

tessere

NOME DEL PROPRIETARIO

Cronopio

Bruno Moroncini

Lacan politico

Indice

<i>Avvertenza</i>	7
La politica della dissoluzione	9
Quale politica per la psicoanalisi? Il discorso e il sintomo	69
Politiche dell'angoscia	127
La democrazia non è da tutti	183

Questo libro è stato stampato con il contributo del Dipartimento di scienze umane, filosofiche e della formazione (Disuff) dell'Università degli Studi di Salerno

© 2014 Edizioni Cronopio
Via Broggia, 11 – 80135 Napoli
Tel./Fax 0815518778
shop.cronopio.it
e-mail: cronopio@blu.it

ISBN 978-88-98367-07-8

Avvertenza

Eccetto il primo capitolo scritto appositamente per questo libro, tutto il resto è il risultato della rielaborazione e dell'ampliamento di saggi già pubblicati su riviste e in volumi collettanei. Nell'ordine: *Quale politica per la psicoanalisi? Jacques Lacan, le scienze sociali e l'ordine del discorso*, in AA. VV., *Comunicare Lacan. Attualità del pensiero lacaniano per le scienze sociali* (a cura di Mimmo Pesare), Mimesis, Milano 2012. *Lacan, Marx e il sintomo*, in INTERNATIONAL JOURNAL OF ZIZEK STUDIES, Volume Six, Number Four (2012), <http://www.zizekstudies.org>. *Politiche dell'angoscia*, in AA. VV., *Leggere il presente. Che cosa c'è di nuovo?* (a cura di E. de Conciliis e A. Meccariello), Asterios, Trieste 2013. *La democrazia non è da tutti*, in LETTERA, Rivista di clinica e cultura psicoanalitica, Psicoanalisi e legge, n. 2, 2012, et al./ edizioni.

Si ringraziano editori e direttori di rivista per aver gentilmente concesso l'uso di queste pubblicazioni.

La politica della dissoluzione

Un dialogo con Alain Badiou
su Lacan e il ruolo della politica

Il campo della politica corrisponde alla liberazione di possibilità di vita che una situazione determinata blocca, rende impossibili; l'oppressione si definisce sempre per una sterilizzazione delle capacità individuali e collettive. Da questo punto di vista, la cura lacaniana, benché sia totalmente apolitica nel suo esercizio proprio, propone al pensiero una specie di matrice politica. Stabilisco una continuità tra il pensiero di Lacan e un cammino di tipo rivoluzionario, che riapre una disponibilità collettiva infossata nella ripetizione o barrata dalla repressione statale.

Alain Badiou¹

Al pensiero accade fin troppo spesso di trovarsi di fronte a un paradosso senza riuscire a scioglierlo riducendolo a una sequenza di proposizioni coerenti e ordinate; e quindi di essere costretto ad abbandonare il principio aureo della filosofia, quello della chiarezza e distinzione del-

¹ Cfr. A. Badiou, E. Roudinesco, *Jacques Lacan, passé present. Dialogue*, Seuil, Paris 2012, pp. 37-38.

le idee, a favore invece di posture innaturali e torsioni discorsive che, uniche, si rivelano in grado di rispondere alla natura del soggetto di cui si vuole rendere ragione. Un caso simile è quello che si offre con la psicoanalisi che, specie nella sua versione lacaniana, mostra, come è indicato dal passo di Badiou scelto come esergo, un andamento che, dato l'argomento, si potrebbe definire schizofrenico, per cui una pratica clinica – ma anche una teoria e le modalità di trasmissione dell'una e dell'altra – del tutto apolitica se non addirittura impolitica – nel senso manniano delle *Considerazioni di un impolitico*² –, è promotrice in-

² Cfr. T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, tr. it. di M. Marianelli, De Donato, Bari 1967, di cui si veda soprattutto il capitolo *Politica*, pp. 191-325. Nella lezione del primo dicembre del 1965 del seminario inedito *L'objet de la psychanalyse*, Lacan, dopo aver ribadito l'attaccamento mai smentito di Freud all'ideale della scienza difendendolo dagli attacchi che su questo punto aveva ricevuto sia dai contemporanei come Jung che dai posteri come gli ermeneuti, nota che proprio la dedizione alla scienza aveva fatto in modo che nessun marxista avesse messo l'accento sui limiti freudiani causati dalle sue «appartenenze storiche». Che sono nell'ordine: la società della doppia monarchia responsabile dei limiti giudaizzanti che spiegano le sue avversioni spirituali; il capitalismo che condiziona il suo agnosticismo politico; e l'etica borghese che se da un lato spiega la grande dignità con cui Freud conduce la sua vita, dall'altro ha fatto da freno inibitore alla possibilità che la sua opera fosse il luogo in cui potessero concorrere i «soli uomini della verità che ci restano, l'agitatore rivoluzionario, lo scrittore che con il suo stile marca la lingua». A parte la gara a identificare i nomi – l'agitatore = Lenin?, lo scrittore = Rimbaud? – resta il fatto che l'indifferenza in materia di politica, su cui Lacan vorrebbe che qualcuno scrivesse un saggio degno di Lamennais, e cioè la sana diffidenza verso i proclami umanitari e le 'magnifiche sorti e progressive', non esclude affatto, anzi può perfino favorirli, atti e pra-

volontaria di una serie piuttosto consistente di effetti politici sia come integratore e corroborante di una filosofia politica in deficit di ossigeno teorico, sia come – ed è ancora il caso di Badiou – contributo autonomo, non filosofico o antifilosofico, a quella procedura di verità che, insieme all'arte, alla scienza e all'amore, è la politica e che la filosofia può al massimo sostenere affinché duri il più a lungo possibile, eguagliando, posto che sia in grado di riuscirci, la durata dell'eternità.

Per illustrare il rapporto fra la psicoanalisi lacaniana e la dimensione politica si potrebbe ricorrere all'immagine del parallelogramma delle forze utilizzata da Walter Benjamin nel *Frammento teologico-politico* del 1921 in cui, messo l'accento sulla differenza, se non sull'opposizione e l'estraneità, fra lo scopo della *dynamis* storica – la felicità – e quello del regno di Dio – la redenzione –, si può sostenere egualmente la loro compenetrazione attraverso l'argomento secondo il quale «come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta in senso opposto, così anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del regno messianico»³. Allo stesso modo la

tiche di segno inequivocabilmente rivoluzionario. Una conferma sui nomi la si può trovare nel seminario inedito *L'acte psychanalytique* del 1967-1968: nella lezione del 10 gennaio 1968 parlando dell'atto politico – la decisione di Cesare di passare il Rubicone – Lacan cita dapprima gli ordini di Lenin e poi la poesia *À une raison* di Rimbaud. Su questo seminario torneremo più diffusamente in seguito.

³ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, tr. it. di G. Agamben, in Id., *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, p. 512. Credo che la prima tematizzazione del-

forza che spinge l'umanità verso l'emancipazione può essere favorita da quella che imprime la direzione alla cura analitica e che procede in senso opposto⁴.

Tuttavia una simile apertura di credito da parte di Badiou nei confronti di Lacan è più l'eccezione che la regola: in contesti ben più strutturati dal punto di vista teorico e argomentativo la presa di distanza da Lacan sul terreno della politica è chiara ed evidente. Nel seminario del 1994-1995 dedicato all'antifilosofia (tema su cui ritorneremo) di Lacan si possono isolare più luoghi in cui, tirando le somme di una lunga argomentazione, Badiou traccia il profilo di una critica radicale al tenore politico della psicoanalisi

l'incontro fra psicoanalisi lacaniana e filosofia politica debba essere fatto risalire al numero 16/2003 della rivista «Cités» diretta da Yves Charles Zarka in cui si possono leggere contributi di Jacques-Alain Miller, Jean-Pierre Cléro, Paul-Laurent Assoun, Slavoj Žižek, Éric Laurent, Jean Allouch e Alain Juranville; cui seguì subito dopo il numero 9 dell'autunno 2004 della rivista «la célibataire» dedicato al tema *Le pouvoir chez Lacan et Foucault* con interventi, fra gli altri, di François Wahl, Frédéric Gros, Alain Badiou, Michel Senellart, Charles Melman e Jorge Cacho. Dopo di che si è costituito un canone centrato sui nomi di Ernesto Laclau, Slavoj Žižek e Alain Badiou. Cui va aggiunto almeno quello di Davide Tarizzo con il suo *Giochi di potere. Sulla paranoia politica* (Laterza, Bari 2007). Per un giudizio critico sulla posizione teorica di Slavoj Žižek si veda il paragrafo "Il corpo del capo" del terzo capitolo di questo libro. E per una valutazione più positiva il paragrafo dedicato al tema del sintomo nel secondo.

⁴ Anche l'*Angelus Novus* di cui Benjamin parla nelle *Tesi* controbilancia la forza del progresso che, spirando dal Paradiso, lo spinge verso il futuro con quella sprigionata dalle sue ali con la quale si trattiene presso l'ammasso di macerie di cui è fatta la storia, affinché non siano dimenticate e anche ad esse spetti la salvezza.

lacaniana: in uno dei più espliciti, dopo aver accusato Lacan di «gauchisme anarchizzante» o, che è lo stesso, di «anarchismo tirannico», tesi quest'ultima a suo dire classica, facilmente «identificabile nella storia delle politiche e della filosofia politica», ed aver sostenuto che esse erano la conseguenza necessaria della posizione di assoluta solitudine da cui Lacan aveva fondato e dissolto la scuola e l'insegnamento che vi si svolgeva, Badiou conclude che su questo punto

Lacan misconosce da un lato che la filosofia politica reperisce il reale politico come impasse del suo proposito fondatore, dall'altro, e simmetricamente, che il suo proprio gesto politico non si sottrae all'identificazione filosofica della politica, che esso è reperibile dal punto stesso della filosofia (...) La psicoanalisi, in questo senso, resta politicamente muta. Non c'è stata creazione politica lacaniana, non c'è stata istituzione o instaurazione politica lacaniana⁵.

⁵ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, Librairie Arthème Fayard 2013, p. 154. Badiou si riferisce alla lettera con cui il 5 gennaio 1980 Lacan dissolve l'*École Freudienne de Paris* che aveva fondato nel 1964 dopo l'espulsione dall'IPA. In entrambi i casi Lacan rivendica la propria solitudine. Lo fa in modo esplicito nell'atto di fondazione in cui esordisce dicendo: «Fondo – solo come sono sempre stato nella mia relazione con la causa psicoanalitica – l'École française de psychanalyse, di cui per i prossimi quattro anni, dei quali al presente nulla mi vieta di rispondere, assumerò personalmente la direzione» (J. Lacan, *Atto di fondazione*, in Id., *Altri scritti*, ed. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, p. 229); implicitamente in quello di dissoluzione in cui però l'attacco è egualmente significativo: «Parlo senza la minima speranza – di farmi intendere in special modo» e verso la fine viene ribadito che «Non ho bisogno di tanta gente. E c'è gente di cui

Se per Badiou si dà un'istaurazione politica a condizione che essa sia l'effetto di una procedura di verità autonoma, che nulla deve alla filosofia politica, che essa affermi l'eguaglianza generica e si riferisca quindi sempre a un collettivo e che sia l'invenzione di nuovi luoghi singolari posti a distanza dallo stato (comune, soviet), è evidente che da questo punto di vista non vi sia alcuna politica lacaniana vera e propria: non solo la Scuola non ha tenore politico, semmai etico, ma soprattutto essa tende a differenziare e più che un luogo singolare in cui si realizzi l'eguaglianza generica, essa è un luogo generico, privo cioè di differenziazione e gerarchie, in cui però si rende possibile la singolarizzazione dei soggetti.

Due sembrano i rimproveri che Badiou rivolge a Lacan: che pur avendo isolato il registro del reale rispetto al simbolico e all'immaginario non ne abbia visto però il tenore politico e di conseguenza non si sia accorto che proprio il reale politico metteva in scacco il progetto della filosofia politica; e che per effetto di questo misconoscimento proprio quello che sembrava il suo gesto politico potesse, certo involontariamente, essere ricondotto sotto il primato di quella stessa filosofia politica cui Lacan aveva rivolto l'accusa di tradire la politica con la metafisica.

Rispetto a quest'ultimo appunto sembra che Badiou abbia avuto ragione: al primo paradosso concernente la politica lacaniana ne andrebbe infatti aggiunto un secondo. L'uso politico di Lacan è tutto ad appannaggio dei filosofi politici, mentre gli analisti si guardano bene dall'as-

non ho bisogno» (J. Lacan, *Lettera di dissoluzione*, in Id., *Altri scritti*, cit., p. 314).

sumere posizioni politiche esplicite e quando lo fanno ciò non sembra avere più nessun rapporto con il loro lavoro clinico e con la loro posizione etica, non sembra cioè essere la prosecuzione politica dell'atto analitico che è ciò che li identifica rispetto all'ordine sociale. Gli analisti tendono a oscillare fra l'indifferenza nei confronti delle scelte degli stati in cui operano, spinta alle volte fino all'accettazione supina di qualunque politica venga propugnata e adottata (si risvegliano solo quando lo stato si occupa delle forme di accesso alla professione e dei curricula necessari per l'acquisizione del titolo di studio), e la pubblica e indignata critica della cultura dal tono inevitabilmente moralistico⁶.

Restano i filosofi politici che in quanto custodi della verità della politica non esitano a pescare fra i concetti la-

⁶ Un caso esemplare di questo atteggiamento ci sembra l'intervento di Charles Melman, *L'uomo senza gravità*, tr. it. di E. Soriano, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010, in cui la critica verso le degenerazioni del discorso del capitalista finisce per spomparsi con una intensa nostalgia per i bei tempi andati, capace di spingersi addirittura fino ad una esplicita difesa del patriarcato (pp. 110-111). Diverso il caso di Massimo Recalcati che resta fra i migliori esegeti di Lacan anche se, laddove prende posizione sulle vicende più recenti della politica italiana, come ad esempio nell'intervista rilasciata a Christian Raimo (*Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana*, Minimum fax, Roma 2013), rischia di scivolare, a mio parere, anch'egli nell'indignazione moralistica finendo per attribuire alla psicoanalisi – ed è forse l'aspetto più grave e pericoloso – il compito di rabberciare un legame sociale democratico messo a rischio dalle istanze narcisistiche e individualistiche: non è un caso che anche Recalcati manifesti una certa nostalgia del padre, la cui autorità rappresenterebbe l'unico argine alle spinte alla dissoluzione.

caniani quelli che appaiono, estratti a forza dal contesto in cui erano stati elaborati, i più facili da usare per ridare fiato a ipotesi di trasformazione sociale complessiva e a nuove forme dell'egemonia⁷. Se i filosofi politici non si aspet-

⁷ È il caso, ci sembra, di Ernesto Laclau che, data per assodata la crisi del marxismo e della classe operaia come soggetto del processo rivoluzionario in quanto espressione nella sua particolarità dell'interesse universale, tenta attraverso l'accostamento spregiudicato del concetto gramsciano dell'egemonia, di alcuni postulati della decostruzione e di un certo numero di nozioni tratte dal pensiero di Lacan, di elaborare una teoria politica in grado di costruire alleanze fra le varie componenti sociali antagoniste alle forme del potere contemporaneo in assenza di un soggetto forte capace di rappresentarle tutte e in tal modo di unificarle politicamente. Al posto di un'identificazione verticale ormai impossibile, si tratta di legare orizzontalmente fra di loro istanze diverse e alle volte in opposizione facendo ricorso a degli elementi di raccordo che però per la loro flessibilità e la loro indeterminatezza non pregiudichino la differenza e l'autonomia delle singole componenti. È a questo punto che Laclau fa un uso massiccio di una concettualità lacaniana legando il nesso che lega una componente politica antagonista all'altra secondo lo schema della catena metonimica, in cui il passaggio da un significante al successivo si fa per spostamento in modo che ogni elemento funga sì da parte per il tutto – la vela per la nave –, ma di un tutto che non raggiunge mai la rappresentazione piena ed esaustiva o che la raggiunge ma solo per metafora. Purtroppo ciò che in Lacan è la descrizione del funzionamento dell'inconscio, in cui simultaneamente si dà da un lato la deriva metonimica del desiderio e dall'altro la sua resa alla significazione attraverso la condensazione metaforica, si traduce in Laclau nella tesi decostruzionista di un posto vuoto o di un'assenza di significato situati al centro della struttura. Lo dimostra l'uso intercambiabile di nozioni come quelle di significante vuoto, significante *Maître* e di *point de capiton* tutte impiegate ad indicare la mancanza di un significato universale cui ricondurre le singole lotte e le singole forze sociali (cfr. E. Laclau, C. Mouffle, *Egemonia e strategia socialista. Verso*

tano niente dalla politica in quanto tale, visto che senza la filosofia essa non può che degenerare in polizia e amministrazione, essi, secondo Badiou, andranno a nozze con un discorso come quello di Lacan per il quale il nome politi-

una politica democratica radicale, tr. it. di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Il melangolo, Genova 2001, p. 26). In realtà il significante *Maître*, termine introdotto da Lacan solo nel seminario sul rovescio della psicoanalisi, non è altro che la versione aggiornata alla tematica dei quattro discorsi (sui quali si veda il secondo capitolo) del concetto generale del significante come del rappresentante del soggetto presso il resto dell'ordine del significante; dal canto suo il *point de capiton*, lemma della tecnica dell'imbastitura dei materassi, indica appunto una forma di nodo, ossia il punto in cui la catena metonimica viene annodata su se stessa, si ferma e torna indietro, in modo da permettere la metaforizzazione. In quanto all'espressione "significante vuoto" essa è l'indice della confusione che Laclau fa sempre fra l'assenza di un referente concettuale o empirico cui ancorare il segno e il fatto che secondo il dettato della linguistica strutturale saussuriana, da cui Lacan non si discosta nonostante tutte le modifiche che può avervi apportato, la significazione è l'effetto del rapporto differenziale dei significanti. Né le cose vanno meglio con il concetto di reale; intanto come per Badiou anche per Laclau reale indica sostanzialmente quelle situazioni sociali antagoniste che resistono alla forza inglobante del simbolico. Ma a differenza di Badiou, e in assonanza con Žižek, fa del reale «un nome per il fallimento del simbolico», cfr. *Il ruolo dell'universale nella costituzione delle logiche politiche*, tr. it. di D. Ferrante in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (a cura di L. Bazzicalupo), Laterza, Bari 2010, p. 70. Il reale non è quindi ciò che eccede per struttura il potere di significazione del simbolico, ma la spia dello scacco di quest'ultimo nel dare rappresentazione a tutte le istanze della società smussandone o eliminando del tutto le spinte antagonistiche e rivoluzionarie. Seguendo Žižek sembra che anche per Laclau il potere del simbolico sia sempre osceno, poggi cioè su un godimento reale che dovrebbe restare nascosto, ma che alla fine rompe gli ar-

ca sta a indicare soltanto la necessità per degli individui di fare gruppo, di ‘incollarsi’ gli uni agli altri, per perseguire un certo risultato con il rischio di cedere al mito dell’organizzazione e della burocrazia, e mai, come invece è per

gini e si mostra per quel che è, un pezzo di reale del tutto privo di significazione. Da qui la confusione di Laclau fra il reale, come registro che sussiste accanto al simbolico e l’immaginario secondo varie modalità di annodamento, e il dispositivo della forclusione (*Verwerfung*, *forclusion*, ossia rigetto) che Lacan usa esclusivamente per l’eziologia delle psicosi, e per il quale solamente vale il principio secondo il quale ciò che è rigettato dal simbolico torna nel reale. Non è vero, come sostiene Laclau citando Bruce Fink (*ibidem*), che in Lacan non vi siano due reali, uno presimbolico e l’altro postsimbolico, ma che esista un unico reale come effetto dello scacco del simbolico. Se è ovvio che il registro sia sempre lo stesso, tuttavia una cosa è il reale che di per sé si sottrae al simbolico, come ad esempio la morte o il godimento, un’altra ciò che si mostra nel reale come prodotto dell’allucinazione e del delirio psicotico. Se l’intento di Laclau come di Žižek è in realtà quello di sostenere che l’esclusione sociale non sia altro che l’effetto di una forclusione dal simbolico, e che quindi le forze antagoniste ricevono la loro legittimazione dal fatto di essere state estromesse o con la violenza giuridica (*forclusion* è termine giuridico e indica la disattivazione di un dispositivo o di una norma) o con quella direttamente materiale dal riconoscimento simbolico, ciò è smentito dal fatto che per Freud e per Lacan, oltre che per Marx, i rapporti sociali si organizzano secondo il dispositivo della rimozione e che di conseguenza, mentre tutti gli attori sociali sono di fatto iscritti nel simbolico, per alcuni – le classi subalterne – l’unica via per giungere alla visibilità sia quella del sintomo nevrotico (tale è ad esempio la posizione di Rancière). L’aspetto paradossale del discorso di Laclau e della impressionante mobilitazione concettuale cui ricorre è che alla fine l’intento che lo guida si iscrive del tutto nel più tradizionale dispositivo della filosofia politica, ossia trovare un criterio di inclusività all’interno dei confini dello stato delle istanze sociali più diverse attraverso la costruzione di un concetto che sia in gra-

Badiou, lo stare insieme, il divenire un collettivo, per rispondere alla necessità di «passare da qualche cosa a un’altra cosa»⁸, di produrre appunto un effetto di trasformazione. Se le cose stanno così, non c’è politica in Lacan, ma solo filosofia politica e le organizzazioni politiche che tendono a durare sono in realtà delle organizzazioni filosofiche. Una scuola analitica è solo temporanea e votata fin dall’inizio alla sua dissoluzione⁹.

Ma che cos’è il reale politico che, secondo Badiou, infrangerebbe il disegno inevitabilmente statuale e conciliativo della filosofia politica e che Lacan non sarebbe in grado di vedere? Se il reale è ciò che nell’esperienza non è

do di rappresentarle senza diluirne anticipatamente la carica eversiva: ‘popolo’ è nel discorso di Laclau il significante vuoto capace di annodare lotte e gruppi sociali fra di loro senza stabilire gerarchie e posizioni di potere, ma lasciando aperte le possibilità di ampliamento e di rilancio. Ma venuto meno l’indice storico-economico che circoscriveva il concetto di classe e la sua valenza rivoluzionaria – la classe operaia come produttrice del plus-valore e quindi incarnazione materiale del sintomo capitalistico –, le rivendicazioni popolari, messe in sequenza o meno che siano, o sono destinate alla sconfitta dolorosa o a essere riassorbite nella logica del riconoscimento.

