa che questa universalizzazione introduce quello che si può definire come un rimaneggiamento dei gruppi sociali. Rimaneggiamento che nasce dalla distruzione di un antico ordine sociale che Lacan nomina l'"impero", e in cui viene a sostituirsi qualche altra cosa che egli definisce 'imperialismi'. La questione propria degli imperialismi è la seguente: «come fare in modo che le masse umane, votate al medesimo spazio, non solo geografico, ma all'occasione anche familiar, all'occasione vivano separate». Nella *Proposition*, Lacan precisa che ciò che egli definisce imperialismi, vale a dire «il nostro avvenire di mercato comune», che aggiunge lui, troverà il suo contro-bilanciamento in una estensione sempre più marcata dei processi di segregazione. Quello che è in gioco, sono gli effetti delle pretese universalizzanti della scienza, pretese alleate del discorso del capitalismo. Per conoscere questi effetti, possiamo fare riferimento a quanto proposto da J.-A. Miller nell'orientamento lacaniano, allorché, già da qualche anno, ci parla di un «Altro che non esiste». Questa formula, che ha di mira l'inconsistenza logica dell'Altro, è la formula di ciò che la nostra modernità ha sviluppato e rivelato in modo esplicito. Si tratta della formula della disparizione di un Altro unificato, consistente ed unificante, quello che Lacan chiama la distruzione di un antico ordine sociale. Questa distruzione è considerata correlativa alla fine della singolarità, di un Uno in grado di fare eccezione: la struttura freudiana della folla in cui il *leader* si trova in posizione d'eccezione, fondando in tal modo tutto il gruppo, si trova a mal partito.

Da ciò, un problema concernente l'identificazione, nella situazione in cui, da un lato l'Altro non esiste, dall'altro la natura del semblante è deprivata di ogni funzione ideale. J.-A. Miller ha proposto il matema  $I < (a)$  come formula della crisi contemporanea dell'identificazione. È il più di godere, questo godimento sottratto al corpo attraverso la castrazione, questo resto della castrazione di godimento, che prende il sopravvento. A differenza della morale vittoriana della castrazione, prevalente all'epoca di Freud, la nostra epoca è segnata, al contrario, da un imperativo di godimento sulla modalità infinitizzata che caratterizza Achille che insegue la sua tartaruga. In *Televisione*, Lacan evoca la «precarietà del nostro modo (di godimento), che ormai non si situa che del più di gioire, che non si può enunciare altrimenti». Qualche rigo sopra, Lacan precisa come «nel disporsi del nostro godimento, non c'è che l'altro che lo situa, ma nella misura in cui ne siamo separati, di-

stanti». In questa nota, mi sembra che egli non evochi l'Altro, in quanto luogo del significante o della verità, quanto, piuttosto, l'Altro esaminato dal punto di vista del godimento: l'Altro ridotto a partner dell'oggetto più di godere e l'Altro godimento, Altro a se stesso. Il punto importante è che, in entrambi questi casi, noi ne siamo separati. Lacan, in questo senso, ci parla di un'«universalizzazione del soggetto dipendente dalla scienza», cui non è estranea la questione dei diritti umani. Nella prospettiva qui proposta, per comprendere gli effetti della scienza, non si può separarli dal discorso del capitalista. Si ritorna così, in effetti, a ciò che Lacan ha definito ne *La troisième* come «sintomo sociale»: «ogni individuo è realmente un proletario, vale a dire che non ha nessun discorso da fare col legame sociale, altrimenti detto sembante». Il proletario, è il soggetto della scienza che è passato in posizione di *maître* (al posto di S1 nel discorso del *maître*) et che è completato dal suo più di godimento mistificato, tutti questi oggetti sempre più effimeri e volatile che sono offerti al suo consumo, di cui, qualche anno fa, si proponeva come paradigma la Coca-Cola, oggetto in grado di alterare ogni sapore, dando assuefazione. Con oggetti di questo tipo, non si crea alcun raccordo col legame sociale, verificandosi qualcosa che non suppone più la messa in gioco del lavoro dell'inconscio, vale a dire la connessione ad un discorso, un'apertura ad un legame sociale. Passare al partenariato suppone, allo stesso modo, la messa in gioco della divisione soggettiva del soggetto: c'è una differenza tra ciò che apre la divisione e ciò che, al contrario, la causa.

L'altra proposizione di Lacan che ci permette di meglio situare quest'universalizzazione del soggetto della scienza è quella dell'"infantizzazione generalizzata", tesi che egli introduce nel suo *Discours de clôture*. La generalizzazione dell'infanzia costituisce l'eco alla confidenza di un religioso, riportata da Malraux nelle sue *Anti-Mémoires*: «Ritengo, in questa fase di declino della mia vita, che non vi siano più grandi personalità». Lacan aggiunge qui: «Ecco che cosa segna l'entrata di tutto il mondo nella via della segregazione». Quest'infanzia generalizzata, è necessario rapportarla alla frase: «L'importante non è tanto che l'oggetto transizionale preservi l'autonomia del bambino, quanto piuttosto che il bambino serva o meno da oggetto transazionale alla madre. E questo interrogativo in sospeso non rivela la sua ragione se non nel medesimo tempo in cui l'oggetto rivela la sua struttura. Vale a dire quella di un condensatore per il godimento, in quanto che, per la regolazione del piacere, c'è la sottrazione al corpo». L'infante generalizzato è quell'oggetto condensatore di godimento, è generalizzato dal fatto dell'inesistenza dell'Altro e del suo correlate: la rovina dell'eccezione – qui il «non ci sono più grandi uomini». Come sottolinea François Leguil, sempre nell'ambito delle giornate di *Mental*, più ci si configura come un bambino, meno si ha a che fare con un padre. Il declino del sapere sul padre ha, in questo senso, come correlato il declino dell'eccezione. Se il discorso della scienza impedisce di pensare quella che è una «grande persona», è perché il suo solo reperi è, nell'ottica di Lacan, l'ambito che potremmo definire «fuori norma». Quanto alla religione, essa trova il suo prolungamento nelle *impasses* dell'idealizzazione: di fronte all'ideale, il soggetto è sempre un bambino per quanto concerne il suo godimento. Da qui, la risposta etica della psicoanalisi proposta da Lacan: «Non è forse per questo che dovremmo rispondere che noi capiamo probabilmente ora perché Freud si è sentito in dovere reintrodurre la nostra misura etica, attraverso il godimento?».

##### 5. La mondializzazione come paranoia generalizzata. Conclusioni

Il sociologo polacco Zygmunt Bauman in un piccolo saggio, dal titolo, *Dentro la globalizzazione. La conseguenza sulle persone*, sviluppa in modo interessante gli effetti contemporanei dell'inesistenza dell'Altro.

Lo sforzo di Bauman consta nel dimostrare come l'extraterritorialità e la dematerializzazione del potere finanziario dei mercati tramite l'annullamento delle distanze spazio-temporali,

sia inseparabile da una limitazione ancora più marcata del territorio: siamo pienamente nell'ambito di quelle che Leopardi definisce «società strette», società che hanno posto l'universale al posto del capo, e che, avendo generalizzato questo principio al massimo, devono far valere la segregazione al loro interno. Le conseguenze di questo discorso sono da un lato il narcisismo come forma estrema di amore di un «soggetto senza inconscio», non regnato dalla divisione soggettiva, quelle di una nuova frammentazione dello spazio urbano, la diminuzione e la sparizione dello spazio pubblico, la disaggregazione della comunità urbana, la separazione e la segregazione e soprattutto, l'extra-territorialità della nuova *élite*, e, al tempo stesso, la territorializzazione forzata del resto della popolazione – il cui modello potrà ben essere la prigione. Lunghi dal formare dei luoghi di vita comunitaria, le popolazioni locali si riuniscono di fronte a dei gruppi, senza unità e senza legame.

Bauman parte dal modello benthamiano del *Panopticon* di cui Foucault aveva costruito la metafora della trasformazione moderna del riposizionamento e della ridistribuzione dei poteri, con la una duplice funzione: disciplinare, ordinativa da un lato, dall'altro volta a costantemente palpabile la sanzione. Bauman evidenzia come questo modello non sia più in grado di rendere conto della natura delle trasformazioni attuali. Le banche elettroniche di dati sarebbero piuttosto la versione elettronica nel *cyberespace*, mentre la funzione del *Panopticon* consiste nell'assicurarsi che nessuno possa legittimamente abbandonare lo spazio sorvegliato, lo scopo principale delle banche dati è di assicurare che nessun intruso possa penetrarvi: la banca dei dati è uno strumento di selezione, di separazione e di esclusione. Essa funziona come un setaccio che conserva i «mondializzati», eliminando i «locali». Per Bauman, il concetto di mondializzazione rinvia al carattere indeterminato, anarchico e autonomo degli affari mondiali, all'assenza di centro, di controllo, di consiglio d'amministrazione, di ufficio di controllo. In fondo, questa nozione si oppone radicalmente a quella di universalità, che essa rimpiazza. Questo concetto rinvia soprattutto alla nozione di effetti globali. Allo stesso modo in cui c'è un legame intimo tra la «mondializzazione» di tutti gli aspetti dell'economia e il ritorno dell'affermazione del «principio territoriale», non c'è alcuna contraddizione tra la nuova extraterritorialità del capitale e la proliferazione recente di Stati sovrani deboli e impotenti, che testimonia della frammentazione politica. Bauman descrive in modo divertente la «società dei consumatori», che si è ormai sostituita alla «società dei produttori»: il criterio della nuova stratificazione che lui propone è quello del grado di mobilità, tra la mobilità locale e l'immobilità locale forzata. I due consumatori paradigmatici sarebbero, allora, il turista e il vagabondo, ma la vita del turista è tanto più sopportabile, in quanto confortata dall'ossessione dell'esistenza del vagabondo. L'aumento della preoccupazione securitaria è correlata, per Bauman, alla diminuzione della sovranità dello Stato, il cui ruolo, nel mondo della finanza mondiale, si limita pressappoco a quello di un gigante commissariato di polizia. Da questo punto di vista, l'ideale securitario è quello dell'isolamento totale di cui certe prigioni americane come *Pelican Bay* in California possono fornire il modello (8 prigionieri per 1000 abitanti): si tratta di una prigione interamente automatizzata, concepita per quei detenuti che non abbiano in pratica nessun contatto con i guardiani o con altri prigionieri. Questa prigione non è quindi concepita come una fabbrica in cui si apprende il lavoro disciplinato: è concepita per essere una fabbrica dell'esclusione. Queste prigioni sono, per Bauman, un laboratorio della società mondializzata, in cui si testano ed esplorano quelli che sono i limiti delle tecniche di confinamento spaziale dei cascami e degli scarti della mondializzazione.