⁸ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L’antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 214.

⁹ In un testo del 18 marzo del 1980, Lacan parlando a proposito della nuova scuola da lui fondata, l’*École de la Cause freudienne*, dice rivolto ai suoi nuovi compagni d’avventura: «Forza! Riunitevi in parecchi, incollatevi gli uni agli altri il tempo necessario per fare qualche cosa, e poi scioglietevi per fare altre cose. Il fatto è che la *Cause freudienne* sfugge all’effetto di gruppo che denuncia. Se ne deduce allora che essa durerà solo temporaneamente» (J. Lacan, *Monsieur A.*, in «Ornicar?», nn. 20-21/1980, p. 18).

simbologgiabile, ciò che torna sempre allo stesso posto, l'elemento inemendabile che insiste e si ripete nonostante tutti gli spostamenti metonimici e tutte le condensazioni metaforiche cui l'inconscio abbia potuto sottoporlo, il suo corrispettivo nell'ambito politico è l'antagonismo di classe, il fatto cioè che rispetto alle diseguaglianze, che inevitabilmente e spontaneamente si formano all'interno della società e che la filosofia politica vorrebbe ricomporre e armonizzare ricorrendo alla funzione rappresentativa dello stato, si dia sempre l'insurrezione di chi cerca l'eguaglianza¹⁰. Citando Mao, per Badiou, la società è come un uno che diventa due, un'unità inevitabilmente scissa, spaccata a metà fra chi domina e chi è dominato, fra chi è ricco e chi è povero, fra i potenti e i deboli, attraversata da una diseguaglianza che non scompare neanche nella società post-rivoluzionaria, nella società socialista, dove si ripresenta sotto la forma delle contraddizioni in seno al popolo. Da questo punto di vista il desiderio d'eguaglianza è un dato irriducibile di ogni ordine sociale e si trova all'origine di quella procedura di verità che è la politica. Esso decide anche della natura del soggetto, il quale dal punto di vista di Badiou non è ciò che precede come fondamento inconcusso la produzione della verità bensì il suo effetto, l'istanza che iscrivendosi nel solco della verità inaugurata dalla politica l'assume come una prescrizione etica, un comando cui deve prestare fedeltà, pena la sua immediata dissoluzione, e che dismessi tutti i tratti individualizzanti

¹⁰ Badiou ricorre a un passo della *Politica* di Aristotele [V(E), I, 1301b-1302a] in cui si dice che «in generale, in effetti, chi cerca l'eguaglianza insorge». La citazione di Badiou è in *Metapolitica*, tr. it. di M. Bruzese, Cronopio, Napoli 2001, p. 116.

e che lo differenziano dagli altri, s'impegna nella costituzione e nella durata della organizzazione collettiva che di volta in volta è deputata a realizzare la verità dell'eguaglianza o, per dirlo meglio, la verità come eguaglianza.

La critica a Lacan da parte di Badiou si configura essenzialmente come una critica alla sua concettualizzazione della funzione del soggetto. Quest'ultimo è per Lacan innanzitutto un soggetto barrato, cioè diviso: la barra che nella scrittura lacaniana ricopre il simbolo del soggetto (\$) non vuol dire che esso, come accade per esempio in Althusser per il quale la storia è un processo senza soggetto, sia stato cancellato a favore di un ordine strutturale, che nel caso specifico sarebbe rappresentato dal linguaggio, ma che esso sia attraversato da ciò che già Freud aveva chiamato la *Spaltung*, la scissione, riferendola all'istanza dell'io (*Ich*). Sostenere la divisione del soggetto significa in primo luogo ritenerlo l'effetto di una divisione, dell'operazione cioè che il simbolico, l'ordine del significante, produce sul reale nel momento in cui se ne fa carico o anche, come Lacan si esprime, nel momento in cui il reale 'patisce' del significante. Se il simbolico è retto dalla logica binaria della presenza-assenza, dell'essere-non essere, formalizzabile con i segni + e -, esso allora, quando impatta il reale, lo divide in base al principio di differenza, vale a dire della presenza o assenza di un tratto pertinente, il quale è alla base del potere significante del linguaggio. Introducendo in tal modo la mancanza nel reale, che di per sé non manca di nulla e a cui nulla manca, il simbolico lo articola rendendolo dicibile e pensabile. Tutto ciò è illustrato dall'esempio famoso della biblioteca e del libro mancante: se posso dire che il libro che cerco manca dalla biblioteca è solo perché esso è presente nel catalogo; è la

classificazione, l'elenco simbolico, in cui il libro è debitamente riportato, che mi permette, se l'addetto non lo trova, di dire che esso è mancante, che non c'è. Il libro quindi può mancare, e non essere semplicemente inesistente o mai acquistato dalla biblioteca, solo perché inserito in un elenco in cui, qualunque sia il principio d'ordine con cui è classificato – quasi sempre il più semplice, cioè quello alfabetico –, esso è comunque sottoposto all'oscillazione fra l'essere e il non essere. La sola presenza nel catalogo lo significa in assenza: da qui il suo poter esserci o non esserci nella biblioteca. In altri termini il fatto che non manchi e che io lo possa avere realmente fra le mani non solo non annulla la possibilità che non fosse presente là sullo scaffale, ma addirittura ne dipende. Se qualcosa in generale c'è, è sempre su uno sfondo d'assenza.

Anticipiamo fin d'ora che questa divisione ontologica originaria non è a resto zero: un pezzo di reale eccede le possibilità significanti del simbolico e sfugge quindi al suo potere divisorio¹¹. Ma torniamo alla questione del soggetto: anch'esso, come abbiamo detto, è l'effetto di una divisione. Tuttavia rispetto alla simbolizzazione originaria c'è un passaggio in più, una seconda divisione: nel momento in cui l'individuo vivente appartenente alla specie umana patisce, come ogni altra cosa, del significante, esso non è soltanto un essere fatto di linguaggio, ma è contemporaneamente un essere parlante, vale a dire un essere che parla il – ed è parlato dal – linguaggio di cui è fatto. L'essere parlante è da un lato preso nella rete dei significanti e dal-

¹¹ È il punto teorico, ma anche etico e politico, fondamentale in cui consiste la divergenza fra Lacan e Derrida: per quest'ultimo infatti la disseminazione e la divisibilità sono interminabili.

l'altro è un significante a propria volta, il significante del soggetto. Tutto ciò si compendia nella distinzione che Lacan fa tra il segno e il significante: mentre il primo rappresenta una cosa per un soggetto, il secondo rappresenta il soggetto per un altro significante, per l'intero tesoro del significante. Il soggetto allora è diviso in due sensi: da un lato, egli è diviso fra l'essere e il non essere ed esiste quindi come mancanza e a partire dalla mancanza; dall'altro, è diviso fra il significante che lo rappresenta e il resto dell'ordine del significante presso il quale è rappresentato.

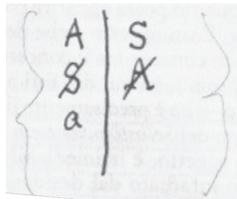
Se indicheremo con una A (Altro a A grande, maiuscola) l'ordine del significante e con S il soggetto, si tratterà di capire in che modo quest'ultimo possa entrare nel primo. Se A è il dividendo e S il divisore, il quoziente sarà appunto \$, il soggetto barrato, essendo la barra, come l'asta che ci insegnano a tracciare quando impariamo a scrivere, la prima e più elementare modalità del significante e attestando quindi la presa in carico del soggetto da parte dell'ordine simbolico. Se, come fa Lacan a partire dal seminario sui quattro discorsi (il seminario sul rovescio della psicoanalisi), introduciamo nella scrittura il simbolo S_1 ad indicare il significante che rappresenta il soggetto nei confronti di A, avremo come risultato che \$ si divide fra A e S_1 , ed è allo stesso tempo l'uno e l'altro: è A perché il suo significato come soggetto dipende per differenza dall'ordine simbolico, ma è S_1 perché come \$ è rappresentato da un significante, perché il suo esistere non ha altra consistenza che quella del significante. Da ciò derivano due conseguenze: in primo luogo il significante che rappresenta il soggetto è sempre il significante della mancanza, il significante cioè attraverso il quale la mancanza costitutiva dell'ordine simbolico e della realtà che ne discende può si-

gnificarsi, giungere al linguaggio; in secondo il soggetto, cioè \$, dipende in tutto e per tutto da A, dal momento che qualunque significato egli tenti di attribuirsi non può che venirgli da A in base al tipo di legame che di volta in volta unisce per differenza il significante del soggetto al resto dei significanti. Poiché \$ non può avere il controllo di A nella sua totalità dal momento che ne è parte integrante, A come catena significante è inconscia. A è il discorso dell'inconscio che, come se fosse esterno, come se fosse un Altro, attraversa il soggetto da parte a parte.

Secondo lo schema elaborato da Lacan nel seminario sull'angoscia, se si continua a dividere – e non si può che continuare¹² –, ci si accorgerà che il risultato della prima divisione non è, come dice Lacan, quello «di fare A a fette»¹³, di ridurlo cioè ad un sistema esaustivo di opposi-

¹² Lacan fa parte integrante di quella schiera di pensatori che contro le forme del pensiero metafisico, identitario e unificante optano per il metodo dialettico, sfrondandolo però di ogni tentazione mediatrice e conciliativa: essi prendono sul serio il metodo dialettico come metodo della divisione e dopo aver scelto una opposizione pertinente come punto di partenza continuano a dividere su entrambi i lati, finché non resti un solo termine non ulteriormente divisibile, un atomo, vale a dire un pezzo di reale.

¹³ J. Lacan, *Il seminario, Libro X. L'angoscia 1962-1963*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi 2007, p. 30. Riportiamo a uso del lettore lo schema della divisione così come si trova nel testo di Lacan:



zioni pertinenti e di renderlo quindi omnisignificante; se S_1 rappresenta insieme al soggetto anche la mancanza costitutiva di \$, quest'ultima non può non riguardare anche A che dalla divisione uscirà barrato, diviso quindi fra il significabile in generale e il non significabile. La divisione avrà in questo caso un resto, ossia quel pezzo di reale di cui abbiamo già parlato e che indica il limite costitutivo dell'ordine simbolico. Questo pezzo di reale, che A manca rispetto al suo potere di significazione e di cui di conseguenza manca per valere come una totalità, un uno unificante alla maniera plotiniana, Lacan lo nota con la lettera 'a' scritta minuscola, la quale indicherà d'ora in poi l'oggetto 'a' che mancando nell'Altro si rovescia nella mancanza da cui si origina il soggetto.

Tutto questo discorso sul soggetto ha effetti dirompenti quando si tratta di tematizzare qualcosa come una relazione intersoggettiva o la costituzione di un gruppo o collettivo di qualunque tipo. Se Lacan parte dal soggetto singolare – singolarizzato dal significante che lo rappresenta presso l'ordine simbolico –, il rapporto intersoggettivo non potrà in nessun caso essere pensato come preesistente e fondante, ma dovrà essere compreso come il risultato di un scambio ambiguo e complesso fra il soggetto e l'Altro. Né appunto quest'ultimo può essere confuso con un'intersoggettività fungente di stampo fenomenologico: l'Altro da questo punto di vista è solo una batteria ordinata di significanti e non è né un Soggetto-sostanza, come lo spirito hegeliano, né una pluralità di soggetti da sempre in relazione fra di loro come per Husserl o per la Arendt. Per Lacan il soggetto è sempre quello barrato che ex-siste rispetto all'Altro, che, giusta la figura topologica dell'otto interno, è dentro-fuori l'Altro. Perché si costi-

tuisca qualcosa come una relazione intersoggettiva o anche un'organizzazione politica nel senso di Badiou, è necessario allora partire dal tentativo di decifrazione che ogni soggetto fa per proprio conto di ciò che vuole l'Altro dal momento che il significato soggettivo è contenuto in quest'ultimo come un tesoro sta nascosto in uno scrigno (è il motivo d'altronde per cui Lacan lo chiama il tesoro del significante). Una decifrazione appunto ai limiti dell'impossibile dal momento che l'Altro è (l') inconscio.

Il cosiddetto 'apologo dei prigionieri', un testo scritto da Lacan addirittura nel marzo del 1945, pubblicato la prima volta ne *Les Cahiers d'Art: «1940-1945»* e poi ristampato negli *Écrits*¹⁴, tematizza proprio le condizioni perché si dia una azione collettiva riferendosi esplicitamente ad un processo di emancipazione e di libertà. Si tratta in realtà di un rompicapo logico che consiste in questo: un direttore di prigione promette di liberare, fra tre dei suoi prigionieri, quello che per primo sarà in grado di risolvere una specie di prova mentale. Ha a disposizione cinque dischi, tre bianchi e due neri; dopo averne informato i prigionieri, fissa sulle spalle di ciascuno di loro uno dei dischi in modo che egli possa vedere gli altri due ma non il proprio. Dopo di che chiede ai prigionieri di dedurre di quale colore sia il disco che sta sulle loro spalle basandosi soltanto su quelli che vedono sulle spalle degli altri. Uscirà e sarà libero quel prigioniero che capirà di avere un disco bianco.

Prima di proseguire vediamo come Badiou traduce immediatamente in termini politici l'apologo lacaniano:

¹⁴ J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, in Id., *Scritti*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 191-207.

Questo gioco puerile è affascinante. Non è fondamentale, perché la classe operaia divenga il soggetto della politica comunista, dedurre dalla sua sola esperienza il tratto d'universalità da cui la miseria prende il marchio? E non dobbiamo noi, in ciascuno dei tempi decisivi della nostra vita, farci carico di scommettere su un nome, un atto, una gloria di cui è solamente dagli altri che riceviamo l'indice della sua esistenza? È allora che dobbiamo avere la meglio su di loro a partire dalla convinzione che essi sono *gli stessi*, e fondando l'inferenza di ciò che ci marca sul modo secondo il quale quegli stessi praticano una identica inferenza¹⁵.

Nell'apologo quindi per Badiou in questione è la formazione a partire dall'Altro non del soggetto in senso generico, ma del soggetto politico e di un soggetto di una politica d'emancipazione, di una politica comunista. Come si diventa soggetti liberi e di conseguenza capaci di lottare per la libertà di tutti? Scoprendo, a partire dal tratto pertinente che ci identifica e rappresenta, che siamo tutti uguali, noi, i prigionieri, e gli altri, gli oppressori. Noi portiamo il marchio impresso sulle nostre spalle dagli altri: riconoscerlo è il primo passo verso la liberazione.

Questo tratto d'eguaglianza è indicato nel testo di Lacan secondo Badiou dal fatto che il direttore ha messo sulle spalle dei tre prigionieri i tre dischi bianchi: essi sono uguali, sono posti nelle stesse condizioni e tutti possono potenzialmente guadagnare la libertà. Qui però si apre il dissenso fra Badiou e Lacan: mentre per Lacan come vedremo fra un attimo tutti e tre i prigionieri si avviano verso l'uscita contemporaneamente perché hanno compreso nello stesso tempo di portare sulla schiena il disco bianco,

¹⁵ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982, p. 265.

per Badiou deve uscirne solo uno, il soggetto della politica comunista, dal momento che gli altri due sono i nemici di classe. Per Lacan la competizione o concorrenza dei prigionieri fra di loro è solo momentanea e immaginaria, per Badiou è strutturale e reale; per Lacan il direttore della prigione è il rappresentante dell'ordine statale dalla cui prigione bisogna liberarsi insieme, anche se attraverso un momento di frizione, per Badiou appartiene a «quel genere sadico generato dai dispotismi illuminati»¹⁶, la cui violenza razionale è necessaria per costringere i dominati a ribellarsi (oscilla fra il filosofo-re platonico e Lenin).

La sequenza dei ragionamenti di ciascun prigioniero è per Lacan la seguente: «Vedo due dischi bianchi. Se avessi un disco nero, gli altri vedrebbero necessariamente un bianco e un nero. Penserebbero allora: "Vedo un bianco e un nero. Se avessi un nero, quello che ha il bianco vedrebbe due neri e dal momento che sa che di neri ce ne sono solo due, concluderebbe di avere un bianco e correrebbe verso l'uscita. Ma nessuno si muove, quindi ho un bianco". Essi allora, conclude il primo, si incamminerebbero verso la porta. Ma non si sono mossi. Dunque ho un bianco».

Il modello seguito da Lacan assomiglia in modo impressionante a quello hegeliano della lotta per il riconoscimento da parte delle autocoscienze: qui come là ciascuno dei soggetti in questione fa esattamente ciò che fa l'altro muovendosi sulla base di un principio di assoluta reciprocità. Ma questo modello sembra essere contraddetto su questioni essenziali: in primo luogo l'assoluta reciprocità è spezzata, come si vedrà, da un momento di fretta seguito subito dopo da un attimo d'esitazione, cosicché il tem-

¹⁶ Ivi, p. 264.

po scandirà drammaticamente la sequenza del calcolo logico; in secondo luogo l'esito dell'intera operazione non è la relazione signoria-servitù. Il finale del rompicapo logico infatti è un lieto fine: escono tutti insieme e sono liberi. Ma non subito o non alla prima. Riprendiamo la dimostrazione. Alla fine del primo ragionamento ciascun prigioniero ha realizzato di essere un bianco e poiché il presupposto è che a questa conclusione ci siano arrivati contemporaneamente (il pensiero è intemporale), si avviano tutti insieme verso l'uscita. Ma non appena ciascuno vede gli altri incominciare a muoversi, si blocca. La conclusione di essere un bianco si fondava infatti sulla immobilità degli altri due: se adesso si muovono, egli è preso dal dubbio di poter essere un nero. Sospende il passo, esita, in dubbio se, mosso dall'impazienza, non abbia anticipato il giudizio e si sia sbagliato. Ma dal momento che si accorge che anche gli altri due esitano e si fermano, ne conclude di nuovo di non poter che essere un bianco e esce. Che cosa si è interposto fra l'inizio della gara e l'esito? Il soggetto, cioè il fondamento della certezza di sapere di portare il marchio bianco. Come si arriva a sapere di essere bianchi? Non è sufficiente ragionare bene e saper ricostruire nella propria mente i pensieri dell'altro. Occorre un momento di dubbio sull'altro che si rovescia in dubbio su di me. È necessario che il processo logico venga interrotto dalla fretta da un lato, dalla precipitazione, e dall'esitazione dall'altro, dal dubbio. Il soggetto si forma là, fra la fretta e l'esitazione.

Se è vero quindi che non c'è soggettivazione senza anticipazione, è altrettanto vero che la certezza viene dopo il dubbio. Ciò che Lacan articola attraverso l'apologo dei prigionieri è la relazione fra la comprensione (so di essere

un bianco) e l'atto (mi avvio verso l'uscita prima degli altri), fra il tempo per comprendere e il momento di concludere. Come nota Lacan, per il pensiero moderno ogni giudizio (S è P, io sono bianco) «è essenzialmente un atto»¹⁷, vale a dire non *praxis* ma *energheia*, attualizzazione e risoluzione, 'realtà effettuale' (*Wirklichkeit*). I due momenti, quelli costituiti dal tempo della comprensione e dal momento della conclusione, non si danno secondo la relazione dell'uno dopo l'altro, in base al presupposto ideologico della modernità per il quale il pensiero deve precedere l'azione essendone la guida e il principio di ragione, ma sono intrecciati: il tempo per comprendere è in realtà solo quello che impiego per decidere quale sia il momento di concludere e, viceversa, il momento di concludere coincide con quello in cui metto la parola fine alla comprensione.

La conclusione di Lacan ci sembra essere questa: c'è soggettivazione perché c'è un'anticipazione del giudizio che si traduce nell'atto di avviarsi verso l'uscita. Allo stesso tempo quest'atto deve essere colto come anticipato e potenzialmente sbagliato: immedesimandomi nell'altro gli ho attribuito i miei pensieri e di fatto l'ho reso simile a me. E se l'altro fosse un'altra cosa? Se i suoi atti smentissero la comprensione che credo di avere di lui? Il suo muoversi non mette in discussione il mio sapere? È però proprio quest'esitazione che rilancia sia il tempo di comprendere che il momento di concludere: il suo arrestarsi fa da garanzia del fatto che porto un disco bianco. Non mi resta che uscire.

¹⁷ J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, cit., p. 203.

A cosa serve il sofisma? Per Lacan a dimostrare che a partire dal pensiero moderno, se non dalla psicoanalisi, la logica classica non funziona più: la forma del giudizio apofantico col quantificatore universale non è adeguata alla posta in gioco. Se la questione è l'umanità dell'uomo, la sua dignità e la sua libertà, l'affermazione "Io sono un uomo" non troverà la sua dimostrazione nella catena sillogistica che, partendo da una universale affermativa "Tutti gli uomini sono animali ragionevoli" o "sono mortali" e via di seguito, concluda che, essendo un uomo, sono un animale ragionevole, mortale, etc., bensì nell'asserzione soggettiva anticipante in base alla quale affermo di essere un uomo prima di una dimostrazione razionale esaustiva e irrefutabile e passo all'atto a causa della paura che altri uomini mi possano avere già convinto di non essere un uomo. Affermo la mia libertà anche in assenza di una dimostrazione razionale, perché è sempre possibile che altri uomini, approfittando del mio tempo per comprendere, colgano al volo il momento di concludere che sono un loro schiavo. Il fatto che siano come me non esclude che vogliono sfruttarmi. Ed è solo dopo aver anticipato la certezza che posso dubitare e riaprire un dialogo con gli altri.

Se per Lacan è a partire dal sofisma dei prigionieri e dalla sua risoluzione che si può pensare di incominciare a porre in termini che non siano ideologici, ossia falsamente universalistici, il problema di una logica collettiva, vale a dire una logica degli insiemi collettivi – dei collettivi politici in fin dei conti –, questa è anche la convinzione di Badiou, anzi è la parte del ragionamento di Lacan sulla quale Badiou è completamente d'accordo. È la funzione della fretta che per lui «distingue, nel momento in cui l'incatena sotto la legge dell'Altro, la soggettivazione dal processo

soggettivo»¹⁸. «Pensate al fatto, scrive subito dopo, che, senza eccezione, una insurrezione popolare, anche alla fine vittoriosa, è prematura rispetto al processo politico che la prepara»¹⁹. La traduzione politica aiuta a comprendere una distinzione altrimenti oscura come quella fra soggettivazione e processo soggettivo che Badiou ritiene di poter estrarre da una nota degli *Écrits* in cui Lacan commenta il seminario sulla lettera rubata²⁰: se identifichiamo processo politico e processo soggettivo, allora il soggetto che dovrebbe essere il prodotto di quest'ultimo è in realtà ottenuto *après coup*, attraverso l'anticipazione. La classe operaia come soggetto del comunismo dovrebbe essere il risultato del processo rivoluzionario, ma non si avrebbe nessun processo rivoluzionario se non si presupponesse come già costituito il suo soggetto. Allo stesso modo il processo soggettivo, rappresentato dal dubbio metodico alla fine del quale si costituisce il soggetto certo di sé e che può valere d'ora in poi come fondamento inconcusso della verità, presuppone per essere attivato che qualcosa come la soggettivazione sia già stata anticipata. In tal modo come dice Badiou lo stesso «processo soggettivo è la fondazione retroattiva della soggettivazione in un elemento di certezza che solo la soggettivazione ha reso possibile»²¹.

¹⁸ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 267.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Riferendosi ai calcoli logici che accompagnano il seminario sulla lettera rubata, Lacan scrive: «Il progresso dei concetti sulla soggettivazione è andato qui di pari passo con un riferimento all'*analysis situs* in cui abbiamo la pretesa di materializzare il processo soggettivo» (cfr. J. Lacan, *Gli scritti*, cit., p. 54). Badiou cerca di spiegare tale differenza alle pagine 259-263 di *Théorie du sujet*.

²¹ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 267.

L'asserzione di certezza anticipata, il giudizio-atto con cui si costituisce in anticipo sulla sua stessa formazione il soggetto in generale, è proprio in realtà di qualunque atto politico che abbia la pretesa e l'intenzione di fondare un movimento, un partito o lo stato stesso. Prendiamo come esempio la *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America*. Dopo una lunga premessa sulle cause storiche e sociali che stanno a monte della loro decisione di staccarsi dalla madre patria – il processo soggettivo di cui parla Badiou –, i firmatari della dichiarazione enunciano usando la prima persona plurale quanto segue:

Noi, pertanto, i rappresentanti degli Stati Uniti d'America riuniti in Congresso generale, facendo appello al Supremo Giudice del mondo circa la rettitudine delle nostre intenzioni, solennemente rendiamo pubblico e dichiariamo, in nome e per autorità del buon popolo di queste colonie, che queste colonie unite sono, e debbono di diritto essere stati liberi e indipendenti²².

Che cosa li legittima a fare quel che fanno? Il riferimento a Dio come al Supremo giudice del mondo in grado di attestare la rettitudine delle intenzioni che li muovono non toglie il carattere paradossale ed antinomico dell'atto fondativo. Dichiarandosi infatti i rappresentanti legittimi degli Stati Uniti d'America essi presuppongono

²² *La dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, tr. it. di T. Bonazzi, Marsilio, Venezia 2003, p. 83. Per questa argomentazione ci rifacciamo alla magistrale decostruzione della *Dichiarazione* fatta da Jacques Derrida nel suo *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, tr. it. di R. Panattoni, il poligrafo, Padova 1993, soprattutto pp. 23-30.

l'esistenza di quello stesso stato che stanno fondando firmando la dichiarazione. Essi sono cittadini degli Stati Uniti d'America prima che questo stato esista come stato e sia tale in base alla loro stessa enunciazione. Ci si potrebbe chiedere: il Noi in questione – un soggetto collettivo e politico – è, nell'atto in cui fonda lo stato o qualunque altra cosa, solo come Lacan mentre fonda l'*École*? Il fatto che sia plurale lo rende per questo meno solo? O è l'atto di fondare che richiede solitudine? Non esistendo ancora in quanto tale il popolo americano che sarà tale solo dopo la costituzione degli Stati Uniti d'America, i fondatori, siano uno o molti, sono sempre soli, ossia privi di appoggio e di consenso, non legittimati da niente se non dal proprio atto. Essi scommettono, tanti Pascal redivivi, sull'esistenza di ciò che non c'è ancora, che se non diventerà effettuale lascerà le cose come stanno, ma che se vedrà la luce sarà per tutti un guadagno incalcolabile.

Dare consistenza alla fretta, saldare cioè soggettivazione anticipata e processo soggettivo, è tutto quello che Badiou chiede alla politica: riferendosi alla critica marxiana alla politica della Comune di Parigi, Badiou mostra come il rimprovero di Marx, per il quale la presa di Parigi era l'effetto di un'anticipazione, di non aver marciato sul governo di Versailles, si fonda sulla incapacità dei Comunisti di collegare soggettivazione e processo soggettivo. Se la soggettivazione consiste nell'anticipare la certezza – in questo caso la certezza di vittoria –, e si traduce nella immediata proclamazione della Comune di Parigi, lo scampiglio che questo atto aveva provocato nel campo dell'avversario ne era la validazione sul piano della verità. Alla prima fretta, quella che aveva condotto i cittadini di Parigi a proclamare la Comune, sarebbe dovuta seguire una

seconda fretta, quella di marciare su Versailles e sconfiggere i nemici²³. Invece hanno esitato e perciò sono stati sconfitti.

Politica per Badiou è sommare fretta a fretta, per Lacan far seguire alla fretta l'esitazione. Se ciò accade è perché Lacan stabilisce fra i tre prigionieri dell'apologo «una reciprocità assoluta, un'identità logica stretta»²⁴. Di nuovo Lacan non riconoscerebbe nella fretta quell'elemento reale che eccede il registro del simbolico e che è costituito dall'irriducibilità del conflitto di classe. L'identità o l'eguaglianza fra i soggetti – i tre prigionieri dell'apologo – non è un dato originario – i dischi bianchi attribuiti dal direttore della prigione a tutti i prigionieri –, ma l'effetto della fretta che sancisce la ribaltabilità dell'ineguaglianza di partenza – scoprire nella fretta degli altri che sono come noi, cioè che il tratto della fretta ci fa uguali, è la condizione per liberarsi di loro e del loro potere il più presto possibile.

L'*opus magnum* di Badiou, *L'essere e l'evento*, radicalizza la critica alla teoria lacaniana del soggetto: in gioco è il rapporto che quest'ultimo intrattiene con la verità. Per Lacan la verità, ossia gli effetti di linguaggio del discorso dell'Altro, dell'inconscio, è la causa del soggetto e dei suoi comportamenti; per Badiou il soggetto è ciò che fa da

²³ Il rimprovero di Marx si trova ne *La guerra civile in Francia*, ed. it. a cura di M. Vanzulli, in Marx Engels, *Opere complete*, vol. 22, La Città del Sole, Napoli 2008, p. 290. Badiou ha in seguito cambiato opinione: si veda ciò che dice della Comune e del rimprovero di Marx in *L'ipotesi comunista*, tr. it. di L. Boni, A. Cavazzini e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011, pp. 122-123.

²⁴ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 267.

supporto alla verità per trasformarla da evento che rompe una situazione in durata potenzialmente infinita. «Se occorresse, scrive Badiou, indicare una causa del soggetto, bisognerebbe rinviare meno alla verità, che è piuttosto la sua stoffa, o all'infinito di cui è il finito, quanto all'evento»²⁵. Nel dispositivo ontologico di Badiou l'evento è l'elemento soprannumerario che irrompe nella situazione, termine quest'ultimo con il quale il filosofo francese designa qualunque presentazione d'essere che possa essere contata per uno, vale a dire unificata e compresa nel suo insieme attraverso la disposizione degli elementi di cui è composta non soltanto secondo la relazione d'appartenenza, ma anche e soprattutto in base a quella di inclusione: nella misura in cui ogni elemento è incluso in un sottoinsieme che lo rappresenta nei confronti della totalità, il multiplo iniziale si organizza per differenze e gerarchie, per cerchie distinte e dipendenti l'una dall'altra. Il significato politico di questo discorso è evidente: all'inizio gli elementi dell'insieme sono tutti uguali fra di loro, il contarli per uno non abolisce la loro sostanziale identità. In seguito però essi sono resi disuguali in nome della loro inclusione in sottoinsiemi come le classi o i ceti che differenziano l'insieme di partenza. La situazione tende a diventare stato: lo stato della situazione si rovescia nella situazione dello stato²⁶.

²⁵ A. Badiou, *L'essere e l'evento*, tr. it. di G. Scibilia, Il melangolo, Genova 1995, p. 432.

²⁶ Il modello di Stato cui Badiou si riferisce sembra essere quello hegeliano per il quale lo stato etico è composto di cerchie concentriche e funziona come un organismo che implica differenziazione, gerarchizzazione e complementarietà degli organi da cui è formato.

In base a queste premesse è impossibile pensare che istanze di trasformazione profonda e radicale possano provenire dall'interno della situazione; occorre un evento, ossia un elemento che non sia già parte della situazione, che non sia già incluso in essa, perché essa vacilli e tutto il suo apparato sia messo in discussione. L'evento in questione, qualunque esso sia dal punto di vista empirico (rivoluzione giacobina, comune di Parigi, soviet, rivoluzione culturale proletaria), apre infatti un vuoto nella situazione per cui quest'ultima non può più ripiegarsi su se stessa. L'evento che fa vuoto corrode la situazione attivando una procedura di abolizione delle differenze e delle disuguaglianze che afferma come verità il regime di eguaglianza. In questo contesto teorico il soggetto, per Badiou, è l'istanza che si fa carico del vuoto (traduzione di Badiou della lacaniana mancanza a essere che caratterizza il soggetto) e che rilancia l'evento dandogli durata e consistenza. Nei termini conosciuti da Badiou il soggetto è *forçage*, l'istanza che forza la situazione ad andare al di là di se stessa.

Se Lacan non è in grado di pervenire a questa teorizzazione del soggetto, e quindi a individuare la sua consustanzialità con la politica, è perché a parere di Badiou egli resta fondamentalmente cartesiano. Come Lacan afferma nello scritto del 1965 *La scienza e la verità*, poi ristampato negli *Écrits*, il soggetto in questione in psicoanalisi non è genericamente l'uomo né tantomeno l'uomo della scienza, bensì esclusivamente il soggetto di quest'ultima, la cui elaborazione più potente prima dell'avvento di Freud è stata quella cartesiana²⁷. Il soggetto della psicoanalisi e il

²⁷ Cfr. J. Lacan, *La scienza e la verità*, tr. it. in Id., *Scritti*, cit., p. 863. Su questo punto rinvio ai miei *“La psiche è estesa, di ciò non*

soggetto di cui la psicoanalisi si occupa è il cogito cartesiano diviso però in modo tale dal linguaggio per cui egli è là dove non (si) pensa e (si) pensa là dove non è. La barra s'incunea appunto fra pensiero ed essere perché il linguaggio fa sprofondare l'essere nel non essere. La conseguenza negativa di questo ancoraggio cartesiano da parte di Lacan sta però per Badiou nel fatto che in tal modo la funzione soggettiva è assicurata in ogni caso, che essa non dipende dall'evento e non è sospesa di conseguenza all'aleatorietà di quest'ultimo: il soggetto c'è sempre, come sempre c'è la verità di cui è l'effetto. Né il fatto che la verità sia il più delle volte latente cambia la questione: essa è allo stesso tempo continua manifestazione anche se stravolta e spostata. Anche in un mondo pieno di 'latuse (*lathouses*)', ossia di oggetti che coprono la mancanza costitutiva del soggetto promettendo un godimento pieno ed esaustivo, la verità continua a manifestarsi e a far da causa²⁸. Ma se questo è vero, se verità e soggetto preesistono al mondo, ossia alla situazione, il vuoto, l'evento sovrannumerario non sembra più possibile. Come la politica, anche il soggetto è per Badiou, raro, dipendendo dall'evento che come tale non è in nessun modo anticipabile e preve-

sa nulla». *Il problema dello spazio in psicoanalisi*, in AA. VV., *La psicoanalisi tra scienze umane e neuroscienze. Storia, alleanze, conflitti* (a cura di R. Conforti), Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, soprattutto pp. 570-575, e *Schizofrenia e paranoia: due paradigmi per le scienze umane*, in AA. VV., *Follia, psicosi e delirio* (a cura di F. Lolli), *et al.*/edizioni, Milano 2011, soprattutto pp. 89-101.

²⁸ Il termine è coniato da Lacan nel seminario sul rovescio della psicoanalisi: cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, pp. 202-203.

dibile. Non è sufficiente che il soggetto sia barrato, che proceda cioè dalla verità, se poi può esistere indipendentemente dall'evento rischiando di non coglierne la portata eversiva, di non rilanciarlo per renderlo duraturo e consistente, ma anzi restando indifferente e fundamentalmente estraneo alla verità politica che da esso emana. Se è vero, e non va dimenticato, che contro la deviazione americana della psicoanalisi dell'io, Lacan ha aperto una «guerra senza pietà» opponendo con tutte le sue forze alla sostanziale negazione di ogni accadere della verità, al cui posto subentravano «i metodi rieducativi del 'consolidamento del sé'», la ripresa di una teoria del soggetto; e se è vero anche che, pensando di essersi limitato su questo punto semplicemente a «raddrizzare» la posizione freudiana, Lacan in realtà, a detta di Badiou, ha «riprodotto un operatore di fedeltà, ha postulato l'orizzonte di un indiscernibile (l'evento), e ci ha persuasi di nuovo del fatto che, in questo mondo incerto, c'è del soggetto»²⁹; tuttavia Lacan ha pagato un prezzo troppo alto alla posizione cartesiana cui si era dovuto riferire per rifare una teoria psicoanalitica del soggetto. Se Cartesio gli ha permesso di situare il soggetto fra la verità e il sapere, gli ha impedito però di collegarlo all'evento, se ha trasformato il dubbio in mancanza costitutiva non ha visto tuttavia il vuoto che si apriva nella situazione. Ha colto, come vedremo in seguito, il buco della politica ma non quel vuoto da cui la politica si genera. Saldare il debito con Cartesio significa per Badiou andare oltre Lacan.

E significa anche, senza soluzione di continuità, tornare a Platone, ossia tornare alla filosofia dopo essere passa-

²⁹ A. Badiou, *L'essere e l'evento*, cit., p. 433.

ti per Lacan. A differenza della maggior parte dei filosofi cosiddetti postmoderni la cui filiazione è heideggeriana – Derrida, Lyotard, Lacou-Labarthe – e per i quali, se non si tratta di dichiarare una volta per tutte la fine della filosofia, occorre almeno sottoporla ad una critica serrata e a una decostruzione rigorosa, Badiou è uno dei pochi che si impegna nella sua difesa riconoscendole un ruolo centrale nel sostegno e nella promozione della verità. A condizione tuttavia di intendersi sullo statuto di quest'ultima, che non procede direttamente dalla filosofia ma è il prodotto di quattro procedure generiche rispondenti ai nomi e ai campi d'esperienza rappresentati dalla scienza (l'invenzione del matema), la poesia (l'invenzione del perceptum), la politica (l'invenzione del sito singolare a distanza dallo stato) e l'amore (l'invenzione dell'essere in due). Alla filosofia spetta il compito necessario e ineludibile di «proporre uno spazio concettuale unificato in cui *prendono posto* le nominazioni di eventi che servono da punto di partenza delle procedure di verità. La filosofia cerca di riunire tutti *i nomi in più*. Essa si occupa, nel pensiero, del carattere *compossibile* delle procedure che la condizionano. Non stabilisce alcuna verità, ma predisporre un luogo delle verità»³⁰.

La verità è innescata dall'evento, ossia dall'invenzione di un elemento in più, non presente nella situazione, che si

³⁰ A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008, pp. 37-38. Ma si vedano le correzioni apportate nel 2009 alle tesi sostenute nel 1989, sia per quanto riguarda il giudizio sui filosofi postmoderni, soprattutto Derrida, sia per la valutazione della situazione attuale: cfr. A. Badiou, *Secondo manifesto per la filosofia*, tr. it. di L. Boni, Cronopio, Napoli 2010, in particolare pp. 95-105.

produce o nel campo della scienza o in quello dell'arte, della politica e dell'amore, e che modifica da quel momento in poi in modo duraturo lo statuto di uno di essi nonché il rapporto che li lega l'uno all'altro e che la filosofia ha il compito di determinare stabilendo i nessi e le compossibilità che di volta in volta vengono a instaurarsi. Si può pensare quel che si vuole, ma il modello insuperato e al quale bisogna sempre di nuovo rifarsi se si vuole pensare la funzione della filosofia è quello platonico: l'opera platonica è il luogo in cui avviene l'assunzione nel pensiero dei quattro eventi che modificano al suo tempo – ma anche nel nostro – le procedure di verità. In Platone c'è la presa d'atto della «fine dell'età dei poeti», l'assunzione «come vettore dell'ontologia» delle «forme contemporanee del matema», il riconoscimento dell'«amore nella sua funzione di verità» e l'iscrizione delle «modalità di un inizio di una politica». In termini più specifici Platone «deve tenere fuori i poeti, complici innocenti della sofistica, dal progetto di fondazione filosofica, includere nella propria visione del “logos” il trattamento matematico del problema dei numeri irrazionali, fare posto nell'ascesa verso il Bello e le Idee all'improvviso dell'amore, e pensare il crepuscolo della Città democratica»³¹. L'espulsione dei poe-

³¹ Ivi, p. 97. Su questo punto Badiou sposa integralmente la posizione di Lacan che nel seminario sul transfert, durante la lettura del *Simposio*, si mostra propenso a ritenere che lo stato totalitario descritto nella *Repubblica* non sia quel che Platone auspicava, ma quello che temeva sarebbe accaduto necessariamente a causa della degenerazione della democrazia: da questo punto di vista la *Repubblica* è un dialogo ironico il cui stile è la comunicazione indiretta di cui ha parlato Leo Strauss. Cfr. A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 146. Sul punto rinvio

ti dalla città giusta governata dai filosofi o da guardiani educati alla filosofia si deve esclusivamente alla loro innocente, ma non per questo meno pericolosa, vicinanza alla sofistica, unico e vero nemico della filosofia³²: come trionfo dell'opinione, ossia della differenza, la sofistica – ai tempi di Platone come ai nostri – si oppone alla verità che è per definizione generica e ugualitaria.

Ciò che caratterizza la storia della filosofia non è tanto però la riproposizione costante della posizione sofistica che continua a fare da ostacolo all'affermazione della verità, quanto la presenza all'interno del campo filosofico di ciò che, sulla scia di Lacan, Badiou definisce l'antifilosofia³³. E se può accadere che fra l'antifilosofia e la sofistica

al mio *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2010², pp. 103-104.

³² Ma per una lettura di Lacan sofista si veda ora, B. Cassin, *Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Epel, Paris 2012.

³³ Al di là delle varie e costanti prese di posizione critiche da parte di Lacan nei confronti della filosofia e della metafisica, il termine 'antifilosofia' sembra essere stato usato dallo psicoanalista francese molto raramente; la sua occorrenza più articolata è quella contenuta in un breve testo del 1975 pubblicato su *Ornicar?*, in cui, elencando le scienze di cui lo psicoanalista deve impadronirsi, dopo aver ricordato la linguistica, la logica e la topologia, aggiunge l'antifilosofia, illustrandone il senso in questo modo: «Volentieri denominerei così l'investigazione su ciò che il discorso universitario deve alla sua supposizione "educativa". Non è la storia delle idee, abbondantemente triste, che ne verrà a capo. Una raccolta paziente dell'imbecillità che caratterizza questo discorso universitario permetterà, lo spero, di valorizzare l'investigazione nella sua radice indistruttibile, nel suo sogno eterno. Di cui non c'è risveglio che particolare» (cfr. J. Lacan, *Forse a Vincennes...*, tr. it. di A. Di Ciaccia in Id., *Altri scritti*, cit., p. 311). L'antifilosofia si oppone qui al discorso universitario e alla sua pretesa di porre in posizione do-

possa esservi anche più di un contatto – come è il caso di Wittgenstein che, come teorico dei giochi linguistici è della sofistica l'incarnazione attuale, ma per il resto è un esponente dell'antifilosofia contemporanea –, le due posture sono nettamente separate. Mentre la sofistica nega alla radice la stessa possibilità della verità, l'antifilosofia si batte per una verità non filosofica, ossia per una verità slegata dal sapere, e soprattutto ritiene che la verità in questione debba rovesciarsi in un atto: da cui forse una certa supremazia nella posizione antifilosofica dell'etica sulla conoscenza.

Come si periodizza la filosofia in antica, moderna e contemporanea, così è lo stesso per l'antifilosofia: Badiou individua due triplette di antifilosofi, una appartenente alla modernità e scandita dai nomi di Pascal, Rousseau e Kierkegaard, l'altra contemporanea formata da Nietzsche, Wittgenstein e Lacan. Se manca il corrispettivo antico – forse i cinici e qualche esponente dell'etica ellenistica? – un posto di rilievo spetta però a un nome come quello di San Paolo, che, pur non avendo niente di filosofico, è comunque quello di un «apostolo fondamentale dell'antifilosofia»³⁴.

minante il sapere. Badiou dal canto suo si richiama preferibilmente al tardissimo intervento lacaniano intitolato *Monsieur A.* in cui è detto: «Questo Monsieur A. è antifilosofo. È il mio caso. Io insorgo, se posso dirlo, contro la filosofia. Quel che è sicuro, è che è una cosa finita. Anche se m'aspetto che ne rimbalzi un rigetto» (cfr. J. Lacan, *Monsieur A.*, cit., p. 17). Come coloro che in Aristotele insorgono contro l'ineguaglianza, così Lacan insorge contro la filosofia. Sul tema dell'antifilosofia si veda J. Alemán, *L'antifilosofia di Jacques Lacan*, tr. it. di L. Santoni, FrancoAngeli, Milano 2003, in particolare pp. 20-34.

³⁴ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 9. Alla figura di San Paolo come grande organizzat-

Se in tutti gli altri casi si tratta di una contestazione del primato del sapere razionalmente fondato, per dirla sbrigativamente del modello del sapere assoluto, al quale si sostituiscono o si oppongono forme di esperienza più immediate e soggettive – la fede, il sentimento, l'angoscia della libertà, l'arte –, in quello di Lacan l'antifilosofia assume un aspetto più complesso e il rapporto col sapere risulta più articolato e contraddittorio. Se per un verso la netta distinzione fra verità e sapere di derivazione cartesiana comporta uno scacco di quest'ultimo, dal momento che non tutta la verità è traducibile in sapere – la verità si dice in un *midire*, la verità come la donna è non tutta –, per un altro è necessario che la posizione analitica possa essere insegnabile e per ottenere questo scopo essa deve essere configurata come un sapere trasmissibile. Per illustrare questa dicotomia Badiou ricorre a due frasi estrapolate dal seminario *Ancora* del 1972-1973: nella prima si sostiene che «c'è un rapporto d'essere che non può sapersi»; nella seconda che «quanto all'analisi, se c'è una presunzione con cui si pone, è questa: che dalla sua esperienza possa costituirsi un sapere della verità»³⁵. Se la prima rinvia alla scissione fra il pensiero e l'essere per cui non tutto l'essere è pensabile, e anzi c'è pensiero solo là dove non c'è essere e viceversa, implicando quindi un darsi della verità del tutto sganciato da qualunque forma di sapere, la seconda invece, preoccupata di assicurare la trasmissibilità

re politico Badiou ha dedicato un intervento specifico: cfr. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it. di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli 1999.

³⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, pp. 114 e 86.

del discorso analitico, che fuor di metafora significa l'analisi, postula la necessità che da quest'ultima sia estraibile un sapere oggettivo e formalizzato, che non debba nulla cioè alla coscienza e alle circostanze storico-empiriche in cui sia stato elaborato, che sia insomma un sapere scientifico come la matematica o la fisica.

D'altronde qualche riga prima della citazione sul rapporto d'essere che non può sapersi Lacan aveva lanciato una stoccata alla posizione heideggeriana – cosa su cui stranamente Badiou tace – stabilendo una corrispondenza fra la non esistenza del metalinguaggio – che è quanto Lacan sostiene – e quella del «linguaggio dell'essere»³⁶. Contro il linguaggio dell'essere Lacan dichiara che la «nostra meta, il nostro ideale», la meta e l'ideale degli analisti, è la formalizzazione matematica «perché essa sola è matema, capace cioè di trasmettersi»³⁷. L'antifilosofo Lacan non disdegna la scienza né le matematiche, anzi dal suo punto di vista il rifiuto del matema è ciò che caratterizza la concezione filosofica della verità. Il matema si dà, come Lacan chiarisce nello stesso passo del seminario *Ancora*, in una scrittura, e la scrittura è fatta di lettere, anzi di 'piccole lettere'. La lettera, vale a dire l'equivalente scritto del significante, è per Lacan fin dai tempi dell'*Istanza della lettera dell'inconscio e la ragione dopo Freud*, il luogo materiale del significante, ossia ciò che permette lo sganciamento definitivo del significato dall'ordine dell'immaginario, cioè del senso³⁸. Men-

³⁶ Ivi, p. 111.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Come dimostra il rebus, esempio principe per l'interpretazione dei sogni, il suo significato non è ottenuto attraverso il collegamento logico, il più delle volte impossibile, dei significati delle

tre l'interpretazione analitica è un'interpretazione letterale, quella filosofica mira allo spirito, diventa un'ermeneutica. Da ciò deriva la possibilità di poter formalizzare gli schemi della combinatoria delle lettere – in Freud spostamento e condensazione, in Lacan metonimia e metafora – e trasformarli in un sapere trasmissibile.

In un passo dello *Stordito*, citato a ripetizione da Badiou, Lacan ribadisce l'estraneità della filosofia rispetto alle matematiche:

Per essere il linguaggio, quanto c'è di più propizio al discorso scientifico, la matematica è la scienza senza coscienza promessaci dal nostro buon Rabelais di fronte alla quale un filosofo non può che restare basito (*bouché*)³⁹.

singole immagini, né attraverso una loro interpretazione mitopoietica, ma semplicemente scomponendo le lettere di cui sono formati i vocaboli da cui sono denotate.

³⁹ J. Lacan, *Lo stordito* (1972), tr. it. di A. Verdiglione in *Scilicet. Rivista dell'École freudienne de Paris. Scritti di Jacques Lacan e altri*, 1/4, Feltrinelli, Milano 1977, p. 353. L'edizione italiana traduce *bouché* con 'basito': ma il vocabolo francese significa in primo luogo 'tappato', 'chiuso', 'ostruito' e solo in seconda battuta 'limitato', 'ottuso' e anche 'imbecille'; si tenga anche conto del fatto che Badiou nel corso della sua argomentazione connette costantemente l'espressione lacaniana "être bouché aux mathématiques" alla tesi sempre lacaniana secondo la quale la filosofia fa da tappabuchi alla politica. Il passo di Rabelais cui fa riferimento Lacan è quello in cui Gargantua scrive una lettera a Pantagruel sulla sua educazione raccomandandogli di studiare le lingue e la cultura antiche ma di non dimenticare la fede in Dio perché, secondo una formula che risale a S. Bernardo, «la sapienza non entra in un'anima che opera il male e scienza senza coscienza è rovina dell'anima» (F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruel*, ed. it. a cura di L. Sozzi, Bompiani 2012, p. 475). Manco a dirlo, Lacan è dalla parte di que-

Sebbene a malincuore anche Badiou è costretto a riconoscerlo: la posizione di Lacan nei confronti delle matematiche si muove in controtendenza rispetto alle tesi standard dell'antifilosofia per la quale la matematica non fa parte del pensiero, e che anzi giudica una pura illusione il tentativo da parte della filosofia di attribuire ad essa il ruolo di garante ultima della validità delle sue asserzioni. Gli enunciati di Lacan vanno in senso inverso all'antifilosofia: per lui in realtà la matematica è pensiero, anzi è «la sola scienza possibile del reale», ed il rimprovero da fare alla filosofia non è tanto quello di fidarsi troppo della matematica quanto di non riconoscerle «la reale dimensione pensante»⁴⁰. In una breve introduzione del 2013 all'edizione del seminario del 1994-1995, così Badiou tentava di riassumere la posizione antifilosofica di Lacan: nella misura in cui il suo pensiero poneva la propria garanzia su di una pratica rigorosa, vale a dire la clinica analitica come rapporto col reale, egli «non poteva vedere nel discorso filosofico che una presunzione del pensiero a fare a meno del reale»⁴¹.

La questione del rapporto col sapere è complicata ulteriormente in Lacan dal fatto che l'atto analitico, cioè il

sta scienza senza coscienza che rovina l'anima, notando tuttavia contemporaneamente che a questa rovina dell'anima la nevrosi continua a sopravvivere.

⁴⁰ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 113. Su questo punto, ossia sul rapporto fra filosofia e matematica, Badiou segna in modo energico la sua distanza da Lacan: «Al contrario di Lacan, affermo, scrive nel seminario, che la filosofia è precisamente da Platone ciò che sblocca la matematica riguardo al suo statuto nel pensiero» (ivi, p. 49).

⁴¹ Ivi, p. 7.

punto di svolta decisivo dell'analisi, coincide sempre con la destituzione del sapere e che, poiché il soggetto della psicoanalisi è il cogito, cioè il soggetto del sapere, l'atto analitico è fondamentalmente la destituzione del soggetto supposto sapere, vale a dire di quella funzione che ogni volta che ci sia del sapere in generale viene supposta come suo fondamento e garanzia⁴². La funzione del soggetto supposto sapere è consunstanziale al dispositivo analitico, essa si costituisce infatti a partire dal momento in cui si dà il transfert, in cui cioè l'analizzante attribuisce all'analista il ruolo di chi ne sa meglio di chiunque altro sulla sua sofferenza e sulla sua inettitudine a vivere. Da questo punto di vista la preoccupazione principale dell'analista rispetto alla questione della direzione della cura sembrerebbe rapportabile a quella di Socrate quando, di fronte all'interlocutore che gli attribuisce come a un sofista qualunque il possesso di un sapere, si schernisce replicando di sapere solo di non avere alcun sapere. Il ricorso alla figura di Socrate, soprattutto com'è tratteggiata in un dialogo come il *Menone*, è esattamente la strada intrapresa da Lacan per delucidare la posizione che l'analista deve assumere nella situazione prodottasi col transfert.

Se la figura di Socrate acquista un ruolo esplicito nel seminario sul rovescio della psicoanalisi quando si tratta di chiarire le coordinate del discorso del *Maître*⁴³, la sua

⁴² *Suppositum* è termine della filosofia medievale: per il suo ruolo nella genealogia del soggetto si veda A. de Libera, *Archéologie du sujet. Vol. I La naissance du sujet. Vol. II La quête de l'identité*, Vrin, Paris 2010, in particolare I, pp. 87-98.

⁴³ Per questo punto e per un'introduzione generale alla teoria dei quattro discorsi, mi sia permesso il rinvio a B. Moroncini, *Teoria del discorso. Jacques Lacan o la sovversione del desiderio*, in Id.,

entrata in scena nella riflessione di Lacan è però precedente e risale esattamente a due anni prima nel corso del seminario dedicato al tema dell'atto analitico⁴⁴. Nella lezione del 29 novembre del 1967 Lacan, dopo aver ricordato l'insegnamento ricevuto da Koyré proprio sul *Menone*, cita il passo in cui Socrate, terminata la dimostrazione del teorema geometrico fatta fare allo schiavo 'completamente cretino', pone a Menone, il discepolo cui dall'inizio era destinata tutta la *performance*, prima la domanda se sia vero che «avrà scienza (lo schiavo) senza che nessuno gli abbia insegnato, grazie soltanto a interrogazioni, recuperando da solo in se stesso la scienza», e poi, dopo l'inevitabile 'sì' dell'altro, se il «recuperare la scienza da solo in se stesso non sia ricordarsi» (*Menone*, 85 d)⁴⁵.

La prestazione teorica del *Menone* è fuor di dubbio quella di dimostrare la corrispondenza, anzi l'identità, fra conoscere e ricordare: ogni atto conoscitivo è una reminiscenza. La tesi, ripresa ampiamente nel *Fedone*, serve anche a sostenere quella dell'immortalità dell'anima a meno che non sia quest'ultima a fungere da puntello per l'altra. Lacan, pur riconoscendo che nel caso del *Menone* si è lontani dal mito di *Er l'armeno*, esposto nella *Repubblica*, nota tuttavia come la tesi secondo la quale «l'anima abbia da sempre, e in un modo propriamente parlando immemo-

Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz (I ed. 1988), Quodlibet, Macerata 2006, pp. 155-216.

⁴⁴ Un seminario purtroppo ancora inedito la cui pubblicazione sarebbe di grande importanza per gli aspetti etico-politici del discorso lacaniano. Usiamo qui l'edizione fuori commercio a cura dell'*Association Freudienne Internationale*.

⁴⁵ Abbiamo usato la traduzione di Giuseppe Cambiano in Platone, *Protagora Menone Fedone*, Mondadori, Milano 1983, p. 150.

riale, immagazzinato ciò che l'ha formata al punto da renderla capace di sapere» sia un punto che «qui (nel dialogo) non solamente non è contestato, ma è posto al principio stesso dell'idea di reminiscenza». Non si tratta, aggiunge ancora Lacan, «di sapere se l'anima esisteva prima di incarnarsi, ma semplicemente di sapere se questa dimensione del soggetto in quanto supporto del sapere è qualche cosa che deve essere in qualche modo prestabilito alle questioni sul sapere».

Il coinvolgimento dello schiavo nell'educazione di Menone non mira tanto a liberarlo dalle sue catene quanto a dimostrare che dietro il sapere che ha senza saperlo dimora, a dispetto di tutto, un soggetto dotato di un rapporto originario e indefettibile al sapere, di cui può infatti dimenticarsi, salvo ricordarsene alla prima occasione buona, ma al quale resta inestricabilmente legato. Se c'è dimenticanza, non può esserci però lacuna o vuoto nel sapere di cui l'anima è supposta essere il soggetto. L'assunto del *Menone* è in definitiva il seguente: se c'è un sapere, che nel caso in questione è di tipo geometrico, ossia della forma più rigorosa e piena di sapere, e se questo sapere si trova anche nello schiavo, in uno cioè che non ha avuto maestri di nessun tipo, che non ha mai studiato e in sovrappiù è anche cretino, risulta del tutto impossibile non ipotizzare l'esistenza, posto anche che dovesse essere mitica, di un soggetto originario del sapere. Se lo schiavo non ha mai studiato e se è vero che se anche avesse studiato egualmente non avrebbe capito niente, da dove allora trae il sapere che Socrate gli ha dimostrato di avere se non da una falda originaria del suo essere di cui può anche non sapere niente, ma in cui come soggetto era in relazione col sapere? Come si vede la filosofia non ha nessun problema

nel riconoscere il carattere inconscio del sapere, il fatto è che si rifiuta di cogliere l'inconscio come quella catena significativa, quell'effetto di linguaggio, che apre nel sapere delle ferite non cicatrizzabili, che produce strappi e lacerazioni non ricucibili da nessuna forza mediatrice. Il risultato è che mentre per la filosofia il soggetto è il fondamento del sapere anche quando quest'ultimo sia momentaneamente non saputo, ossia non cosciente, per la psicoanalisi il soggetto è il prodotto dell'inconscio il cui effetto è la destituzione del sapere: a causa dell'inconscio il sapere vacilla ed evapora.

Se utilizzando la figura dello schiavo sapiente suo malgrado il *Menone* ha dimostrato come non si possa risolvere il problema della presenza diffusa e capillare del sapere nell'esperienza umana senza il soccorso del soggetto, questo risultato non può non avere conseguenze anche su Socrate che esce dalla *performance* ancor più rafforzato nella sua posizione di *Maître*, ossia di maestro e padrone del sapere dell'altro, da cui trae oltretutto un tornaconto in termini di godimento personale. Paradossalmente, proprio l'affermazione di non sapere niente se non, come fa notare Lacan nel seminario sul transfert quando legge e interpreta il *Simposio*, delle cose d'amore, lo installa nella posizione del soggetto del sapere scientifico, distinto cioè dai soggetti dei saperi mitico-religiosi o da quelli insegnati dai sofisti a scopo di guadagno. Se d'altronde Socrate è paragonato in parte all'analista, come lui anche quest'ultimo dovrà assumere la posizione del soggetto supposto sapere dalla quale poi non sarà per nulla facile liberarsi. Non è solo l'analizzante a proiettare l'analista nella posizione del soggetto supposto sapere, è anche l'analista a rischiare di attribuirsi tale ruolo come effetto di rimbalzo inevitabile per avervi

situato involontariamente l'analizzante. In altri termini l'analista può rapportarsi all'analizzante esattamente come Socrate nei confronti dello schiavo, tentando con la parola e col silenzio di fargli ricordare un sapere attualmente inconsapevole ma già tutto dispiegato, tutto già lì, pieno e completo. Riferendosi alla dimostrazione del teorema fatta da Socrate disegnando le figure sul terreno, Lacan nota che «il soggetto, diciamo l'analizzante, non è qualche cosa di piatto come è suggerito dall'immagine del disegno. È lui stesso all'interno, il soggetto come tale è già determinato e inscritto nel mondo come causato da un certo effetto di significante». Il soggetto è la parte ripiegata dell'otto interno, una figura non piana ma topologica.

Di conseguenza il suo rapporto al sapere è dall'inizio difettivo, il sapere, la parte grande dell'otto interno, è Altro, è (l') inconscio e rispetto ad esso il soggetto funge da significante di quel sapere che nell'Altro e all'Altro manca. Se si è soggetti, lo si è soltanto di un sapere che, come dice Lacan, «in certi punti che possono sicuramente essere sempre misconosciuti, fa difetto. E sono precisamente questi punti che, per noi, fanno questione sotto il nome di verità». In altri termini ancora il soggetto «è determinato in questa referenza in un modo che lo rende inetto – è quello che dimostra la nostra esperienza – a restaurare ciò che si è iscritto, per l'effetto significante, della sua relazione al mondo, che lo rende in certi punti inadeguato a chiudersi, a completarsi in un modo che sia, quanto al suo statuto di soggetto per quel che lo riguarda, soddisfacente». I punti in questione essendo, come Lacan aggiunge, «quelli che lo concernono nella misura in cui egli deve porsi come soggetto sessuato».

Se tutto questo è ciò che dimostra l'esperienza analitica, è evidente che la direzione della cura non potrà che

centrarsi sulla destituzione del sapere e quindi del suo supposto soggetto. Ma ciò contrasta con la centralità dovuta al transfert che nell'analisi viene assunta dalla funzione del soggetto supposto sapere e dal fatto di conseguenza che non c'è analista che non sia portato a identificarvisi. D'altronde in che consiste l'analisi del transfert che, non lo si dimentichi, nella tradizione psicoanalitica è presentata come analisi delle resistenze? Per Lacan «se vuol dire qualche cosa, non può che essere questa: l'eliminazione di questo *soggetto supposto sapere*. Non c'è per l'analisi, non c'è, ancora meno per l'analista, da nessuna parte – è lì la novità – del *soggetto supposto sapere*. Non c'è che ciò che resiste all'operazione del sapere che fa il soggetto, cioè questo residuo che si può chiamare verità». Per destituire l'analizzante dalla credenza di essere un soggetto da sempre in rapporto col sapere di sé, l'analista deve destituire anche se stesso, delocalizzarsi dalla posizione in cui l'analizzante lo ha messo e vuole mantenerlo del soggetto supposto sapere. Deve in sostanza accedere al fatto che l'Altro manca, è un buco di sapere.

La conseguenza di tutto questo è che l'atto analitico è, come dice Lacan, «insopportabile, insostenibile da chi vi si impegna perché egli teme di avvicinarsi, bisogna dirlo, ai suoi limiti»⁴⁶. Dal momento che il modello dell'atto in psicoanalisi è rappresentato da ciò che già nella *Psicopato-*

⁴⁶ Sulla intrinseca difficoltà dell'atto analitico Lacan insiste fino alla fine: in un testo del 24 gennaio 1980 intitolato appunto *L'autre manque* scrive: «Sì, lo psicoanalista ha orrore del suo atto. Al punto di negarlo, denegarlo e rinnegarlo – e di maledire chi glielo ricorda, Lacan Jacques, per non nominarlo» (cfr. J. Lacan, *L'autre manque*, in *Ornicar?*, cit., p. 13).

logia della vita quotidiana Freud definiva l'atto mancato, la cui caratteristica è appunto quella di essere riuscito proprio perché mancato, questa paradossalità si riverbera anche sull'atto analitico che, secondo Lacan «designa una forma, un involucro, una struttura tali che in qualche modo esso sospende tutto ciò che si è istituito fino ad allora, formulato, prodotto come statuto dell'atto, alla sua propria legge». L'atto analitico è un atto che destituisce in primo luogo il soggetto che lo compie: esso non è la conseguenza di un sapere, ma ciò che elimina il soggetto del sapere. Nel resoconto del seminario ora leggibile nella raccolta degli *Altri scritti*, Lacan dapprima scrive che l'atto analitico «è tale che alla fine destituisce il soggetto stesso che lo instaura», poi afferma che se c'è l'inconscio «ciò vuol dire che c'è sapere senza soggetto» e infine conclude che «lo psicoanalista nella psicoanalisi non è soggetto»⁴⁷. Forse è per questo che l'atto analitico è abordabile dallo psicoanalista solo nella modalità della finta: come scrive Lacan «l'atto psicoanalitico essenziale dello psicoanalista comporta qualcosa che io non nomino, che ho abbozzato sotto il titolo della finta, e che diventa grave se diventa oblio, di fingere di dimenticare che suo atto è d'essere causa di questo processo». Mentre lo psicoanalista fa qualcosa, compie l'atto, egli deve fingere di dimenticare d'essere la causa di quell'atto che si compie e di accettare anzi di essere gettato via dall'analizzante, giunto al giro di boa dell'analisi, vale a dire per Lacan sul punto di autorizzarsi ad essere a sua volta uno psicoanalista, come un resto inutile, come uno scarto innominabile.

⁴⁷ J. Lacan, *L'atto analitico, Resoconto del seminario del 1967-1968*, tr. it. cit. in Id., *Altri scritti*, pp. 369-371.

Badiou ha compreso perfettamente la posizione di Lacan sulla natura dell'atto: nel seminario scrive infatti che «l'atto analitico, quanto a sé, non è propriamente una produzione del discorso, benché sia, in un certo senso, interamente in questa tensione. L'atto analitico è un atto enunciativo ma ne è anche la reversione, l'interruzione, o lo scarto»⁴⁸. Si potrebbe vedere in quest'atto enunciativo che è l'atto analitico il carattere che Derrida attribuiva ai performativi, vale a dire quello di essere infelici: come un performativo è infelice perché si accorge di mancare di legittimità – dopo il battesimo della nave si scopre che chi le ha dato il nome non ne aveva il diritto, dopo il matrimonio si viene a sapere dello sposo che prometteva amore eterno che ha già moglie e figli – così si potrebbe scoprire che un enunciativo alla maniera di un *double bind* nega ciò che afferma. L'atto analitico si ritorce contro se stesso. Ribadendo l'appartenenza di Lacan all'antifilosofia moderna, Badiou sceglie come termine di paragone Kierkegaard e la sua teoria della scelta: come nel filosofo danese l'atto consiste non nella scelta di questo o quello, di peccare o non peccare, di uccidere Isacco commettendo il crimine terribile del parricidio o salvarlo disobbedendo al comando di Dio, ma, non potendo più ingannarsi e prendere tempo, nello scegliere di scegliere, nell'accettare l'ineluttabilità della scelta, così l'atto analitico pone il soggetto davanti a un bivio, lo costringe ad un aut-aut, o continuare a ingannarsi e crederci un soggetto del sapere o destituirsi come soggetto del sapere e accedere a quella verità incarnata nell'oggetto 'a' come oggetto causa del suo essere desiderante.

⁴⁸ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 169.