Ora, a partire dall'affermazione generalizzata dello stato d'eccezione e dell'istituzione del nemico come nemico politico, si danno generalmente due risposte che solo in apparenza sono in opposizione: una risposta in termini di realismo giuridico e politico (è giusto forzare i limiti dello stato di diritto), ed una risposta in termini universalistici (bisogna implementare politiche

di rispetto e affermazione politica dei diritti umani, contro la forzata costituzione dell'altro come nemico, costituzione cui non è estranea una componente biopolitica, che fa riferimento alla "nuda vita").

Associare il realismo giuridico ad una dimensione "fattuale comportamentale", ad un approccio al diritto in cui le norme "sono un aspetto tra gli altri", e la cui conoscenza e gestione richiedono "approcci pragmatici anziché operazioni astratte e concettuali" può sedurre, in nome di una critica delle pretese universalistiche della nostra cultura giuridica, ad una considerazione empirico-fattuale del fenomeno normativo, sganciata da ogni riferimento valoriale, può costituire un viatico, una strada 'maestra' per la negazione di quel valore di universalità dei diritti umani, di cui si ha buon gioco a mostrare l'ideologicità, in nome della difesa di un principio supremo: la sicurezza. Al contrario, si invocano i diritti umani ed una loro maggiore implementazione per difendere quell'*homo sacer*, prodotto di meccanismi di esclusione, in cui la nuda vita non giunge a soggettivarsi: è la differenza che fa Agamben tra *zoé* e *bios*.

In entrambi i casi, saremmo di fronte ad una critica realista, tesa a demistificare la costruzione universalistica dei diritti umani, mostrando quanto essi siano da interpretare, storicisticamente, come il prodotto di 'una' cultura giuridica, che finirebbe per costituirsi come cultura giuridica 'una', una per tutti. Ciò autorizzerebbe non solo un atteggiamento di demistificazione critica, quanto una applicazione 'sgheмба' della protezione giuridica a carico di soggetti ritenuti potenzialmente pericolosi dell'ordine politico. Le ragioni dei diritti del cittadino, e quindi le ragioni dell'appartenenza politica sarebbero allora suvalenti di fronte alle ragioni dell'uomo e dei suoi diritti. Il 'nemico' politico perde il suo *status* di soggetto di diritto, rischia di essere considerato ancor meno di un apolide, in nome di una concezione partigiana della politica, nel cui ambito la difesa della sicurezza e la contrapposizione ad nemico costituiscono i presupposti di un regresso della razionalità giuridica ad un'età pre-illuministica. Può diventare giusto, in nome dell'esistenza presunta di uno stato d'eccezione, negare diritti fondamentali a determinare soggetti, per lo più qualificati come terroristi, quali il diritto alla libertà personale e all'incolumità fisica, può sembrare legittimo trattenerli, interrogarli, torturarli, violando la prassi ordinaria e le regole dello Stato di diritto, in nome della difesa securitaria degli interessi e dell'incolumità dei cittadini. In fondo, la pretesa universalità dei diritti umani non farebbe altro che celare un interesse di parte, una volontà politica di predominio, per cui sarebbe giusto operare nella direzione di una loro cosciente violazione, quasi in modo da riaffermarne il nocciolo ideologico 'originario'.

Se è vero che: « Le grandi trasformazioni ottocentesche, che portano in primo piano lo spirito 'pratico' della borghesia insieme ad un consistente movimento della cultura – la rivoluzione industriale e scientifica, l'avvento del positivismo giuridico, ecc.-, incidono profondamente su quell'idea del diritto e ne compiono un vero e proprio ribaltamento. Il diritto inizia ad essere inteso come un frutto specifico della volontà umana storicamente mutevole, da usare come strumento pratico per l'intervento sulla realtà, e in particolare sull'insieme di scopi e interessi intrinseci alla relazione sociale. Da logica interna, spirituale e universale esso diviene così una mera modalità nella gestione dei rapporti, di qualità meno 'alta' e legata a profili utilitari: principalmente ad aspetti economici e politici in senso stretto», è altrettanto vero, d'altra parte, che questo stesso universalismo, negato sulla base dei suoi presupposti storicistici, diviene la bandiera per una politica di affermazione globale del capitalismo quale sistema-mondo, in cui la difesa dei diritti umani, dei soggetti deboli, delle donne, diviene il *pivot* di una politica di espansione in cui il valore specifico delle alte culture è negato in nome di quello stesso universalismo astratto a sua volta misconosciuto quando si tratta, per motivi di ordine interno, di far valere le ragioni della *civitas* contro quelle dell'*humanitas*.