Sembrerebbe quindi da questo paragone che la teoria dell'atto resti in Lacan confinata nel chiuso del setting analitico e riguardi soltanto un'avventura individuale e singolare. È invece a questo punto che si ripresenta la questione del politico: ci si potrebbe infatti domandare se l'atto analitico non sia anche un atto politico; e se la risposta fosse negativa si potrebbe rilanciare chiedendosi se esso non possa fare da modello alla politica, non ne possa essere la forma, pronta a incarnarsi in un processo collettivo solo che gliene sia data la possibilità. Non possono aiutarci in questo gli sparsi riferimenti all'atto politico presenti nel seminario sull'atto psicoanalitico né le svariate volte in cui Lacan si rifà all'opera di Lenin, compreso il passo del seminario *Ancora* in cui stabilisce una equivalenza fra il rapporto che intercorre fra Lenin e Marx e quello che lega lui, Lacan, a Freud. «Marx e Lenin, scrive, Freud e Lacan non sono accoppiati nell'essere. È tramite la lettera che hanno trovato nell'Altro che, come esseri di sapere, procedono a due a due, in un Altro supposto»⁴⁹. L'accoppiamento non è di ordine culturale come quello che ha attraversato il novecento e che vedeva Marx e Freud accomunati da un generico e estrinseco anelito rivoluzionario, il primo nei confronti dei rapporti sociali capitalistici, il secondo della morale sessuale tradizionale, come se il problema consistesse nella mera sovrapposizione di due discorsi, ciascuno espressione di un sapere compiuto ed esauritivo. All'inverso ciò che permette la messa in relazione

⁴⁹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, cit., p. 92. Su questi punti si veda N. Fazioni, *Lacan e il politico. Tre affondi per un lavoro a venire*, in «INTERNATIONAL JOURNAL OF ZIZEK STUDIES», Volume Six, Number Four (2012).

dei nomi di Marx, Lenin, Freud e Lacan non è una vaga somiglianza dei contenuti, ma il fatto che tutti e quattro hanno individuato nei rispettivi campi di sapere – economico-politico e psicologico – una breccia, una ferita, che li faceva vacillare. Né hanno potuto rimediare alla impossibilità di chiudere i loro saperi su se stessi, dando loro un andamento a circolo o rendendoli sistematici, ricorrendo all'Altro inteso, a partire da Cartesio, come il garante ultimo della verità e di conseguenza come l'estrema stampella dei saperi. Quella *béance* infatti che avevano scoperto nella trama del sapere, e che d'altronde era l'elemento che faceva funzionare sia il sapere che il suo oggetto (esisterebbero il capitale e la critica dell'economia politica senza il plusvalore? Esisterebbero una vita psichica e la psicoanalisi senza il godimento?), stava nell'Altro. «La novità del loro sapere, scrive ancora Lacan, è che non presuppone che l'Altro ne sappia qualcosa»⁵⁰.

Su questa corrispondenza fra Lacan e Lenin, che attribuirebbe al primo una funzione identica a quella svolta dal rivoluzionario russo rispetto all'opera di Marx, Badiou è in totale disaccordo. Per quanto si possano trovare delle somiglianze nei percorsi rispettivi, resterebbe un ostacolo dal punto di vista di Badiou insormontabile: Lacan non avrebbe scritto il suo *Che fare?* È vero: come Lenin ha visto nell'imperialismo la fase suprema del capitalismo, così Lacan ha letto nell'«imperialismo di Chicago»⁵¹ lo stadio supremo della perversione della psicoanalisi; come Lenin ha

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 219. La scuola di Chicago fondata da Franz Alexander e proseguita da Heinz Kohut è la scuola della psicologia del sé.

scritto *Stato e rivoluzione* così Lacan ha contrapposto il Simbolico (lo stato) e il Reale (la rivoluzione); come Lenin si è battuto contro l'ideologia, così Lacan ha individuato il registro dell'Immaginario; come Lenin anche Lacan si è posto il problema dell'organizzazione; e soprattutto alla pari di Lenin ha sposato una politica della dissoluzione: come Lenin nel 1917 voleva dissolvere il partito che era diventato una porcheria, così Lacan ha dissolto la sua scuola. Ma nonostante tutto Lacan non ha scritto il *Che fare?* Gli analisti, aggiunge Badiou, i suoi eredi «sanno organizzarsi, sanno leggere, sanno studiare, sanno probabilmente anche analizzare (...) sanno tutto questo. Ma che fare? In un senso lacaniano, questo, non lo sa nessuno»⁵².

Come aveva detto in un passo di cui ci siamo già serviti, per Badiou Lacan è bravo a organizzare un gruppo di persone in vista di un compito preciso. Da questo punto di vista gli analisti sono in grado di fare abbastanza bene quello che gli spetta in quanto analisti: analizzare e attraverso le scuole, le società, i gruppi, i cartelli, formare nuovi analisti, trasmettere il sapere analitico e allo stesso tempo leggere e studiare. Ma per Badiou fare politica significa fare altro da quello che l'appartenenza alla situazione implica e in gran parte già obbliga di fare. In questo senso non c'è politica in Lacan.

Se il compito della politica per Badiou è la costruzione di organizzazioni capaci di trasformazioni profonde e che quindi sono attrezzate per durare a lungo, l'attitudine di Lacan consiste nel dare vita a gruppi e scuole di durata breve e temporanea: se tali associazioni non debbono proporsi di fare altro da quello che sono destinate a fare è per-

⁵² *Ibidem*.

ché, oltrepassato un certo tempo, tendono a trasformarsi in apparati burocratici e gerarchici. Quando ciò accade è la psicoanalisi, il suo discorso e il suo atto, a trovarsi in pericolo, soprattutto per il fatto che la trasmissione della psicoanalisi, cioè la cosiddetta analisi didattica, cessa di essere un'avventura personale e assume l'andamento di un corso di studi universitario alla fine dei quali un comitato di esperti, cioè di soggetti legittimati dal sapere, rilasciano diplomi e autorizzazioni alla professione aventi valore di legge, ossia totalmente subordinati al volere dello Stato. Memore dell'esito del comunismo staliniano, che Lacan vede d'altronde come una naturale conseguenza delle tesi marxiane e involontario interprete fedele ancor più di Badiou alla distinzione sartriana fra la dimensione del gruppo in fusione rivoluzionario e quella del pratico-inerte, Lacan di fronte alla burocratizzazione opta sempre ed esclusivamente per la dissoluzione.

L'atto politico di Lacan è un atto di dissoluzione? Badiou ne è certo. Ma ciò non fa che accrescere la distanza: non perché esso si situerebbe dal lato dell'impolitico, ma perché implicherebbe una scelta politico-istituzionale su cui Badiou non è d'accordo. Accanto alle accuse di 'gauchisme anarchizzante' e di 'anarchismo tirannico', di cui abbiamo già parlato, Badiou aggiunge quella di 'democraticismo utopico', intendendo con questa espressione «un egualitarismo particolare, atomico o quantico: niente altro che vortici e coalescenze di qualunque cosa con qualunque altra, movimenti vorticosi che definiscono un adattamento provvisorio che, in seguito, si disfa»⁵³. Il mondo che ne viene fuori assomiglia per Badiou a quello descritt-

⁵³ Ivi, p. 152.

to da Lucrezio: «uno scontro atomistico che produce delle figure provvisorie chiamate a disfarsi per la loro precarietà immanente»⁵⁴. Se si deve definire la posizione di Lacan come quella di una radicale detotalizzazione, ci si può anche legittimamente chiedere, conclude Badiou, se essa possa costituire una politica.

Se Lacan, con disappunto di Badiou, non sembra preoccupato delle conseguenze estreme che possono derivare da una riduzione dell'atto politico a atto di dissoluzione – posto che gli esiti siano veramente così pericolosi come sembra credere Badiou –, la ragione potrebbe ritrovarsi in una tesi sul rapporto fra politica e filosofia su cui Lacan insiste molto spesso e che Badiou non può che in buona parte condividere: che, come tutto ciò che esiste sotto il cielo dell'Altro, anche la politica è mancante, è un buco, e che la filosofia non è altro che il tentativo sempre ripetuto di suturare il buco della politica. Tutto poggia su un passo in cui Lacan, riferendosi un po' ironicamente al suo 'amico' Heidegger, gli consiglia di arrestarsi un istante a riflettere sul fatto che «la metafisica non è stata mai niente e non potrebbe protrarsi altrimenti che occupandosi diappare il buco della politica. È questa la sua risorsa»⁵⁵.

Se Badiou collega sempre questa affermazione sulla metafisica come tappabuchi della politica con quella per cui la filosofia resta chiusa e tappata di fronte alle matematiche, è perché insieme esse costituiscono i fuochi intorno a cui gira l'antifilosofia di Lacan; e come ha tentato di con-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti* (Walter Verlag) (1974), in Id., *Altri scritti*, cit., p. 547. Su questo punto ritorneremo più diffusamente nel terzo capitolo.

testare quest'ultima per restituire alla filosofia il ruolo che secondo lui le spettava nell'opera di sostegno della verità, a maggior ragione è costretto a farlo con la prima che ancora una volta mette in discussione non tanto la politica quanto la metafisica, ossia di nuovo la filosofia. Lo fa utilizzando varie strategie: in primo luogo cercando di schiacciare Lacan sul dispositivo filosofico di Heidegger, distinguendo cioè fra la nozione di metafisica di quest'ultimo e quella della tradizione aristotelico-platonica. Quella che in Lacan era ironia sull'amico Heidegger diventa adesione al programma della distruzione della metafisica e della fine della filosofia con tutte le conseguenze oscurantiste che secondo Badiou questi discorsi comportano. Invece di un pensiero affermativo, con la coppia Heidegger-Lacan avremmo a che fare con una metafisica del disessere, una metafisica come disastro del significato⁵⁶. È sottinteso che un'altra metafisica non tenterebbe diappare la politica.

In secondo luogo facendo subire alla frase di Lacan uno slittamento di senso per cui dalla tesi secondo la quale la politica è bucata si passa a quella per la quale la politica è un buco rispetto a qualcos'altro, è ciò che fa buco in qualcos'altro, un significato quest'ultimo che Badiou sa perfettamente non essere quello di Lacan ma che non esita a usare. Questo mutamento di senso permette a Badiou di evitare che la partita si giochi solo fra la politica e la fi-

⁵⁶ Badiou rinvia a un passo di *Radiofonia* in cui, riferendosi all'inversione operata dalla linguistica strutturale nel rapporto fra il significante e il significato, ancorando il secondo al gioco del primo, Lacan ne conclude che ciò «implica un'esclusione metafisica, da intendersi come fatto di disessere» (J. Lacan, *Radiofonia*, ed. it. in Id., *Altri scritti*, cit., p. 400).

losofia, fra una politica bucata e una filosofia che tenta di colmare il buco come quella con cui Heidegger legittima il nazionalsocialismo nel 1933 contro ciò che egli giudica le degenerazioni della democrazia da un lato e del comunismo sovietico dall'altro. Se invece la politica è ciò che fa buco in altro, questa tesi permette di articolare la politica e la filosofia secondo più registri e distinguere fra varie forme di politica – nazista, democratico-formale, comunista – e diverse declinazioni della filosofia – heideggeriana e platonica. Si potrebbe dire che mentre Badiou è pronto a sostenere la tesi dell'esistenza di una politica nazista non accetterebbe mai invece quella riguardante una filosofia dell'hitlerismo, così come era stata teorizzata da Lévinas già nel 1934 e che Lacan sembra condividere⁵⁷.

Questo tentativo di Badiou di scardinare la posizione di Lacan si fa evidente quando decide di declinare la tesi della politica come buco in base alla teoria dei tre registri, il Simbolico, l'Immaginario ed il Reale. In tal modo si può parlare della politica come di un buco immaginario, un buco simbolico e un buco reale, ma sempre come di un buco che si apre in altro. Tale è il caso della politica come buco immaginario che è poi l'unico di cui Badiou parli nel corso del seminario: «la politica è un buco, scrive, perché è legata in modo indeneabile all'immaginario del gruppo»⁵⁸. Ed aggiunge: «nella misura in cui la politica si tro-

⁵⁷ La filosofia dell'hitlerismo è per Lévinas quella di Heidegger: cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. it. di G. Pintus in Id., *Gli imprevisti della storia*, Inschibboleth edizioni, Roma 2013. Non sappiamo se Lacan conoscesse il testo di Lévinas sul quale comunque ritorneremo nel corso del terzo capitolo.

⁵⁸ A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, cit., p. 131.

va nell'immaginario del gruppo, è un buco immaginario nel reale del Capitale». Se quest'ultimo è «il reale della disseminazione universale, della circolazione e dell'atomizzazione assoluta» ed è anche «un certo regime del godimento, dunque del reale», allora «nella compattezza pulverulenta di questo reale, la politica fa delle specie di colle – di scuole (*d'Écolles*) – che, in realtà, sono dei momenti in cui la consistenza rassomiglia a un osso bucato o poroso. Si tratta di stabilire dei pori immaginari nella consistenza disseminata e reale del Capitale e del plus-valore»⁵⁹. È la politica come dominio del senso, la politica di Chiesa, la politica delle ideologie del fare gruppo.

Contro le scuole-colla l'atto analitico insorge dissolvente. Ma è un atto politico? Certamente è un atto dissolutorio, ma non necessariamente politico. Anzi nel caso che per Badiou è esemplare della posizione di Lacan su questo punto, ossia quello della dissoluzione delle scuole, la politica come buco immaginario sta esattamente dalla parte opposta, è la politica porosa che attraverso l'incollamento al gruppo cerca di velare il reale del capitale, di renderlo accettabile. Ma allora l'atto di dissoluzione della colla delle scuole si traduce forse in un'affermazione del reale del Capitale senza più schermi o giustificazioni? Per quanto paradossale possa apparire, la descrizione del reale del Capitale da parte di Badiou assomiglia in modo sinistro a quel 'democraticismo utopico' che aveva bollato come esito politico-istituzionale della posizione di Lacan. In altri termini l'atto analitico come atto di dissoluzione non è un atto politico perché, pur cercando di scompaginare la logica immaginaria del fare gruppo, finisce al con-

⁵⁹ *Ibidem*.

trario per essere complice del Capitale. Il democraticismo utopico è la forma politico-istituzionale del capitale nella sua fase turbo-consumista. Da questo punto di vista Badiou comprende bene che la posizione di Lacan è antistatalista, quanto e forse più ancora della sua, ma non accetta che una politica a distanza dallo stato sfoci in una qualche forma di democrazia radicale dal momento che per lui la democrazia, che sia parlamentare ed elettiva o radicale e utopica, resta sempre dentro i confini del capitalismo, consustanziale alla sua logica: contro vale solo il comunismo come procedura generica e egualitaria, ossia antiindividuale e collettiva.

E se non fosse così, se l'atto analitico fosse un atto politico in quanto tale? Se anche l'ideologia del gruppo fosse un prodotto della filosofia etico-politica contro il quale si deve attivare una politica bucata? Se fra buco e poro⁶⁰ non ci fosse alcuna differenza e il comunismo fosse nient'altro che la democrazia realizzata fino in fondo? E anche oltre, fino a sfondare il fondo?

Se abbiamo deciso di dialogare e confrontarci soprattutto con Badiou, e solo marginalmente con Laclau e Žižek, ciò è dipeso dal fatto che egli ci è sembrato il discepolo più fedele alla parola del maestro oltre che il filosoficamente più attrezzato. Ma più di ogni altra cosa a causa della sua onestà: Badiou non è di quelli che si annettono disinvoltamente il discorso di Lacan forzandolo e storcendolo secondo i loro interessi e le loro tesi. Fin dall'inizio

⁶⁰ Sull'ipotesi di una politica porosa si veda M. Zanardi, *Una piega del mondo*, in AA. VV., *Aporie napoletane. Sei posizioni filosofiche*, a cura di M. Zanardi, Cronopio, Napoli 2006, pp. 32-36.

Badiou ha segnato le differenze e indicato le distanze che lo dividevano profondamente dal maestro, sia dal punto di vista filosofico che da quello politico. A tal punto che basterebbe rovesciare il pensiero di Badiou per vedersi stagliare in primo piano in modo nitido e preciso la posizione di Lacan. Basterebbe insomma invertire la direzione del giudizio e avere in positivo le coordinate in cui s'iscrivono la teoria e la pratica lacaniana: Lacan è un antifilosofo e propugna una politica della dissoluzione, mentre sul piano istituzionale la sua opzione è per forme di democrazia radicale. Anche se si volesse dubitare di quest'ultima affermazione – la posizione di Lacan si potrebbe definire altrettanto bene in termini di ultraliberalismo –, resterebbe comunque la centralità di una idea della politica come dissoluzione, scioglimento, e non solo delle scuole-colla, ma del legame sociale in quanto tale ogni qual volta – che vuol dire sempre – si opponga al desiderio e tenda a trasformare il disagio necessario al vivere civile nei comandi di un super-io feroce ed impietoso. Certo questo è un modo indiretto di pensare la politica ed è per questo che all'inizio sulla scia dell'ultimo Badiou avevamo evocato il benjaminiano parallelogramma delle forze per tentare di pensare il rapporto contorto e complicato fra clinica e politica: la destituzione del soggetto supposto sapere in cui consiste il compimento dell'atto analitico produce in modo invertito lo scioglimento del legame sociale fondato, almeno nella tradizione occidentale, sul primato del sapere.

Adesso tuttavia quel legame con Benjamin ci appare meno accidentale e fortuito: nonostante non faccia parte dei suoi autori la concezione nichilista e catastrofica della politica di Benjamin ci sembra più vicina alla posizione di Lacan di quella di quanti lo citano a sproposito facendo

mostra di una grande familiarità con le sue tesi. Forse quel che accomuna Benjamin e Lacan, al di là della fondatezza filologica e testuale di una loro relazione, è il rapporto che entrambi instaurano rispetto agli stessi autori e ai medesimi campi di sapere: Marx, Freud e Lenin. Per politica benjaminiana intendiamo quella dichiarazione di pessimismo radicale e di rifiuto integrale di ogni intesa che è espresso in modo insuperabile nel saggio sul surrealismo quando Benjamin afferma che la risposta comunista al capitale si deve intendere in primo luogo come «un pessimismo su tutta la linea. Pessimismo assoluto. Sfiducia nelle sorti della letteratura, sfiducia nella sorte dell'umanità europea, ma soprattutto sfiducia, sfiducia e sfiducia verso ogni forma di intesa: fra le classi, tra i popoli, tra i singoli»⁶¹.

Se Lacan può apparire impolitico o peggio ancora apolitico, a meno di un'estrapolazione forzosa di concetti e dispositivi dal loro contesto originario per riversarli, dopo averli o edulcorati o estremizzati, ma sempre e comunque traditi, in ambiti estranei e addirittura opposti alla psicoanalisi (secondo un arco che può andare dai no global ai fautori dei valori della democrazia parlamentare e del politicamente corretto), è perché la politica che professa non è costituente ed edificante, bensì destituente e distruttiva. Una politica dell'insurrezione e dello scioglimento e dello scioglimento perché dell'insurrezione: le due cose vanno insieme. Si insorge contro il legame sociale, si insorge per scio-

⁶¹ W. Benjamin, *Il surrealismo*, tr. it. di A. Marietti Solmi in Id., *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, vol. III. *Scritti 1928-1929*, p. 212. Sulla politica in Benjamin rinvio al mio *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2012.

glierlo, per disincollarsi, per riaffermare la singolarità del desiderio contro le morali conformiste e i comandi superegoici. Contro il godimento coatto e il desiderio raggelato.

Se il comunismo non è una teoria della società, anche se si basa sulla conoscenza scientifica del capitalismo sviluppata dall'economia politica, ma un programma politico di emancipazione, esso allora è emancipazione dalla società, dai suoi vincoli, dalle sue differenze organizzate e dalle sue gerarchie violente. Chi ha tentato di pensare come Lenin la forma politica in cui si sarebbe realizzato il comunismo ha tematizzato una situazione di democrazia radicale proprio perché la democrazia è la forma di governo in continuo autoscioglimento, in perenne autodecostruzione⁶².

Se si volesse in conclusione provare a compendiare in uno slogan la politica secondo Jacques Lacan, si potrebbe, parafrasando il titolo di un romanzo di una scrittrice da lui molto amata, usare un'espressione come questa: 'Distuggere, egli disse'. Ma se decidiamo di non parafrasare e di declinarla come è nell'originale al femminile, 'Détruire, dit-elle'⁶³, non cambia nulla. Anzi è ancora meglio. È perfetta.

⁶² Sulla democrazia come dispositivo per l'estinzione dello stato nel pensiero politico di Lenin rinvio al mio *La democrazia in estinzione* in AA. VV., *Vuoti e scarti di democrazia. Teorie e politiche democratiche nell'era della mondializzazione*, (a cura di A. Arienzo e D. Lazzarich), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 297-314.

⁶³ Romanzo di Marguerite Duras.

Quale politica per la psicoanalisi?

Il discorso e il sintomo

L'ordine del discorso

I can't get no satisfaction
Rolling stones

È possibile un uso politico dell'insegnamento lacaniano? E quale contributo questo stesso insegnamento può dare alle scienze sociali? Per rispondere a simili domande, che, comunque, dopo una prima sgrossatura, hanno raggiunto ormai uno statuto certo e riconosciuto, credo che ci si debba riferire a un punto specifico dell'itinerario lacaniano, vale a dire al seminario del 1969-1970 sul rovescio della psicoanalisi in cui viene elaborata quella che d'ora in poi sarà chiamata la teoria dei quattro discorsi. Più di un motivo milita a favore di questa scelta: in primo luogo il seminario sull'*Envers de la psychanalyse* è quello in cui Lacan è costretto a confrontarsi – e non per mere ragioni cronologiche – con l'evento politico più rilevante accaduto dalla fine della seconda guerra mondiale e prima del collasso dell'Unione Sovietica, vale a dire il '68. Come si è detto che il libro di Deleuze e Guattari *L'anti-Edipo* pub-

blicato nel 1972 incarna la filosofia del '68, rappresenta cioè la traduzione in concetti della potenza deterritorializzante del '68, così si potrebbe sostenere che il seminario sul rovescio della psicoanalisi costituisca la presa in carico del '68 da parte del discorso psicoanalitico, sia la psicoanalisi del '68.

Dopo aver aderito allo sciopero del 15 maggio del 1968 indetto dai sindacati a sostegno della rivolta studentesca, interrompendo la lezione e dichiarandosi a favore dell'insurrezione, l'anno dopo Lacan paga lo scotto per la sua presa di posizione: viene, infatti, espulso dall'*École Normale Supérieure*, dove dal 1964, cioè dall'epoca della sua scomunica da parte della *Società psicoanalitica internazionale*, teneva il seminario e si trasferisce nell'aula della *Facoltà di diritto* di fronte al *Pantheon*. Né questa scelta né le conseguenze che ne derivano lo salvano tuttavia dalle contestazioni anche dure che riceve dagli studenti e dagli scontri aperti con questi ultimi come quello avvenuto a Vincennes al centro sperimentale universitario all'inizio del dicembre del 1969.

Costretto a proseguire il suo insegnamento all'interno delle aule universitarie Lacan non può non interrogarsi sul sapere che in esse si produce, sui modi della sua trasmissione, sul ruolo che in questa trasmissione occupano loro malgrado gli studenti e, contestualmente, sulle differenze che intercorrono fra questo sapere, i modi della sua trasmissione, la posizione degli studenti e il sapere psicoanalitico, le forme del suo insegnamento e la funzione che vi giocano coloro che seguono le lezioni del seminario. La questione si complica ulteriormente nel momento in cui gli studenti universitari non solo incominciano a contestare i modi con cui il sapere viene loro insegnato, ma met-

tono in discussione la legittimità stessa di questo sapere e ne denunciano la complicità con le forme dello sfruttamento economico, cercando di saldare la protesta universitaria con le lotte operaie in nome di una rivoluzione generale della società.

Di fronte a questo esito, Lacan – ed è un altro dei motivi che spingono a privilegiare questo seminario – non può non chiedersi se la scelta politica degli studenti non sia viziata esattamente dalle forme del sapere universitario, se, cioè, nonostante la contestazione e il rigetto – un vero e proprio non volerne saper nulla –, in realtà la rivoluzione vagheggiata non sia che l'estensione piena del dominio sulla società da parte del sapere universitario di cui gli studenti sono solo degli inconsapevoli tramiti ed esecutori. Da qui per Lacan la necessità di confrontarsi con Marx e con gli esiti del comunismo sovietico e di dover marcare vicinanza e lontananza fra la psicoanalisi e il marxismo il cui rapporto viene letto in termini completamente differenti da quelli tipici del freud-marxismo, per esempio di Marcuse.

Va ricordato anche che, mentre le turbolenze studentesche e operaie proseguono e occupano la scena mediatica francese e mondiale, scorre parallelamente un'altra storia: già nel giugno del 1968 De Gaulle ha stravinto le elezioni e il suo primo ministro Couve de Murville ha assunto iniziative per smorzare le proteste. Per quel che riguarda l'università per venire incontro alle richieste degli studenti è stato istituito a Vincennes, su un terreno da poco restituito allo Stato dalle forze armate, un centro sperimentale per gli studi in lettere e in scienze umane – lo stesso in cui un anno più tardi vi sarà lo scontro fra Lacan e gli studenti – in cui viene applicato per la prima volta il si-

stema delle ‘unità di valore’, un sistema cioè di valutazione degli esami universitari simile a quello dei crediti formativi in vigore attualmente nelle università italiane.

Che cosa vuol dire valutare in unità di valore o in crediti formativi il risultato di un esame universitario, cioè la verifica non solo di quanto uno studente abbia immagazzinato di un sapere, ma anche della misura in cui ne sia diventato un soggetto, capace quindi di accrescerlo e innovarlo? Non è la stessa cosa della vecchia valutazione col voto in cifre o con la classificazione in sufficiente, buono, ottimo? No, perché nel caso della valutazione in unità di valore o crediti formativi è entrata nel calcolo una grandezza ritenuta fino allora a disposizione in grande quantità, una risorsa praticamente illimitata: il tempo. Come ogni studente sa, un credito formativo è calcolato sul tempo di lavoro necessario a uno studente per acquisire una certa quantità di sapere normalmente misurata in un numero di pagine da studiare. In altri termini, la valutazione in unità di valore e in crediti formativi significa la sussunzione formale e materiale del lavoro intellettuale necessario alla formazione sotto il dominio del valore di scambio, scambio che non avviene in questo caso fra lavoro e salario ma fra lavoro e accreditamento in vista della laurea, scambio però che in entrambi i casi viene misurato dal tempo – astratto – di lavoro necessario alla produzione, nel caso dello studente, del soggetto del sapere. Detto in termini più semplici e immediati, la valutazione in unità di valore e in crediti formativi comporta la proletarizzazione del lavoro intellettuale¹.

¹ Su questi temi si veda l'importante intervento di Jean-Claude Milner, *Le salaire de l'idéal*, Seuil, Paris 1997. Sulla valutazione in

Occorre notare tuttavia che l'introduzione della valutazione in unità di valore e in crediti può essere presentata anche – e in parte con ragione – come un progresso, vale a dire nei termini di un'estensione del diritto di accedere alla formazione superiore anche alle parti economicamente più deboli della società. Poter dedicare allo studio tutto il tempo che si vuole, senza la preoccupazione di dover lavorare per assicurarsi la sopravvivenza, significa appartenere alle classi e ai ceti più privilegiati e favorire la riproduzione delle forme sociali del dominio. Il paradosso sta nel fatto che questa democratizzazione dell'accesso allo studio non solo va di pari passo con la proletarizzazione del lavoro intellettuale, con la trasformazione di quest'ultimo in merce, ma addirittura ne dipende. La democratizzazione si traduce in un'immensa messa al lavoro che colpisce anche quelli che fino a quel momento erano sembrati immuni dal dispositivo fondamentale del sistema capitalistico di produzione: la sussunzione materiale del lavoro sotto la forma di merce.

Di fronte a un tale esito la domanda di Lacan si fa tuttavia più radicale: la generalizzazione della messa al lavoro riguarda solo le società occidentali a capitalismo dichiarato o non è il fondamento anche e soprattutto della società sovietica in cui si starebbe, certo lentamente e fra mille difficoltà, realizzando il comunismo? In Unione Sovietica, prima e dopo Stalin, quella che doveva essere una liberazione del e dal lavoro non si è forse trasformata nel trionfo assoluto del lavoro coatto, nemmeno più criticato, ma anzi glorificato come esempio di abnegazione sociali-

generale il dialogo fra Jacques-Alain Miller e Jean-Claude Milner *Voulez-vous être évalué?*, Grasset, Paris 2004.

sta? E non si potrebbe sostenere che a fronte della negazione puramente formale del valore di scambio come criterio per misurare il valore del lavoro si assista in realtà a un suo dominio incontrollato in cui lo scambio, invece di avvenire col salario, avviene, soprattutto per gli iscritti al partito e per i lavoratori emuli di Stachanov, con la concessione di beni quali un metro quadrato in più di casa, la dacia per le vacanze, cure decenti in caso di malattia e qualche tessera in più per comprare le poche merci esposte nei negozi di stato: esempio di un *welfare* che narcotizza, come sempre d'altronde, la lotta di classe? E infine se lo stato sovietico è fondato sul sapere burocratico, e questo sapere è quello che si pratica e si trasmette nelle università, non si dovranno ritenere complici il comunismo staliniano e il sapere universitario?

Se queste sono le domande che attraversano il seminario sul rovescio della psicoanalisi, non bisogna dimenticare tuttavia che l'obiettivo di Lacan resta anche in questo caso quello di sempre: il suo è un insegnamento concepito e praticato come parte integrante di un processo di formazione analitica e se come tale produce e trasmette un sapere, è pur sempre un sapere diviso e parziale, un sapere messo costantemente in crisi dalla verità iscritta nel discorso dell'altro, vale a dire nell'inconscio. Una verità che parla, giacché l'inconscio è strutturato come un linguaggio, ma che, proprio perché parla, s'intrufola nell'ordito del sapere, ne mostra le debolezze e le incongruità, le lacune e i vuoti, declassandolo e intaccandone le prerogative. Di conseguenza anche in questo caso l'insegnamento di Lacan è preso dall'esigenza di stabilire la natura della relazione analitica e in particolare di indicare nel modo

più preciso – in questo senso trasmissibile in un insegnamento – quale sia la posizione che l'analista deve assumere nei confronti di colui che Lacan già da ora non definisce più con i termini di paziente o dell'analizzato, ma chiama l'analizzante attribuendogli in tal modo un ruolo agente in quella cura con le parole che è un'analisi.

D'altra parte, non solo non è più possibile interrogarsi sulla formazione dell'analista e sullo statuto della relazione analitica continuando a ignorare il fuori e il contesto rispetto ai quali viene ritagliata la posizione dell'analista e si tenta di indicare quale debba essere la direzione della cura. Per quanto il setting analitico resti uno spazio isolato rispetto sia agli altri luoghi in cui si producono forme di sapere e si sviluppano processi di soggettivazione sia al contesto più vasto delle decisioni collettive e dei destini delle comunità storiche – un quadro oggi in gran parte saltato, se è vero che l'analista, come diceva Sergio Finzi, si trova sempre più spesso ad operare 'fuori stanza', vale a dire o all'interno delle istituzioni o direttamente nel sociale –, esso non può più essere concepito alla stregua di uno spazio fobico, costruito cioè per difendersi dal fuori, ma è costretto a ritagliare al proprio interno una zona in cui l'esterno possa vedere riconosciuti i suoi diritti.

Di fronte a questo groviglio di problemi la risposta di Lacan non è tuttavia quella, tanto per fare un esempio alla portata del lettore medio italiano, adottata da qualche anno dai manuali di storia letteraria o filosofica in uso nelle scuole secondarie in cui un cappello genericamente storico – in genere niente di più di una cronistoria degli eventi – precede l'esposizione di un'epoca letteraria o di un medaglione filosofico per fare finta di rispettare il principio della contestualizzazione storica dei prodotti della

fantasia e del pensiero, la cui validità è notoriamente – lo sapeva addirittura Marx – transstorica, e finendo al contrario per confermare, attraverso l'indiretta dimostrazione della esteriorità e dell'indifferenza reciproca fra l'indice storico degli eventi da un lato e l'opera d'arte o il lavoro del concetto dall'altro, il modo della trasmissione idealizzante e borghese dei prodotti culturali. Il fuori con il quale la psicoanalisi è costretta a fare i conti deve modificare dall'interno lo statuto e le procedure della trasmissione della relazione analitica: allo psicoanalista, come d'altronde a ogni intellettuale degno di questo nome, non si richiede un generico interessamento civico ai problemi della collettività di cui fa parte o peggio la firma sotto i manifesti, la condanna sdegnata, l'elzeviro umanista, ma la concentrazione intensiva sul proprio lavoro, la trasformazione delle tecniche, delle procedure e della concettualità da cui è costituito il suo campo di esperienza e d'intervento, quello che una volta si sarebbe chiamato il suo specialismo. È sprofondando nello specialismo che l'intellettuale può parlare in nome del genere cui appartiene, quello umano, i cui confini sono d'altronde mobili e incerti, appunto generici.

Lacan risponde con l'invenzione del discorso: la prestazione specifica del seminario sul rovescio della psicoanalisi è la decisione di chiamare la relazione analitica 'discorso' analitico, rendendo tale termine pertinente, dandogli cioè un significato determinato. Si potrebbe pensare, infatti, che scegliendo il termine discorso per denotare l'analisi non si dica nulla di più di ciò che sull'analisi si è sempre detto: che essa cioè è una *talking cure*, ossia un metodo di cura che si effettua attraverso il linguaggio e la parola, e che quindi è essenzialmente una relazione fra

soggetti parlanti – tutta un'interpretazione ermeneutica dell'analisi poggia su questa base. Che cosa significa il termine 'discorso' nel linguaggio ordinario, se non un rapporto fra parlanti in cui uno domanda e l'altro risponde o uno parla e l'altro ascolta per poter poi parlare a propria volta? Per Lacan al contrario – e qui è il colpo di genio – il discorso in questione è un «discorso senza parole»², un discorso, infatti, può sussistere benissimo senza bisogno di parole. In tal modo Lacan sta superando l'opposizione saussuriana fra *langue* e *parole*: il linguaggio, mero sistema sincronico composto di opposizioni pertinenti, non deve più affidarsi alle *paroles* per ovviare alla sua astrattezza e entrare nella diacronia, cioè nella vita concreta delle lingue storiche, delle lingue effettivamente parlate. In realtà il linguaggio può precipitare, nel senso in cui si dice di un precipitato chimico, nel concreto delle relazioni sociali senza dover passare per il tramite della parola: «attraverso lo strumento del linguaggio, dice Lacan, s'instaura un certo numero di relazioni stabili, all'interno delle quali è di certo possibile iscrivere qualcosa che è molto più ampio e che va ben oltre le enunciazioni effettive. Nessun bisogno di queste perché il nostro comportamento, i nostri atti s'iscrivano eventualmente nel quadro di certi enunciati primordiali»³.

Il discorso è una realtà linguistica che si pone fra la *langue* e la *parole*: della prima conserva il carattere formale, di struttura, della seconda l'aspetto determinato e singolare; il discorso insomma da un lato indica relazioni

² J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit., p. 5.

³ *Ibidem*.

concrete, specifiche, modi determinati di produzione del sapere, ruoli e posizioni assunti dagli attori coinvolti in queste relazioni, dall'altro evita la proliferazione potenzialmente illimitata delle emissioni di *paroles*, la dispersione disordinata degli enunciati singolari, l'assenza d'invarianti e quindi l'impossibilità di qualunque insegnamento e trasmissione. L'effetto è che se da un lato non c'è un unico discorso, paradigma ideale di tutti i discorsi singolari, dall'altro non c'è neppure una loro disseminazione innumerevole. I discorsi sono in numero finito, determinabile a priori, in base ad una procedura che poggia da un lato sulla formula del segno linguistico elaborata da Saussure e modificata da Lacan e dall'altro su poche ma precise regole di trasformazione⁴. I discorsi sono quattro (vedremo che l'introduzione del discorso del capitalista non ne accresce il numero) e si dispongono in una sequenza che si legge come sempre da sinistra a destra⁵:

Discorso del Maître	Discorso dell'Università
$\frac{S_1}{\$}$	$\frac{S_2}{S_1}$
$\frac{S_2}{a}$	$\frac{a}{\$}$

⁴ La formula del segno linguistico è la seguente:

$$\text{Saussure } S = \frac{\text{significato}}{\text{Significante};} \quad \text{Lacan } S = \frac{\text{significante}}{\text{significato}.}$$

⁵ E questa è la legenda per comprenderli:
i posti sono quelli del

$\frac{\text{l'agente}}{\text{la verità}}$	$\frac{\text{l'altro}}{\text{la produzione.}}$
--	--

I termini sono:

S_1 : il significante Maître, S_2 : il sapere, $\$$: il soggetto, ; a, il più-di-godere.

Discorso dell'Isterico

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

Discorso dell'Analista

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

La prima cosa da notare è che il discorso dell'analista o analitico non sta da solo, esso è parte integrante di un campo discorsivo complesso e articolato. Il discorso analitico non nasce come un fungo, ma deriva da un discorso, quello isterico, si oppone ad un altro discorso, quello universitario, è il rovescio del discorso inaugurante la spirale discorsiva, ossia il discorso detto del Maître. La regola di trasformazione, infatti, ossia la rotazione oraria e antioraria di un quarto di giro dei simboli nelle quattro posizioni, stabilisce i passaggi, le opposizioni, le esclusioni, cioè l'insieme dei rapporti fra i discorsi. In tal modo Lacan risponde alla questione di partenza: come salvaguardare la specificità del discorso analitico integrandolo però nel contesto di cui è parte e nei confronti del quale è chiamato a prendere posizione? La seconda è che i discorsi, come si vedrà fra poco quando entreremo nei dettagli, pur indicando la struttura, vale a dire le invarianti, rinviano tuttavia a delle relazioni sociali specifiche, a dei modi determinati di essere-insieme dei soggetti, caratterizzati tutti – è il loro tratto comune – dal rapporto col sapere. I discorsi parlano di legami sociali particolari, quelli in cui sono invischiati o da cui sono formati gli analizzanti e non solo (tutti siamo dei potenziali analizzanti che ci si sdrai o meno sul lettino). Nella misura in cui i soggetti sono parlati da alcuni enunciati primordiali che decidono in anticipo sui comportamenti, sulle scelte presunte libere e coscienti, sui pensieri che devono essere pensati e sugli oggetti che si deve percepire compreso il come di questa percezione, i discorsi, che sono tutte queste

cose, rappresentano le forme concrete in cui si articola il nostro vivere sociale. È evidente allora l'apporto di Lacan alle scienze sociali: i discorsi, ancor più degli ideal-tipi weberiani che restano sospesi a livello epistemologico fra induzione e deduzione, sono, come le figure hegeliane della fenomenologia o quelle benjaminiane del *Passagen Werk*, dei luoghi di esibizione empirica di un nucleo d'invarianza fondato sulla struttura originaria del linguaggio.

Il bene più prezioso della specie umana, l'affare in cui s'impegna da quando ha incominciato a esistere, è il sapere, l'insieme delle tecniche, i saperi-fare, necessari ad assicurare la sopravvivenza: per procurarsi ciò che serve alla riproduzione, per produrlo, bisogna sapere come si pesca, come si va a caccia, quando e come si semina. Né basta: bisogna anche saper far differenza fra un sapere e la sua imitazione, fra un sapere acquisito in modo casuale attraverso l'esperienza e tramandato di padre in figlio e di bocca in bocca e un sapere invece formalizzato razionalmente, trasformato cioè in una catena di segni, e di conseguenza insegnabile indipendentemente dal contesto, divenuto trasmissibile in linea di diritto. Il 'discorso' è per Lacan il legame sociale attraverso il quale si compie il processo della produzione, accumulazione e trasmissione del sapere, e insieme quello in cui si produce il soggetto del sapere, il fondamento cioè su cui questi poggia e si regge.

Va notato subito che l'insistenza di Lacan sul ruolo e l'importanza del sapere, in particolare del sapere analitico, che per quanto, come si è già visto, venga spaccato e reso lacunoso dall'opera della verità, resta pur tuttavia un sapere, ha un tenore politico. Circola negli ambienti universitari di quell'epoca, e influenza quindi anche il movimen-

to studentesco, un uso scriteriato di una pratica di pensiero il cui autore è Georges Bataille e che, sulla scia di Hegel e di Nietzsche, postula la necessità per tutte le forme di sapere di confrontarsi con la possibilità del loro scacco, del loro poter essere ridotte in nulla, che indica insomma l'esistenza di un limite strutturale del sapere cui viene dato come nome il 'non sapere'⁶. Le 'non savoir', che in Bataille (e successivamente in Blanchot) indica l'incertezza e l'indeterminazione che come un'ombra o un alone accompagnano il sapere e ne smorzano le pretese fondatrici e normalizzanti, ma senza mai pretendere di sostituirvisi, diventa nell'ideologia filosofica e politica l'esatto opposto del sapere, ciò che si mette al suo posto, ottenendo però come risultato quello di attribuire all'altro dal sapere, ossia all'immaginazione, alla fantasia, all'eros o al godimento, la stessa posizione occupata precedentemente dal sapere, quella cioè del fondamento certo e inconcusso, essendosi privati allo stesso tempo di ogni possibilità di critica: il risultato di questa operazione è, infatti, quello di trovarsi talmente sprovvisti di discernimento e razionalità da rischiare di farsi abbindolare, consegnandovisi mani e piedi, dal primo che decida di fare la voce grossa e la faccia fero-

⁶ Il riferimento al 'non sapere' non si trova nel seminario sul rovescio della psicoanalisi ma in quello del 1971-1972 sul sapere dello psicoanalista, edito in Francia con il titolo *Je parle aux murs* (Seuil, Paris 2011) e ora in edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia: J. Lacan, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014, pp. 101-102. Ma sui rapporti positivi fra Lacan e Bataille si veda il mio *La letteratura e i diritti del 'piccolo'*. *La genealogia dell'oggetto 'a' tra Bataille e Lacan*, in AA. VV., *Georges Bataille e la disciplina dell'irriducibile* (a cura di F. C. Papparo e B. Moroncini), il melangolo, Genova 2009, pp. 131-156.

ce. Troppo facile per Lacan leggere nell'isterismo studentesco e in parole d'ordine come 'l'immaginazione al potere' o 'vogliamo tutto', il kantiano desiderio di un padrone la cui incarnazione empirica può vestire a scelta i panni o di De Gaulle o del 'grande timoniere' barricato nella città segreta.

Parafrasando una caustica osservazione di Bernard Williams secondo la quale coloro che pretendendo, in vista «di una comprensione riflessiva della vita etica», di trarre gli esempi decisivi e necessari non dalla letteratura ma dalla vita stessa, si trovano in realtà a usare come alternativa alla letteratura non «la vita, ma cattiva letteratura»⁷, lo stesso si potrebbe sostenere di quelli che contrapponendo, in vista di un'azione politica rivoluzionaria, l'immaginazione al sapere, l'istinto alla ragione, la prassi al pensiero, finiscono per aver a che fare non con le pulsioni liberate da ogni ipoteca intellettualistica ma soltanto con forme cattive e scadenti di sapere. Di cui per soprammercato viene del tutto occultato il tratto padronale, il fatto cioè che, come dice Lacan, non c'è sapere che non sia sapere di Maître.

Con questo termine, che non a caso dà il nome al primo discorso, e che unisce in sé il doppio significato del maestro e del padrone (forse l'italiano 'mastro di bottega', nel suo duplice senso di colui da cui s'impara l'arte e colui da cui si dipende come lavorante, rende bene il significato del vocabolo francese), Lacan intende il fatto che non c'è sapere che non sia l'effetto di un furto, di una sottrazione, di una specie di 'accumulazione primitiva' in cui il sapere

viene estorto al suo legittimo possessore e posto sotto il comando di un altro in grado di valorizzarlo. Coniato in gran parte sul modello della scena del *Menone* platonico, in cui Socrate dimostra all'allibito allievo come il sapere per eccellenza, quello geometrico, appartenga originariamente al servo dal quale un Maître pochissimo attrezzato – uno che non sa nulla e non si vergogna di farlo sapere in giro – solo facendolo parlare – ma è violenza anche questa – è in grado di farlo venir fuori come una levatrice fa nascere i bambini dall'utero materno, il discorso del Maître testimonia come il primo legame sociale, almeno nella storia occidentale, sia segnato dallo sfruttamento, sia una specie di rapina in cui qualcosa di prezioso, il sapere, passa dalla tasca del servo in quella del padrone.

Se nel dispositivo lacaniano il significante Maître, S_1 , è ciò che rappresenta il soggetto, \$, il soggetto dell'inconscio, ossia della pulsione e del desiderio, presso il resto dell'ordine simbolico, S_2 , vale a dire del sapere, la conclusione non può essere che questa: se \$, che di per sé non ha un significato, vuole tuttavia pervenire a una qualche significazione del desiderio di cui è il supporto, può farlo solo affidandosi al significante che lo rappresenta, il quale, stando in un rapporto di opposizione pertinente con qualche altro significante compreso nel sapere e ricevendo da questa connessione sistematica il suo significato, una volta che abbia ritrovato in S_2 , impadronendosi in qualche modo, la significazione che lo concerne, l'attribuisce di rimbalzo al soggetto, a \$. È quindi inevitabile che l'attribuzione di un significato al soggetto debba avvenire attraverso la subordinazione del sapere ad un significante che possa assumere nei suoi confronti il ruolo del padrone.

⁷ B. Williams, *Vergogna e necessità*, tr. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007, p. 20.