Nell'ambito della problematica suesposta, questo lavoro persegue un triplice obiettivo: da un lato, su un piano antropologico e filosofico generale, mostrare come le tematiche della costruzione mostruosa dell'altro come nemico, la difesa ossessiva della cittadinanza e dell'ordine costituito, nonché la dichiarazione a tal fine di uno "stato d'eccezione", la cui normalizzazione lo rende tutt'altro che eccezionale, siano espressione di una tensione identitaria tesa a subordinare le ragioni del diverso a quelle del medesimo, dall'altro, su un piano giuridico-filosofico, che non il decisionismo, quanto il soggettivismo formalistico costituisca il modello teorico-giuridico in grado di rendere ragione di uno "stato d'eccezione" che è da interpretarsi come fenomeno più che come modello esplicativo. In fine, su un piano più generale, quello che si intende evidenziare è che costruzione mostruosa dell'altro e dichiarazione di uno stato d'eccezione che finisce per diventare norma sono due nomi possibili della tendenza ad immunizzarsi dal rischio, categoria in grado di rendere ragione e della tensione ad 'immunizzarsi' nei confronti dell'alterità, e a potenziare il governo della società tramite la dichiarazione di uno "stato d'eccezione", potenzialmente lesivo dello statuto securitario dei soggetti appartenenti all'ordinamento giuridico.

Due le tendenze della scienza giuridica le cui linee sono state sviluppate anche nel presente convegno: si oppongono realismo e universalismo. Da un lato, una maggiore richiesta di diritti, tesa ad arginare quel processo di naturalizzazione in atto naturalizzazione per cui tra la vita segnata dalla cittadinanza e la pura vita, ci sarebbe un abisso, dall'altro, la richiesta di superare, in nome della critica all'universalismo, i limiti e le idealità dello Stato di diritto.

In realtà, nell'epoca post-istorica, propria di quella "fine della storia" già preconizzata da Hegel, la politica in quanto tale viene sostituita da un insieme di pratiche legate all'amministrazione sociale specializzata, il cui oggetto prevalente è la regolazione di tensioni culturali, prevalentemente di tipo religioso, o naturali, prevalentemente di tipo etnico, legate a quella dimensione che spesso viene associata alla "pura vita". Quello che si vuole dimostrare è che tanto l'implementazione di politiche tanto securitarie, quanto di amministrazione-organizzazione del vivente, più che essere legate ad un immaginario pre-politico, legato a quella dimensione che, tra Agamben e Foucault, si definisce di "pura vita", non riguardano una sfera esterna, anteriore alle modalità di declinazione dell'Altro simbolico nella nostra società, essendo, al contrario, una conseguenza del modo in cui esso si declina nella nostra società. Politica securitaria e normativizzazione del vivente sono i modi con cui il diritto risponde alla paranoicizzazione generalizzata della nostra società, e la funzione della critica è di coglierne il significato come un effetto interno della declinazione sociale dei dispositivi significanti.

La natura, in questo senso, è un effetto della cultura, e la dimensione della pura vita, colta criticamente, è da considerarsi un effetto del dislocarsi sociale dell'altro, più che una dimensione ad esso sterna, ove non una causa. Il mettere in rapporto lo slittamento della dialettica amico-nemico dal gruppo sociale di riferimento all'individuo consente di situare la paranoia politica in rapporto al regime dei saperi di una determinata società, e quindi di situarlo in rapporto a quello che nella psicoanalisi e nella letteratura esistenzialistica, si definisce Altro, evidenziando l'ambiguità dell'individualismo contemporaneo, che, contraddittoriamente, persegue contemporaneamente nelle strategie di alienazione nell'Altro e di separazione dall'Altro. Se dunque il tentativo dell'individuo contemporaneo di "farsi un nome da sé", di costituirsi a prescindere dall'Altro, di immunizzarsi dal legame, non si costituisce se non all'interno di un movimento di alienazione nell'Altro (cioè contro il prossimo), nonostante la dichiarazione di intenti, allo stesso modo, non si dà categoria di vivente al di fuori di questo dispositivo. La "nuda vita", quale indifferenziato pre-simbolico a partire dal quale il potere sovrano si eserciterebbe nel definire le modalità di inclusione-esclusione dal sociale, e che richiederebbe un'imple-

mentazione sempre maggiore dei diritti umani per garantire l'inclusione, in realtà, si rivela un dispositivo auto contraddittorio, perché la bestializzazione dell'umano e la sempre maggiore segregazione prodotta nel nostro contesto sociale non sono altro che il prodotto di quei dispositivi di universalizzazione solo a partire dai quali si può intendere la paranoia. Invocare tanto la fuoriuscita dall'universalismo quanto la sua difesa è ingenuo, dal momento che essi coabitano, e ciò che fa nodo tra i due è proprio la paranoia. Rivendicare il diritto generalizzato alla sicurezza come centro della politica significa dare corpo a quel significante (il rischio), che è per eccellenza il rimosso di ogni buon paranoico che, nell'elevare a verità la semplice certezza di sé elide il rischio implicito in quest'operazione, e, dall'altro, dare spazio a quella tendenza all'universalizzazione che, prodotta da un soggetto non universale, produce un resto interno, che si può definire come sempre maggiore implementazione di politiche di segregazione nella società. Paranoia politica più che dialettica amico-nemico, universalismo fittizio produttivo di politiche segregazionistiche, tentativo di immunizzarsi dal rischio in nome di un diritto alla sicurezza, bestializzazione dell'umano, tale da rendere impossibile politiche di riconoscimento reciproco, sono fenomeni strettamente collegati, dipendenti da quello che lo psicoanalista francese definisce come *Discorso del capitalista*, di cui la psicoanalisi ci dà le coordinate, e che finisce per coincidere con quella che, per gli psicoanalisti, è la paranoia, quale impossibilità da parte del soggetto di trattare della divisione soggettiva che abita il soggetto, il cui sintomo è la negazione di quella divisione soggettiva che spaia certezza soggettiva e verità oggettiva, e che richiede, per funzionare, l'elevazione a dovere dell'eliminazione del rischio in tutte le sue forme, sia prassiche che intellettuali, per cui il rimosso, più che nel reale, come per il nevrotico (isterica o ossessivo), torna direttamente nella realtà (i rifiuti, segno ineludibile dell'incapacità di trattare simbolicamente il resto).

Se il "discorso del capitalista" si caratterizza, per Lacan, per l'oblio dei significanti  $S_1$ , oblio in virtù del quale il mondo appare come un meccanismo perfettamente funzionante, senza che si reperiscano i luoghi della decisione, quali le conseguenze nella configurazione del legame sociale contemporaneo? Ora, il "discorso del capitalista", forma generalizzata di paranoia, impone da un lato l'implementazione di politiche securitarie, dall'altro, una naturalizzazione che non è un prodotto 'esterno' alla società del rischio, quanto una sua variabile endogena. Il significante  $S_1$ , infatti, è quel significante fuori-serie che, annodando originariamente segno linguistico e godimento, si rivela in grado di umanizzarne i contenuti: la sua crisi determina una bestializzazione complessiva dell'uomo, che è quella cui assistiamo, né più, né meno, e che riguarda tutta la struttura sociale, senza alcuna distinzione tra una dimensione pre-linguistica ed una di iscrizione nel simbolico. È parte integrante del discorso del capitalista che vi sia una progressiva 'naturalizzazione' del discorso sociale, cosa che spiega perché, al livello complessivo, i conflitti con l'esterno, ossia, rispetto a quanto sostenuto in precedenza, con quell'altro che tiene in piedi il discorso capitalistico dia di natura etnico-religiosa.

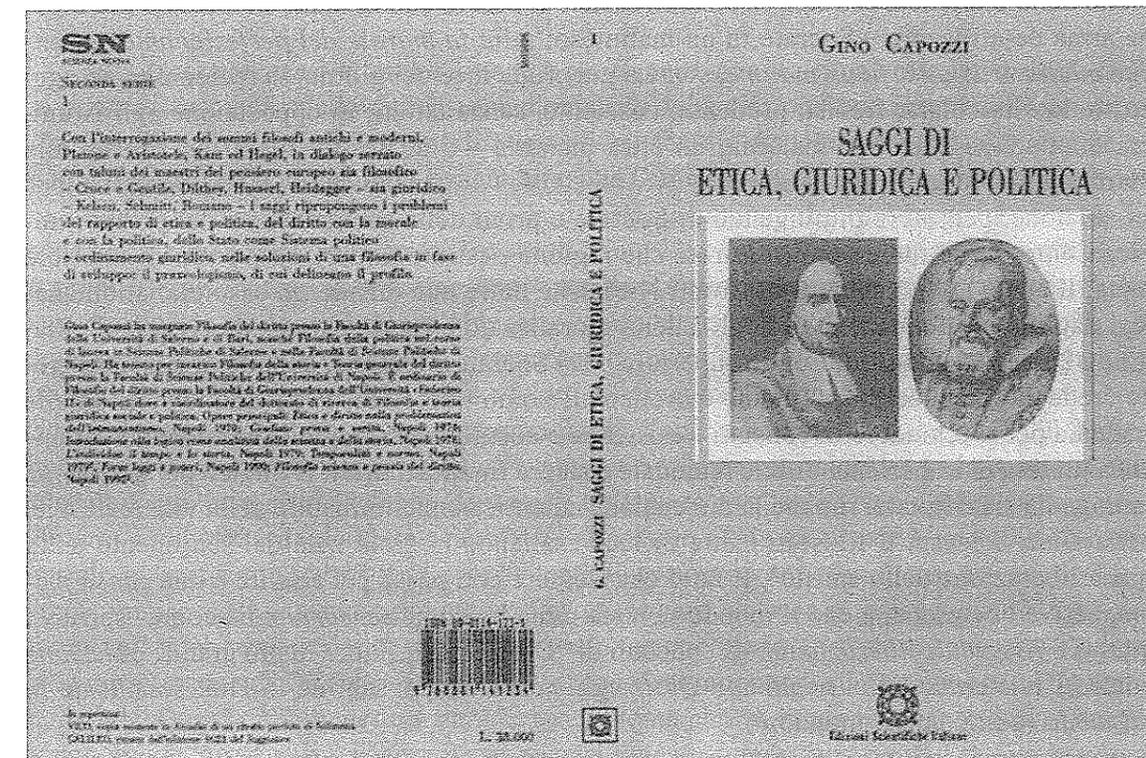
Quale la risposta della psicoanalisi? Nelle ultime pagine del *Seminario XI*, Lacan definisce il desiderio dell'analisi alla stregua del desiderio di ottenere quella che lui stesso definisce "differenza assoluta", differenza assoluta quale paradosso solo apparente, designante una differenza separata di tutto il sistema, differenza assoluta che è possibile situare a partire dalla teoria del sintomo, propria dell'ultima fase del pensiero di Jacques Lacan.