Una considerazione s'impone a questo punto: la teoria dei quattro discorsi dimostra la necessità strutturale del significante Maître di cui in nessun caso si può fare a meno dal momento che la sua mancanza significherebbe quella stessa del soggetto in quanto tale. La posizione Maître e il significante corrispondente sono una condizione necessaria per il funzionamento dei discorsi, a tal punto che il significante Maître sopravvive anche all'attivazione piena del discorso analitico di modo che tutto quello che si può sperare da quest'ultimo è, come dice Lacan, che ad analisi terminata il significante Maître sia un po' meno *bête* e soprattutto un po' meno *con*. A ribadire che alla fine di un'analisi non c'è il non sapere bensì un nuovo sapere di Maître, un sapere circoscritto dalla verità inconscia. Se alla fine di un'analisi non ci fosse un rinnovato significante Maître, ma nient'altro che il non sapere nel senso visto sopra ciò vorrebbe dire che l'analisi è fallita e che tutto ciò che è riuscita a fare è stato di riattivare il fondo psicotico del soggetto: solo nella psicosi infatti mancando il significante fondamentale del nome del padre non si ha la costituzione del significante Maître. Chi oggi si lamenta per la scomparsa del significante Maître, cui attribuisce retrospettivamente il compito di porre un freno al godimento sfrenato e senza regole che caratterizzerebbe l'attuale situazione storica, scambiando in tal modo il significante Maître per il superio, tradisce di fatto, anche quando se ne fa paladino, il discorso analitico per il fatto di aspettarsi da quest'ultimo non un nuovo significante Maître ma il ripristino di quello precedente, il ritorno del Maître *bête*, del Maître *con*.

Molto più decisivo invece al fine di una lettura politica della psicoanalisi lacaniana è il fatto che la posizione Maître si divida in base all'indice storico, che la sua fun-

zione cambi in riferimento alle mutate condizioni storiche. C'è un Maître antico e un Maître moderno: il che vuol dire che ad un'accumulazione primitiva del sapere in cui c'è furto, trasferimento del sapere dalle tasche del servo a quelle del padrone, subentra una sua gestione moderna in cui a fare la parte del padrone è il sapere stesso. Se al livello dei discorsi ciò è rappresentato dal passaggio da Maître a Universitario in cui appunto S_2 va nella posizione dell'agente, ossia nella posizione del Padrone, sul piano della storia, di cui i discorsi sono la concettualizzazione rigorosa, il rinvio è al dispiegamento pieno del capitalismo. Nel registro filosofico invece il passaggio dal Maître antico a quello moderno è individuato da Lacan nella figura hegeliana della signoria-servitù. Se il signore antico è coniato, via Kojève, sul modello del saggio stoico che rifugge il godimento tenendo costantemente bassa la quantità di eccitazione e identifica una vita felice con i fasti di un *bios theoretikos*, con una vita dedicata alla contemplazione, l'*Herrschaft* hegeliana trasforma il Maître, agli occhi di Lacan, in una istanza di puro godimento che consuma incessantemente gli oggetti che il servo gli procura con l'effetto di risultare alla lunga una zavorra inutile per la riproduzione della società. È a questo punto che, per Hegel, il servo, emancipatosi attraverso la disciplina dell'obbedienza e del lavoro, rovescia la situazione e getta via il signore come si fa con un vestito smesso. Tuttavia la scomparsa del signore non apre la strada, come vorrebbe Hegel, al riconoscimento generalizzato, ossia alla libertà, ma al contrario ad una nuova servitù⁸. Il signore non è affat-

⁸ Per questa lettura di Hegel rinvio al mio *Requiem per la scomparsa del padrone. Il ruolo di Hegel nel dibattito sulla sovranità*.

to scomparso, ha solo cambiato domicilio: il servo, che ha messo a freno il desiderio e ha rinunciato al godimento, è ora il nuovo Maître. Ma la differenza sta nel fatto che il servo esercita la nuova padronanza proprio attraverso l'uso di quel sapere che ha imparato a riconoscere come il suo, di cui quindi è l'unico proprietario legittimo. Trincerandosi dietro il sapere, il servo impone quindi il suo dominio sul soggetto del desiderio in un modo di gran lunga più feroce del Maître antico che in fondo si limitava a tentare di normalizzarlo, di attribuirgli un significato il più possibile stabile ed univoco – in contrasto cioè con la sua natura perversa e polimorfa. Il nuovo Maître fa di più: espelle letteralmente il soggetto del desiderio, il soggetto dell'inconscio, dal discorso universitario, ossia dal discorso dominante; e lo fa separandolo dall'oggetto-causa del desiderio, da 'a', facendo in modo che quest'ultimo sia interamente risucchiato dal sapere. Più il sapere si impadronisce dell'oggetto del desiderio, cioè di ciò che è ritenuto causa del godimento e del più-di-godimento, più il soggetto del desiderio è messo fuori discorso, consegnato all'afasia e all'inesistenza.

Per fortuna che c'è il discorso isterico a far rientrare dalla finestra ciò che era stato cacciato dalla porta: \$ s'impadronisce delle redini dell'azione e tratta come uno scendiletto S_1 , cui ha strappato la maschera del sapere dietro cui tentava di celarsi. S_1 è detronizzato e \$ ripristina, ma a scapito del sapere che cade via dal legame sociale isterico, il rapporto con 'a'. Se il discorso isterico è l'inizio della rivolta contro il potere di quello universitario, solo l'analisi

tà, in AA. VV., *Conflitti* (a cura di A. Arienzo e D. Caruso), Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005, pp. 99-126.

tico però è in grado di trasformare questa rivolta in una rivoluzione vera e propria dal momento che pone nella posizione agente 'a', riattiva il suo rapporto con \$, ma non a scapito del sapere, e lascia come resto il significante Maître, un rinnovato significante Maître. Fra i tanti significati che si possono attribuire alla tesi per cui il discorso analitico rappresenterebbe il rovescio di quello del Maître non ultimo e non meno importante potrebbe essere quello che attribuisce al discorso dell'analista la capacità di far vedere, prendendolo al rovescio, da che cosa proviene il discorso del Maître, spezzando in tal modo l'illusione del significante Maître, di S_1 , di essere all'origine della spirale discorsiva e di dettarne di conseguenza l'ordine e la tassonomia. All'inizio non sta né la parola né l'azione, all'inizio sta 'a', l'oggetto-causa del desiderio.

Il potere del capitalismo, il potere moderno, non abita nei parlamenti o nelle residenze dei vari presidenti della repubblica, primi ministri o rais disseminati sulla faccia del pianeta; né tantomeno si nasconde nei meandri degli organismi transnazionali come la banca mondiale o quella centrale europea, del fondo monetario internazionale o dell'organizzazione mondiale del commercio: non risiede né negli uni né negli altri eccetto per qual tanto di sapere che in entrambi si trova incorporato o che essi utilizzano nell'esercizio delle loro competenze. Il potere moderno, infatti, sta annidato nelle aule universitarie e in tutti quei settori che il discorso universitario ha colonizzato e continua sempre di più a colonizzare quali le aule giudiziarie con i saperi medico-psichiatrici o le sfere del lavoro e del tempo libero, non più distinte ormai nell'epoca del tardo-capitalismo consumista, con i saperi socio-comunicazionali. A

governare è il sapere che se annette spazi sempre più grandi di esperienza è perché spera alla fine di riuscire a produrre la scienza positiva del godimento, a trovare un criterio di misura del godimento sessuale, a contabilizzare 'a'.

Se questa è la posizione cui perviene il seminario sul rovescio della psicoanalisi attraverso l'elaborazione della teoria dei quattro discorsi, resta allora da spiegare perché in una conferenza pronunciata all'Università Statale di Milano il 12 maggio del 1972 Lacan senta il bisogno di offrire alla platea la formula di un quinto discorso che definisce del capitalista e che scrive così⁹:

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

Che rapporto c'è fra questo discorso e tutti gli altri? Vi si aggiunge o più semplicemente ne sostituisce uno lasciando in tal modo intatto il numero di quattro? L'ipotesi su cui ci muoveremo, e che d'altronde ci sembra confermata da una lettura attenta della trascrizione, purtroppo lacunosa, della conferenza, è che Lacan abbia deciso di affrontare in modo diretto la questione della figura del Maître moderno e, invece di indicarne i tratti essenziali servendosi della mediazione filosofica rappresentata in questo caso dalla linea hegel-marxista, abbia preferito dare anche del Discorso del Maître moderno la formula utilizzando gli stessi quattro simboli, le stesse regole di trasformazione, gli stessi vettori e le stesse categorie mo-

⁹ Il testo francese della conferenza che aveva come titolo *Du discours psychanalytique* e la sua traduzione italiana sono stati pubblicati in AA. VV., *Lacan in Italia*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 32-55.

dali impiegati nel seminario del 1969-70. In altri termini il discorso del capitalista non si aggiunge agli altri quattro ma semplicemente sostituisce il discorso del Maître.

Invertendo le posizioni di \$ e di S₁, ponendo il primo sopra la barra e il secondo sotto (la stessa posizione che ha in universitario), facendo in altri termini di \$, del soggetto inconscio, del soggetto del desiderio, l'agente, colui che occupa la posizione del comando, Lacan mostra come il discorso del Maître moderno sia caratterizzato dall'ingiunzione al godimento. Avevamo detto che il signore hegeliano non era niente di più di un consumatore incessante di tutti i beni che il servo era in grado di procurargli; il discorso del capitalista non fa che confermare questo assunto: chi comanda è il desiderio come desiderio di consumo. Il godimento è un ordine e non si sbaglia quando si connette il discorso del capitalista alle tesi esposte da Lacan, sia in *Kant avec Sade* che nel seminario sull'etica della psicoanalisi, sul fatto che l'imperativo etico della modernità è 'Godi!' e che anche quello kantiano, che ha la forma, del 'Tu devi!', va completato in un 'Tu devi godere!' o in base alla formula sadiana in un 'Ho il diritto a godere del tuo corpo, chiunque può dirmi'¹⁰.

Ma contro la vulgata che vuole che il capitalismo sia quella forma del legame sociale – o piuttosto l'assenza realizzata di qualunque tipo di legame – in cui si gode all'impazzata, in cui tutti consumano tutto allegramente, dai beni offerti dal mercato alla materia stessa del pianeta che ci ospita, auspicando il ritorno ai bei tempi andati in cui si ri-

¹⁰ Su questi punti si veda B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, soprattutto pp. 79-118.

spettavano le regole e i limiti etici erano osservati, è necessario ribadire con forza che per Lacan il godimento resta interdetto come sempre, anzi che mai come nell'epoca del dominio del capitalismo a nessuno di noi è dato aver soddisfazione. Al contrario della convinzione kantiana secondo cui il comando 'Tu devi!' significa 'Dunque puoi', l'imperativo 'Godi!' è accompagnato da un 'Non puoi!' Il comando è destinato ad andare a vuoto e, come ripete Lacan fino alla noia, la tesi nichilista secondo la quale se dio è morto allora tutto è permesso va ribaltata nel suo opposto: se dio è morto, allora niente è più permesso.

Ciò non dipende tuttavia dal fatto che il discorso del capitalista sia debole, anzi come discorso, dice Lacan, è molto astuto; il fatto è che per quanto astuto possa essere è però destinato a scoppiare ed è destinato a scoppiare perché insostenibile¹¹. Mentre sul piano dell'ideologia sembra che il soggetto desiderante realizzi se stesso attraverso la consumazione degli oggetti, in realtà, proprio come l'*Herrschaft* hegeliana, è lui stesso a consumarsi, a scomparire; ma ciò è esattamente quanto bisogna scongiurare. Il discorso del capitalista è pur sempre la variante moderna di quello del Maître e l'obiettivo è il medesimo, quello di porre in posizione di comando il significante Maître, S_1 , che per quanto se ne stia defilato, nascosto sotto la barra, ma pur sempre nel luogo della verità, continua ad essere la vera posta in gioco di qualunque discorso e quindi anche di quello del capitalista. Di conseguenza il soggetto del desiderio deve essere conservato per quel tanto che serve a fare da supporto del significante Maître. A controprova di quanto andiamo sostenendo militano an-

¹¹ Cfr. J. Lacan, *Du discours psychanalytique*, cit., pp. 47-48.

che le posizioni di S_2 e di 'a' che non sono cambiate rispetto al discorso classico del Maître: il sapere in quella di servo da cui estrarlo, 'a' in quella di resto, ossia di ciò che cade fuori dal discorso. Come sarebbe possibile un godimento pieno se 'a' è espulso? La verità allora è che è il discorso del capitalista ad aver bisogno di trasformarsi in universitario molto di più di quanto non ne abbia quello del Maître classico: mentre quest'ultimo infatti può sussistere benissimo senza l'altro (Socrate non ha alcun bisogno di aprire una scuola, il problema semmai è di Platone), l'altro da solo non è in grado di sostenersi e se non riesce ad imbrigliare 'a' nella rete dei saperi è destinato a sgretolarsi, dal momento che non avendo niente con cui tentare di normalizzare il desiderio resterebbe travolto dalla natura perversa e polimorfa di quest'ultimo. Trovare una misura scientifica di 'a' collima con l'esigenza di suturare quella *béance* da cui nasce il desiderio.

Non è perciò per nulla casuale, se visto da questo prospettiva, che la conferenza del '72 il cui tema principale, non lo si dimentichi, è pur sempre il discorso analitico e la sua difficile posizione fra le pratiche che si contendono il primato nella modernità, abbia, come sempre più spesso capita al Lacan degli anni settanta, un tono sconcolato e pessimista. Il discorso analitico, la cui etica specifica impone di mettere l'accento su quella frattura che colpisce l'uomo e che si chiama sessualità per cui in questo campo per lui essenziale l'uomo non sarà mai a suo agio e fra l'uomo e la donna le cose non andranno mai bene, sarà inevitabilmente soppiantato – ad opera anche di una parte degli stessi analisti – dal discorso PS, da un discorso pestilenziale del tutto votato al servizio del discorso del capitalista. Non crediamo di sbagliare se sotto la dicitura di di-

scorso PS si debba leggere in realtà la presenza dell'intero campo psy, del campo cioè dei saperi psicologici divisi oggi equamente fra cognitivismo e neuroscienze, saperi che tentano di guarire il sintomo, ossia il disagio della civiltà, in modo che il godimento sia assicurato senza trasgressione e senza eccessi, che il rapporto sessuale fra uomo e donna sia possibile, che i sessi siano complementari senza più conflittualità o indifferenza, in una parola che si realizzi il sogno di tutti i dittatori di imporre ai propri popoli una felicità senza desideri, una soddisfazione senza mancanze e senza resti¹².

Se abbiamo evocato il freudiano disagio della civiltà, ciò non è avvenuto a caso: in psicoanalisi è lì che bisogna trovare l'essenziale per ciò che riguarda la concettualizzazione dell'entrata in società come tratto specifico del vivente uomo. Se i discorsi sono le forme determinate assunte dal legame sociale, il dispositivo individuato da Freud ne è, per così dire, l'apriori empirico-trascendentale, l'invarianza strutturale. L'assunzione da parte dell'uomo della postura civile si fonda sulla rinuncia al godimento: per questo l'uomo con la sessualità non si ritroverà mai a suo agio, per questo il sintomo caratterizzerà sempre il suo modo d'abitare il mondo, il suo ethos.

Tutti i discorsi, nessuno escluso, quindi capitalistico compreso, si assomigliano in questo: notano con il segno meno il rapporto al godimento. Se la quarta posizione standard del discorso è definita come quella del resto e fin

¹² Su questi punti si veda M. Bottone, *Quel che la psicoanalisi contemporanea misconosce*, in AA. VV., *Leggere il presente. Che cosa c'è di nuovo?* (a cura di E. de Conciliis e A. Meccariello), Asterios, Trieste 2013, pp. 69-96.

dall'inizio, cioè a partire da Maître, vi si trova situato 'a', il più-di-godere, ciò vuol dire che per gli attori del discorso e, in particolare per \$, quel che dal di fuori è un più, visto dal di dentro è un meno. Per potersi istituire il discorso comporta necessariamente un godimento in meno, un meno di godimento o, per dirla in altro modo, fa in modo che il godimento si divida, si parzializzi e che la parte accessibile dal e nel discorso venga raggiunta solo attraverso il sintomo, ossia attraverso una formazione di compromesso fra un godimento al di là del principio del piacere e i limiti imposti dal linguaggio all'essere parlante. Il fatto che in ogni discorso ci sia un resto – 'a' in Maître e in Capitalista, \$ in Universitario, S₂ in Isterico e S₁ in Analitico – vuol dire che ogni discorso elide in un modo o nell'altro il godimento. Ancor più stravagante è allora la tesi che circola nell'ambito della teoria politica e ora anche in quello sociologico secondo la quale si assisterebbe oggi ad un trionfo inarrestabile del discorso del capitalista che romperebbe gli argini che tenevano a freno il godimento con conseguenze inimmaginabili sia sulla tenuta soggettiva che su quella delle istituzioni collettive. Stando a Lacan se di una crisi è possibile parlare, essa non riguarda né lo stato dei valori etici né i principi fondamentali del vivere civile quanto il discorso del capitalista stesso: esso è in crisi permanente, anzi è la crisi in quanto tale, ed è per questo che per puntellarlo è necessaria tutta la schiera dei saperi psy.

Per evitare di sbagliare sarebbe bastato, forse, tener conto del contesto: il 2 dicembre del 1970 Michel Foucault inaugura il suo insegnamento al *Collège de France* con una conferenza dal titolo *L'ordine del discorso*. Non sappiamo se avesse avuto sentore in qualche modo di quello che Lacan aveva insegnato fino al giugno dello stes-

so anno, tuttavia alcune concordanze sono impressionanti. Innanzitutto la distinzione fra una voce senza nome, una voce che parla da sempre, da un tempo immemorabile, nella cui eco il singolo parlante, in questo caso Foucault, avrebbe voluto inserirsi surrettiziamente evitando tutto il peso degli inizi, il supplizio del prender la parola, e il discorso come istituzione che obbliga alla responsabilità del cominciamento e al rispetto delle partizioni e dei divieti. Da un lato un desiderio di trovarsi d'un balzo al di là d'ogni inizio, oltre il discorso, evitando tutto ciò che in esso c'è «di tagliente e di decisivo», lasciandosi invece trasportare dal suo flusso come «un relitto felice» e permettendo alle verità di alzarsi a una a una dal fondo di una «trasparenza calma, profonda, indefinitamente aperta»¹³, dall'altro un ordine della legge che da tempo sorveglia i discorsi effettivamente pronunciati o scritti, vigila sulle loro apparizioni e regola il potere di cui sono investiti.

Nella prospettiva di Foucault il discorso, ma più ancora il suo ordine, il suo carattere istituzionale, sembrano

¹³ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, ed. it. a cura di M. Bertani, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-12. Questa 'voce senza nome' sembra riecheggiare le voci anonime che aprono con uno strano dialogo *L'infinito intrattenimento* di Maurice Blanchot pubblicato nel 1969 (tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, pp. XI-XXVI). Come è noto a Blanchot Foucault aveva dedicato un saggio intitolato *Il pensiero del di fuori* pubblicato su *Critique* nel giugno del 1966 su cui rinvio al mio *Foucault e il pensiero del di fuori*, in AA. VV., *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno* (a cura di E. de Conciliis), Mimesis, Milano 2007, pp. 245-262. Sul testo di Blanchot si veda B. Moroncini, *La legge del dialogo. Maurice Blanchot e il disastro del pensiero*, in Id., *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, cit., pp. 353-363.

chiamati a fronteggiare il pericolo insito nella proliferazione senza regole di una parola che si lasci scorrere lungo le reti del linguaggio soggiacendo soltanto alla legge del desiderio. Il discorso taglia il campo della parola decidendo fra ciò che si può dire e ciò su cui è obbligatorio tacere e, non contento, di stabilire anche come vada detto quel che si può dire. Ecco come Foucault espone la sua tesi: «suppongo, scrive, che in ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli, di padroneggiarne l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità»¹⁴. Il discorso procede per esclusione e lo fa in vari modi: l'interdetto, la partizione, il commento, l'autore, etc. Non ci dilungheremo su ciascuna di queste procedure: quel che conta è di aver mostrato come, nonostante le differenze, Foucault e Lacan possano far parte di una stessa temperie culturale e il discorso dell'uno illuminare, anche se in parte, quello dell'altro e aiutare a comprenderlo. D'altronde, e per chiudere su questo punto, se la regola analitica, il suo patto fondatore, consiste nell'impegno da parte dell'analizzante a 'dire tutto, tutto quello che gli passa per la testa', allora si dovrà concludere che il discorso analitico sia l'unico fra tutti che si apra all'altro del discorso, al discorso dell'altro, vale a dire al discorso dell'inconscio che è come dire al linguaggio.

Vorremmo tuttavia insistere ancora su questa messa in parallelo di Foucault e Lacan: essa potrebbe, infatti, aiutarci a comprendere il rapporto stretto che intercorre in

¹⁴ Ivi, p. 12.

Lacan fra il discorso del capitalista e quello universitario nella forma del dominio dei saperi psy. Per farlo dobbiamo spostarci un po' negli anni fino al 1976, data di pubblicazione del primo volume della storia della sessualità di Foucault dedicato al tema della volontà di sapere. Secondo la vulgata questo testo è fra tutti quelli di Foucault il più antifreudiano e antipsicoanalitico in generale. Il che è perfettamente vero; ciò su cui però si è riflettuto meno è che questo attacco senza dubbio ingeneroso verso Freud e la psicoanalisi coglieva forse una questione reale, quella stessa probabilmente cui si riferiva Lacan nella conferenza del '72: la complicità di un certo Freud e soprattutto della Società internazionale di psicoanalisi, e quindi di una buona parte degli analisti, con le forme del potere moderno. La tesi di Foucault è nota: la psicoanalisi freudiana, lungi dal rappresentare l'istanza di liberazione della sessualità da una morale vittoriana e sessuofobica, è parte integrante, anche se dotata di un ruolo decisivo se non di guida, di un complesso di pratiche discorsive tutte rivolte a far parlare il sesso, a fargli dire la verità su se stesso, al fine di normalizzarlo sottoponendolo a norme sempre più precise e particolari, capaci cioè di entrare nel dettaglio, di distinguere tutte le sfumature delle preferenze e dei gusti erotici. Il potere non è repressivo ma produttivo, più che vietare detta i comportamenti da tenere e le norme cui devono attenersi. Il potere moderno non si limita a punire a cose fatte i trasgressori della legge, sorveglia e spinge all'autosorveglianza per prevenire quelle attitudini e quegli stili di vita che potrebbero risultare inidonei al benessere e all'incremento della vita. Poiché la sessualità continua a costituire il maggior bacino di coltura di attitudini e comportamenti antinormativi ed eversivi l'unico modo per ri-

uscire a controllarla è sottometterla alla volontà di verità: se di una liberazione della sessualità si tratta nella modernità, essa è finalizzata alla sua sottomissione a un'altra forma di potere, il potere del sapere.