Lo psicoanalista, in definitiva, avrebbe il compito di contrarre il reale del sintomo sociale che si è evidenziato essere la referenza ultima del problema della segregazione: si tratta, da parte di quella che si definisce, in consonanza con un certo surrealismo, si pensi all'importanza dell'opera di Dalí per Lacan, di opporre la psicoanalisi quale "paranoia critica" alla paranoia come sintomo dell'impossibilità del soggetto di accogliere la divisione soggettiva. Si tratta, per la psicoanalisi, di mappare quel sintomo, quello stile di rimozione che abbiamo visto essere al

centro del problema della segregazione, di creare le condizioni della parola, condizioni inclusive dell'esistenza della psicoanalisi quale "soggetto supposto sapere"; sono le condizioni possibili della rettificazione del soggetto rispetto al suo godimento.

Allora, il desiderio dell'analista che è chiamato maneggiare il *transfert* nella direzione della cattura degli scarti degli effetti del discorso del capitalista. Il reale di cui tratta la psicoanalisi non è il reale dell'infante generalizzato o del proletario. Il reale dal sintomo, per la psicoanalisi, non è universale, è da scrivere caso per caso, nell'annodamento tra godimento e parola, tra la lettera del significante Uno e l'oggetto *a* - il nodo elaborabile del godimento, restituito al suo posto di causa. Solo questa scrittura dei pezzi di reale non standardizzabili può permettere ad un parlere ciò che si è definito, sulla scorta della sua definizione batailliana, la parte maledetta rigettata, come la sua più propria. Compito dell'analisi sarebbe, al contrario ricondurre il nucleo indefettibile di godimento che giace al cuore di ogni essere a quella che possiamo definire la responsabilità individuale del soggetto. È in questi termini che il soggetto analizzante deve poter dire, con Nietzsche, «così volli che fosse», senza che senso di colpa o il desiderio di non saperne lo ad-domesticchino. Il lavoro psicoanalitico è una delle alternative radicali del lavoro paranoico.

Al tempo stesso, ciò di cui vi è bisogno è di una teoria giuridica realistica che sia critica, ossia che tenendo presente la dimensione che caratterizza il legame sociale in quanto efficace sia in grado di smascherare i meccanismi di rimozione interni alla società, riequilibrando il rapporto tra universale e particolare, senza una mediazione dialettica di stampo hegeliano, e senza, ancor di più, sbilanciarsi lì sul versante del particolare, qui dell'universale, costituendo un'alternativa al lavoro paranoico, nel senso di riuscire a tenere l'elemento materiale, non astrattamente inteso, all'interno di una struttura significante, struttura, che assume a questo unto una dimensione intermedia tra essere e dover-essere, tra *Sein* e *Sollen*, senza per questo diventare normativa, nel senso imperativistico del termine.



## NIETZSCHE: L'AL DI LÀ DEL DIRITTO

di Laura Zavatta

## 1. La grande liberazione.

Prima di affrontare la tematica nietzscheana dell'al di là del diritto e della pena è opportuno esaminare, sia pur brevemente, uno dei più destabilizzanti annunci fatti dal filosofo di Röcken all'umanità: *Dio è morto*. Muovendo una critica all'*homo communis*, l'individuo dei tempi moderni che ha smarrito il suo istinto vitale di potenza e di affermazione, Nietzsche denuncia la decadenza della civiltà occidentale procedendo risolutamente a sconfessare, una dopo l'altra, le illusioni che fino a quel momento l'hanno sorretta con presunzione di verità<sup>1</sup>. Il filosofo tedesco si scaglia innanzitutto contro i tentativi di superare la drammaticità della vita a partire dalla vittoria della scienza socratica sulla musicalità dionisiaca dell'arte greca. L'antico problema morale si presenta, infatti, per la prima volta in Occidente, nella persona di Socrate, il quale, già molto prima del cristianesimo, produce una profonda divisione negli spiriti separando la ragione dall'istinto. Socrate, col gusto tipico di un *dialettico superiore*, si pone dalla parte della ragione. E, in verità, passa tutta la vita a interrogare e ridere dell'inefficienza *goffa* dei suoi nobili Ateniesi, che essendo uomini d'istinto, come tutti gli uomini nobili, non sono capaci di dare sufficiente ragione del loro agire. Ma in ultimo, in silenzio e segretamente, Socrate ride anche di se stesso. Trova proprio in sé, mai pago di quesiti di fronte alla sua coscienza più sottile, la stessa incapacità e inefficienza. La doppiezza di quel *grande e misterioso ironista* lo induce ad accettare una sorta di autoinganno, non prima di aver sviscerato e inteso tutta l'irrazionalità intrinseca nel giudizio morale<sup>2</sup>. Da Socrate in poi, il gusto greco si ribalta nella direzione della dialettica, estrema risorsa, in realtà, di coloro che in mano non hanno più alcuna arma da utilizzare. «Socrate fu un malinteso; *tutta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, fu un malinteso...* La più cruda luce del giorno, la razionalità ad ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in opposizione agli istinti, era essa stessa solo una malattia, un'altra malattia - e in nessun modo un ritorno alla "virtù", alla "salute", alla felicità»<sup>3</sup>.

Platone, pensatore più ingenuo di Socrate e privo della smalziatezza del plebeo, impiega tutte le sue forze per dimostrare che ragione e istinto di per sé cospirano a una sola meta: il bene, Dio<sup>4</sup>. Nei suoi confronti Nietzsche nutre una diffidenza assoluta: allontanatosi dagli istinti fondamentali degli Elleni, moralizzato e "anticipatamente cristiano", Platone è l'artefice di un "imbroglio superiore". Da Socrate e Platone, dunque, il pensiero greco crede di poter sostituire l'uomo teoretico all'uomo tragico distruggendo lo spirito della tragedia per racchiudere in concetti l'esistenza e occultarne la tragicità attraverso l'ottimistica pretesa di imporle un ordine razionale e sicure finalità morali. Il tragico però, sebbene la tragedia sia rifiutata, rimane la dimensione autentica e ineliminabile della vita reale che, nella *Gaia Scienza*, il filosofo mette in luce esaltando la gioia nata dal sentimento della piena liberazione dello spirito<sup>5</sup>. Il fatto che l'essere non possa più risalire a una *causa prima*, scrive Nietzsche, e che il mondo non sia unità né come *sensorium* né come "spirito", *questa è la grande liberazione*. «Il concetto di "Dio" è stato finora la più grande obiezione contro l'esistenza... Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità in Dio: solamente in tal modo redimiamo il mondo»<sup>6</sup>.

## 1.1. La religione redentrice: il nichilismo.

L'allegoria nietzscheana dimostra come la piena liberazione dello spirito richieda la perdita delle certezze ultime e l'insorgere di una consapevolezza dolorosa che fa sprofondare l'animo dei deboli in un pericoloso sentimento nichilista. Nessuno, scrive Elisabeth Förster, sorella di Nietzsche, «si lamentò con parole più appassionate dell'aver perduto la fede nel Dio cristiano»<sup>7</sup>. Ma subito egli accennò a quella che era la sua "più alta speranza", il "guadagno che potesse derivare all'umanità da questa gravissima perdita". C'è un lago, dice il filosofo, a cui un giorno si innalzò un argine per impedirgli di scorrere nel punto dove fino allora si scaricava: «da allora il livello di questo lago si eleva continuamente. Forse precisamente una simile rinuncia ci fornirà la forza con la quale la rinuncia stessa può venir sopportata; forse da allora l'uomo salirà sempre più in alto, se non *defluirà* più in un Dio»<sup>8</sup>. L'umanità, infatti, non può continuare ad asserragliarsi dietro le credenze del passato, percepite ormai, da tutte le coscienze argute, come qualcosa di *indecoroso* e *disonesto*. Leggere la storia alla luce di una presunta ragione divina deve essere ormai considerata una forma di interpretazione del mondo che, qualunque trasformazione realizzi, è solo *bugiarderia*, *debolezza*, *viltà*, illusione<sup>9</sup>. Per il filosofo tedesco il nichilismo diviene l'unica religione possibile, una sorta di religione redentrice, una liberazione del mondo dalla convinzione opprimente e demolitrice di un Dio persona che giudica, dall'alto, gli uomini<sup>10</sup>. Nietzsche, secondo Jaspers, giunge alle conseguenze del suo pensiero ateo in modo spietato: il cristianesimo e ogni forma di credenza in Dio devono venire smascherati<sup>11</sup>. Così, dopo aver tratto una deduzione dopo l'altra, la verità cristiana deve infine giungere ad una *drastica conclusione*, la conclusione *contro se stessa*<sup>12</sup>. Questo avvenimento non può che segnare il crollo della morale, grande spettacolo in cento atti che sarà riservato all'Europa nei prossimi secoli, pauroso, problematico, ma forse anche ricco di molte speranze<sup>13</sup>.

## 1.2. Le grida dell'uomo folle.

Nella *Gaia scienza* Nietzsche giunge a proclamare per la prima volta la *morte di Dio*. La presa di coscienza della dimensione dionisiaca della vita provoca smarrimento e angoscia, e il filosofo descrive con grande suggestione l'uomo disperato che cerca di annunciare alla folla del mercato, stupita e incredula, che Dio è morto. Si può bene immaginare come l'annuncio della *morte di Dio*, con la drammatizzazione del messaggio attraverso le grida dell'uomo folle, provochi, all'epoca di Nietzsche, e ancora in quella nostra, un effetto sconcertante. "Cercò Dio! Cercò Dio!", strilla il folle sulle prime, e poi lamenta: "Che ne è di Dio? Io ve lo dirò. Noi l'abbiamo ucciso, io e voi!". "L'hai forse perduto?", gli chiede allora qualcuno; e altri: "S'è smarrito come un fanciullo? Si è nascosto in qualche luogo?". L'uomo pazzo corre in mezzo a loro e fulminandoli con lo sguardo esclama: «Noi siamo i suoi assassini! Ma come potemmo farlo? Come potemmo bere il mare? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che facemmo sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa, ora? Dove andiamo noi, lontani da ogni sole? Non continuiamo a precipitare: e indietro e dai lati e in avanti? C'è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un infinito nulla? Non ci culla forse lo spazio vuoto? Non fa sempre più freddo? Non è sempre notte, e sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno? Non sentiamo nulla del rumore dei becchini che stanno seppellendo Dio? Non sentiamo l'odore della putrefazione di Dio? Eppure gli Dei stanno decomponendosi! Dio è morto! Dio resta morto!»<sup>14</sup>. Quindi il folle getta a terra la sua lanterna che va in pezzi spegnendosi. «Vengo troppo presto, disse, non è ancora il mio tempo. Questo evento mostruoso è tuttora in corso

## Indice del Fascicolo

## Editoriali

<i>Italia, Repubblica semipresidenziale?</i>	pg.	1
<i>L'utopia dell'UE e la crisi dell'Euro</i>	»	2
<i>Profilo di Filosofi europei e la crisi dell'Eurozona</i>	»	3

## Saggi

<b>Gino Capozzi</b> <i>I. Nuovo nome del significato, da praxis a fare</i>	»	4
<i>II. La condizione dell'unità o della distinzione di fare e pensare</i>	»	8
<b>Vincenzo Rapone</b> <i>Del diritto alla sicurezza come forma di paranoia politica</i>	»	14
<b>Laura Zavatta</b> <i>Nietzsche: l'al di là del diritto</i>	»	32

## Argomenti

<b>Alberto Paolo di Flumeri</b> <i>Le vicende del Codice Rocco come occasione di riflessione sul sistema penale attuale in Italia</i>	»	55
---	---	----

## Rassegna stampa a cura di Vincenzo d'Errico

» 66

## Opinioni

<b>Cinzio P. Zoga</b> <i>Morale e Religione</i>	»	71
---	---	----

## Libri &amp; Riviste

<b>Michel Foucault</b> , <i>La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984</i> , a cura di Salvo Vaccaro, con una postfazione di Michel Senellart, Palermo, duepunti edizioni, 2009, pp. 268.	
<b>Antropologie du point de vue pragmatique de Kant &amp; Michel Foucault</b> , <i>Introduction à l'Antropologie</i> , con <i>Présentation</i> di D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008.	» 73

## Bibliografia

Appunti biobibliografici su Gino Capozzi	»	78
--	---	----

# Filosofia dei Diritti Umani

## Philosophy of Human Rights

- Abbonamento annuo per l'Italia € 55,00
- Abbonamento annuo per l'Estero € 70,00
- Abbonamento sostenitore € 100,00
- Le richieste di abbonamento potranno essere inviate via fax allo 081.7144710 oppure all'indirizzo e-mail: [info@semejasrl.it](mailto:info@semejasrl.it)
- L'abbonamento, in ogni momento venga sottoscritto, dà diritto a ricevere tre numeri dell'anno in corso della Rivista.
- Il pagamento dell'abbonamento potrà essere effettuato alla Semeja Editore tramite bonifico sul c/c 567217/75 - Cariparma - Agenzia 8 - Piazza Amedeo 8, Napoli
- I collaboratori sono pregati di inviare saggi o scritti inediti, o anche relazioni tenute ai convegni che non siano altrimenti pubblicati. Gli estratti saranno forniti solo su richiesta e a pagamento.
- La Rivista si riserva il diritto dell'esclusiva dei titoli pubblicati per il periodo di un anno.

■ **Direzione:** Università di Napoli Federico II, Via Porta di Massa, 32 - 80133 Napoli  
tel. 081.2534201 - fax 081.2534247

■ **Redazione:** "Istituto Europeo dei Diritti dell'Uomo", Via S.M. a Cappella Vecchia 24 - 80121 Napoli  
tel. 081.7144710 - fax 081.2401958

■ **Amministrazione:** Semeja Editore s.r.l. - Via Cappella Vecchia, 24 - 80121 Napoli  
[www.semejasrl.it](http://www.semejasrl.it) - [info@semejasrl.it](mailto:info@semejasrl.it)

■ **Riconoscimento ministeriale di "Elevato valore culturale". Rivista scientifica.**



**Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana**

■ **Direttore responsabile** Gino Capozzi

**Autorizzazione Tribunale di Napoli Reg. 5051**

Istituto Europeo dei Diritti dell'Uomo  
Università degli Studi di Napoli Federico II

88

INDICE