Ma questa tesi di Foucault non è la stessa di quella di Lacan, secondo la quale il significante Maître, soltanto facendolo parlare, è capace di estrarre dal servo il sapere prima sottraendoglielo e dopo utilizzandolo per legittimare il suo potere? Allora tutto un discorso sulla liberazione della sessualità, cui non è estraneo neanche Freud quando pensa che togliendo l'interdetto che pesa sulla sessualità si possa ottenere un'umanità migliore, più a suo agio con la civiltà (posizione che Freud abbandona subito tornando al suo sano pessimismo), non è di fatto complice di una messa in discorso del desiderio e ancor di più del godimento il cui scopo è la produzione di una *scientia sexualis* che sostituendo un'*ars erotica* renda maneggevole e trattabile l'aspetto pericoloso e incandescente insito nella sessualità? Ponendo \$ in posizione di comando, anche se pur sempre come un luogotenente di S_1 (quindi in un modo profondamente differente da quel che accade nel discorso isterico), il discorso del capitalista fa piazza pulita di tutti gli interdetti tradizionali che gravano sul desiderio e sulle modalità del godimento, costringendo queste ultime a venire allo scoperto, a rivendicare il loro diritto a manifestarsi e a vedersi esaudite, chiedendo alla società o che appronti gli oggetti necessari a soddisfarle o le norme atte a legittimarne l'esercizio. E tutto questo solo perché questa enorme massa di comportamenti e attitudini, di preferenze e di gusti individuali, tutta questa microfisica delle passioni, possa essere presa in carico dal sapere, passata al vaglio dei criteri di veridificazione mo-

derni, valutata, soppesata, normata e normalizzata. Non è su questo che è stata siglata l'intesa segreta fra capitalista e universitario?

Più che interrogarsi su quale possa essere l'uso politico della psicoanalisi o come si potrebbe declinare una psicoanalisi politica, la domanda dovrebbe essere in realtà questa: quale politica per la psicoanalisi? Perché la psicoanalisi ha bisogno di una politica, perché non può restare sul terreno neutrale della scienza e/o su quello umanitario della cura? Perché nel momento stesso in cui si pone il problema della sua sopravvivenza, che implica quelli del suo apparato concettuale e delle sue procedure tecniche, delle istituzioni devolute al compito di proteggerne lo statuto incerto, delle condizioni del setting analitico, della sua trasmissibilità e insegnabilità, quindi del suo rapporto con i saperi, nel momento in cui si pone tutte queste domande che già si mostrano di non facile soluzione, anzi qualche volta delle domande impossibili, la psicoanalisi scopre di non essere sola, di trovarsi situata all'interno di un campo complesso e conflittuale di discorsi, saperi, pratiche e politiche che producono e amministrano la rete dei legami sociali. Con alcune di queste pratiche la psicoanalisi si accorge o di essere confusa o di essere messa in concorrenza; di altre invece avverte che o consapevolmente o per pura forza d'inerzia mirano a distruggerla, a renderne impossibile l'esistenza. Una di queste pratiche è il discorso del capitalista nella sua alleanza con universitario. Per disinnescare gli effetti rovinosi del primo non c'è altro modo che decostruire l'altro: lo si fa capovolgendo il rapporto fra il sapere e la verità, mostrando nella pratica che la verità non coincide mai

con quel che se ne può sapere e che l'unico sapere possibile è quello che la verità divide. La politica della psicoanalisi, se mai ce n'è, è una politica dei discorsi e dei saperi, una politica dei limiti dei saperi o dei saperi condotti al loro limite, al limite della verità.

Marx e il sintomo

Lacan è marxista? Certamente no, è freudiano. Eppure ha sostenuto che il sintomo è stato Marx a scoprirlo, non Freud¹⁵. Senza alcun dubbio, però ha anche sostenuto che Marx è stato il miglior sponsor del discorso del capitalista. E allora cosa fare di Lacan: adoperarlo per costruire una teoria comunista post-marxista, operazione in cui sembrano impegnati soprattutto Laclau, Žižek e Badiou oppure rigettarlo del tutto come sembra fare Fabio Raimondi in un intervento pubblicato nell'*International Journal of Žižek Studies*¹⁶? Che fare di e che fare con Lacan? Forse una risposta o un preliminare di risposta, un atteggiamento da morale provvisoria alla Cartesio, potrebbe avere questa forma: incominciare a chiedersi, non che cosa Lacan può apportare di nuovo e di più o meno decisivo all'elaborazione di una politica rivoluzionaria, comunista o di sinistra, bensì di quale politica ha bisogno

¹⁵ Su Marx come scopritore del sintomo si vedano P. Bruno, *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Édition érès, Toulouse 2010, e P. Bianchi, *Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

¹⁶ Cfr. F. Raimondi, *Althusser e oltre*, in INTERNATIONAL JOURNAL OF ZIZEK STUDIES, Volume Six, Number Four (2012), <http://www.zizekstudies.org>.

il discorso analitico per sopravvivere in un ambiente ostile, un ambiente sociale che ha paura del discorso analitico come della peste.

Mi rendo conto che in realtà questa regola da morale provvisoria ha un fondamento saldo, poggia su una convinzione forte, vale a dire la consapevolezza che sia un interesse autonomo e specifico, indipendente cioè da qualunque siano le forme dell'organizzazione economica della società e le sue corrispondenti istituzioni politiche, quello di dedicarsi alla salvaguardia del discorso analitico. A meno, infatti, che non si sia preda del delirio e si pensi che il comunismo, ammesso che si sappia, oggi, dopo il collasso rovinoso dell'Unione Sovietica, questa parola cosa voglia dire, fa passare i raffreddori e guarisce le nevrosi, ma soprattutto fa esistere il rapporto sessuale – che se non c'è è colpa della borghesia! – rende complementari i sessi mentre ne aumenta il numero a piacere, e infine salva l'essere parlante dall'incidenza della verità, da quel discorso dell'Altro che è l'inconscio, la cura col pensiero e con la pratica politica del discorso analitico è la cosa più importante in cui sia possibile impegnarsi. Non ho paura a dirlo: sempre di più mi vado convincendo che, pur continuando a professarmi comunista benché non mi riconosca nella gran parte di ciò che oggi in occidente passa sotto questo nome (e se devo dirla tutta sono affascinato solo da quel che succede in Cina, anche se resta di dubbia e complicata interpretazione¹⁷), il compito che mi compete

¹⁷ Sulla questione cinese c'è un'acuta osservazione di Žižek secondo cui, vista la crescita economica accelerata della Cina dovuta al connubio fra capitalismo di stato e potere comunista, c'è da chiedersi se la preoccupazione diffusa in occidente per la mancanza di

come filosofo – colui che ha cura del sapere con il pensiero –, e come cittadino, posto che questo termina abbia ancora senso (e ne dubito), sia promuovere la causa – nel senso di Lacan: la verità come causa del soggetto – del discorso analitico, pur non essendo, o forse proprio per il fatto di non esserlo, un clinico.

Lo sapeva già Freud che altrimenti non avrebbe scritto *Totem e tabù*, *Il disagio nella civiltà*, *L'avvenire di un'illusione* e *Mosè e il monoteismo*: il discorso analitico è un discorso marginale, facilmente sopraffatto dalle istanze conformistiche che regolano i legami sociali; insieme a quelle del governo e dell'educazione l'interpretare analitico fa parte delle professioni impossibili, che significa non solo che alle volte sono difficili da praticare, ma soprattutto che hanno a che fare con l'impossibile, con ciò che eccede – Lacan lo chiama reale – l'orizzonte dell'esperienza possibile. L'impossibile, ossia il contraddittorio in quanto tale, è per Lacan ciò che non cessa di non scriversi, vale a dire ciò che semplicemente non è oggetto di un sapere senza per questo non valere per l'essere parlante – il soggetto umano – come verità imprescindibile. Si capisce subito perché l'impossibile si incarni per l'essere parlante attraverso la sua falda sessuale: i sessi non hanno infatti fra loro alcun rapporto, né quello in cui continua a credere l'ideologia dominante e che si trova nella tesi che Platone mette in bocca al poeta comico Aristofane (e che quindi andrebbe presa in realtà come derisoria), secondo

democrazia della società cinese non nasconda in realtà quella verso la sua possibile supremazia, la paura insomma per il fatto che 'la Cina è vicina' (S. Žižek, *Politica della vergogna*, tr. it. di E. Acotto, Nottetempo, Roma. 2009, p. 53).

la quale essi sono la metà di un intero e di conseguenza complementari l'uno all'altro, né quello che li legge come una variante o addirittura l'originale del rapporto dialettico signoria-servitù pensandoli come dei contraddittori, posto poi che i termini della fenomenologia hegeliana lo fossero. Il punto però è che il contraddittorio di uomo non è donna ma non-uomo: la contraddizione quindi passa non fra i sessi, ma all'interno di ciascuno di essi e si manifesta nel modo con cui ogni sesso risolve il suo rapporto con l'oggetto del desiderio e di conseguenza con il godimento. Se il rapporto sessuale risulta, allora, reale e impossibile ciò è dovuto alla dissimmetria assoluta dei diversi godimenti, da quello fallico che accomuna maschi e femmine, passando per quello 'altro', che è solamente femminile, finendo al godimento dell'Altro, che non è cioè né dell'uomo né della donna. Reale infine è il corpo come insieme disorganico di pezzi staccati, il corpo pulsionale frammentato fra le zone erogene e frantumato fra le incarnazioni dell'oggetto del desiderio: seno, scibale, fallo, sguardo, voce.

La verità del discorso analitico – l'essere parlante è soggetto perché assoggettato al discorso dell'Altro, cioè all'inconscio che non è altro che un sistema simbolico-linguistico, non si dà metalinguaggio, ossia è impossibile dire il vero sul vero, non c'è rapporto sessuale, l'oggetto del desiderio è un oggetto impossibile, – è irricevibile da qualunque ordine sociale, borghese o proletario che sia, e per questo è osteggiato in tutti i modi: combattuto una volta dal discorso religioso e oggi da quello laico della scienza che attraverso il cognitivismo e il campo delle neuroscienze sta sferzando l'attacco più violento che si sia mai visto. In fin dei conti il discorso religioso si rivela fra i due quello più pos-

sibilista: si può sempre usare la psicoanalisi per verificare la sincerità di una vocazione. Ma, detto questo, essi di fronte alla psicoanalisi sono paradossalmente alleati¹⁸.

La scoperta/invenzione del discorso analitico è affare del moderno: prima, la diversa distribuzione dei registri – Simbolico, Immaginario, Reale – non rendeva necessaria l'individuazione di un discorso in grado di farsi carico delle difficoltà crescenti incontrate dai soggetti nel dover fronteggiare l'irruzione del reale. Il combinato disposto del discorso del capitalista e di quello della scienza, che promuovono l'ascesa del Reale sotto la forma dell'oggetto 'a' allo Zenit della società occidentale¹⁹, prosciuga progressivamente il campo dell'Immaginario che fino a quel punto equilibrava il rapporto fra il Simbolico e il Reale, permettendo al primo di conservare una qualche autorevolezza e al secondo di poter essere assorbito senza gravi conseguenze grazie al carattere seducente delle immagini, alla mediazione del fantasma.

Ciò non vuol dire che l'Immaginario oggi non sia più in funzione: vuol dire che a fronte di un Simbolico spogliato di tutti i suoi orpelli metafisici e ricondotto alla sua

¹⁸ Vorrei far notare che le pagine culturali del Sole 24 Ore, organo ufficiale della confindustria, cioè della borghesia imprenditoriale italiana (al Corriere della Sera spetta la rappresentanza di quella delle professioni), sul quale apparve il 12 febbraio 2013 l'attacco di Gilberto Corbellini alla 'setta' lacaniana, si dividono equamente fra il discorso religioso, di cui Gianfranco Ravasi è il custode, e quello neuroscientifico e bioetico governato da Armando Massarenti. Filosofia e psicoanalisi brillano per la loro assenza.

¹⁹ L'espressione è di Jacques-Alain Miller, cfr. Id., *Una fantasia*, tr. it. di A. D. Ciaccia in «La psicoanalisi», n. 38, luglio-dicembre 2005, p. 19.

natura di entità fittizia (Bentham), ossia linguistica, e a un Reale sempre più perturbante e ostile, all'Immaginario non riesce più la prestazione di una volta, istituire potenti ordini di senso attraverso l'Arte e la Religione, e il suo tentativo di supplire alla desertificazione del fantasma si esplica, più che nello spettacolare integrato alla Debord nell'edificazione del concetto di persona²⁰ e nella illimitazione della sfera del diritto. Oggi l'Immaginario realizza il suo lato querulo e rivendicativo, che una volta si esprimeva attraverso i fasti della teodicea – sgravare un Dio fondamentalmente buono del male che c'è nel mondo – e della gnosi – attribuire quello stesso male a un dio malvagio e usurpatore –, nella domanda di riconoscimento dei diritti della persona – un fantasma quest'ultimo del tutto privo di alcun fascino erotico – e nella cura protettiva della vita affidata ai dispositivi biopolitici. Al dio padre accigliato e/o misericordioso di una volta l'Immaginario moderno ha sostituito un dio donna/madre compassionevole e amoroso.

Nella misura in cui il discorso del capitalismo e quello della scienza distillano Reale e contemporaneamente tentano di esorcizzarne la portata distruttiva che li coinvolge in prima istanza, mettendone in discussione l'esistenza, attraverso una normalizzazione affidata essenzialmente alle scienze cosiddette umane – biologia, psicologia, antropologia, economia e saperi giuridici –, il discorso analitico, se vuole sopravvivere, è costretto a prendere posizione contro di essi. Il fatto allora che esso debba essere anticapitalista, almeno nel senso che si è detto, signifi-

²⁰ Su questo punto cfr. R. Esposito, *Terza persona*, Einaudi, Torino 2007.

fica che è un discorso comunista? Non sembra il caso né di Freud né di Lacan. E allora di nuovo: quale politica per la psicoanalisi?

Incominciamo, come sempre si dovrebbe, a chiederci cosa pensasse Lacan della politica. Al di là di tutto, allora, una cosa è chiara: Lacan non amava lo stato in tutte le sue forme, in tutte le sue declinazioni. E non lo amava perché qualunque fosse la sua giustificazione, dalla supremazia della razza ariana alla liberazione della classe operaia dallo sfruttamento capitalistico, su di un punto cruciale non c'era differenza: 'Cari sudditi, per i desideri, ripassate più tardi!', al momento, ossia sempre, c'è soltanto da lavorare e da obbedire. Dal punto di vista dello stato per il desiderio non c'è mai tempo: le repubbliche possono fondarsi sulla legge, sul lavoro, sui diritti, ma mai sul desiderio (ovviamente questo vale anche per la Cina per quanto segnali diversi facciano pensare che pure là il desiderio sta trascinando gli argini). Quest'ultimo non è mai all'ordine del giorno, va sempre messo a freno, rinviato fino al paradosso rappresentato dal tardo capitalismo in cui, pur di non dare spazio al desiderio, si privilegia il godimento a condizione che sia legato al consumo produttivo.

Se non fosse azzardato, si potrebbe dire che, come Lenin, anche Lacan sarebbe stato favorevole a una progressiva estinzione dello stato, soprattutto di quello che inevitabilmente sopravvive a una rivoluzione comunista. Ma forse lo stesso risultato Lacan se lo aspettava da una scelta 'liberale', quella stessa che dichiara di fare sua durante lo scontro violento e radicale che ha con gli studenti impegnati nella lotta rivoluzionaria innescata dal maggio '68 a Vincennes nel dicembre del 1969. Interpretando corret-

tamente il contenuto ideologico prevalente nell'aspirazione rivoluzionaria degli studenti francesi – il situazionismo dell'immaginazione al potere e del 'Vogliamo tutto adesso' – come l'espressione indiretta del bisogno rimosso di un Padrone – della ricostituzione cioè della versione più *con* del discorso del Maître – Lacan si chiede subito dopo se per qualcuno dei presenti abbia «senso la parola *liberale*», aggiungendo a ulteriore spiegazione, da un lato, di essere liberale come tutti «nella misura in cui sono antiprogressista» e, dall'altro, di essere però preso «in un movimento che merita di chiamarsi progressista, perché è progressista vedere fondarsi il discorso psicoanalitico» in quanto completa il cerchio che potrebbe permettere agli studenti di situare esattamente ciò contro cui si ribellano, nonostante d'altronde che tutto «continui ad andare danatamente bene»²¹.

L'unica ragione per essere progressisti è farsi promotori della causa del discorso analitico; per il resto meglio stare alla larga dai 'progressisti', da quelli che credono di andare sempre avanti e non capiscono che si gira sempre intorno, che si sta sempre sul posto, quello che il desiderio ci ha assegnato e dal quale non si può sfuggire; meglio guardarsi dai democratico-borghesi di sinistra inflessibili esecutori della legge e paladini dell'estensione dei diritti, dai ceti medi riflessivi posti a difesa della semicultura, dai rivoluzionari piccolo-borghesi in attesa di un padrone. Meglio dichiararsi 'liberali'. Ma cosa significa per Lacan il termine 'liberale'? Certo non il rinvio al 'liberalismo' co-

²¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit., p. 259.

me teoria politica basata sulla nozione di individuo, ossia di un io agente cosciente di se stesso, capace razionalmente di conoscere le sue preferenze e i suoi scopi e di calcolare la via più breve ed efficiente per soddisfare le prime e raggiungere i secondi.

'Liberale' ha un tutt'altro senso per chiarire il quale mi servirò – sarà l'unica volta – del mio bagaglio filosofico, in particolare di una differenza fra morale ed etica che traggo da Aldo Masullo. Pur avendo i due termini lo stesso 'inteso', essi, però, nella storia del pensiero tendono a divergere finendo per denotare due cose molto diverse fra di loro: mentre «il termine 'morale' resta a designare il campo di un ordine sociale, storicamente costruito e relativamente stabilizzato, cui conformisticamente aderendo e concorrendo l'individuo si assicura la protezione del potere nei limiti delle vigenti regole di costume e norme di diritto», il nome di etica «in senso stretto, va riservato all'iniziativa inaugurale, in cui la libertà si esprime, elaborando risposte a bisogni appena nascenti, a domande non ancora formulate»²². E se non fosse ancora chiaro, Masullo aggiunge che se dal punto di vista oggettivo la morale è «un corpo più o meno organico di prescrizioni, sostenute dall'autorità della tradizione o di qualche potere costituito», da quello soggettivo «è ogni condotta conforme alle prescrizioni dell'ordine sociale in cui, per nascita, per occasioni varie, o per scelta, l'agente si trova integrato»²³. Non c'è norma morale che non sia accompagnata, come avrebbe detto Nietzsche, da un sentimento morale, ossia

²² A. Masullo, *Filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 47-48.

²³ Ivi, p. 47.

da una coazione soggettiva all'adempimento (Freud l'ha chiamato Super-io).

Credo che la libertà di cui parla Lacan sia questa: una libertà capace, come in parte era per la libertà pratica di Kant, di interrompere le catene metonimiche su cui scorre la macchina sociale e di inaugurare una nuova sequenza discorsiva facendo leva, per trovare il coraggio di opporsi alla violenza delle norme morali, sul desiderio il cui comando imperioso – unica e accettabile forza-di-legge – si rivela più forte del sentimento morale che spinge a sottomettersi alle imposizioni del legame sociale. Credere d'altronde, come fa la morale libertina, che la libertà abbia un fondamento naturalistico, che la possibilità di perseguire liberamente i propri gusti sessuali poggi su di una disposizione naturale, finisce per produrre il contrario di ciò che si prefiggeva: quel che sembrava libertà si rivela mera coazione a ripetere. L'esito della morale libertina è attestato per Lacan da Sade che alla fine, pur di sfuggire al godimento coatto cui lo destina la natura, tenta attraverso una clausola testamentaria di sottrarsi una volta per tutte ai cicli di produzione e riproduzione naturali, non senza aver prima attribuito ai personaggi di *Juliette* un'intenzione omicida rivolta alla natura la cui distruzione è affidata a un'esplosione da produrre dentro il cratere del Vesuvio.

Kantianamente la libertà implica il dolore, il rispetto della legge del desiderio porta detrimento agli impulsi sensibili, va al di là cioè del principio del piacere. Stessa cosa per Sade. Ma l'accoppiata 'Kant con Sade' si ferma qui: il primo, dopo aver distinto accuratamente il benessere dal bene morale, ripristina l'idea del sommo bene come unità postuma di virtù e felicità, spianando la strada a un'etica dei

beni di matrice utilitaristica, a quel che Lacan chiama 'il servizio dei beni', praticamente la biopolitica; il secondo dopo aver posto il problema di una vera repubblica, quella cioè fondata sul desiderio, la rende di fatto impossibile per averla ricentrata su di una legge di natura o, per dirla alla maniera lacaniana, sulla legge del godimento dell'Altro.

Le risposte di Lacan sembrano a questo punto altre: sul piano etico la libertà di cui si parla assume un certo tono tragico. Alla fine del lungo commentario dell'*Antigone* sofoclea presente nel seminario sull'etica analitica Lacan pone la questione della corrispondenza fra l'atmosfera in cui si muove l'eroe tragico e quella che si respira in un setting analitico. Posto che l'unica colpa morale di cui ci si può macchiare e di cui prima o poi si è chiamati a render conto è quella di cedere sul proprio desiderio, di tradirlo a favore del bene, proprio o altrui non fa alcuna differenza – il bene dell'altro è il mio proprio bene –, l'eroe, che si caratterizza per il fatto di non cedere sul proprio desiderio, è colui che si può tradire impunemente. Se l'etica di Lacan può definirsi tragica è perché chiede all'analizzante – ma anche all'analista – di sopportare pazientemente la contraddizione che inerisce al desiderio: per non tradirlo si deve sopportare il tradimento, si deve accettare una certa solitudine, far tutt'uno con la singolarità assoluta che si è di fronte all'Altro.

L'idea che la libertà sia qualcosa di fragile, che la sua difesa richieda un certo eroismo, perché la tentazione di barattarla con condizioni di vita più benevole e sicure è forte, più forte alle volte delle difficoltà che procura il suo esercizio, è precoce in Lacan, la si trova ad esempio nel *Discorso sulla causalità psichica*, scritto nel 1947, a ridosso quindi della guerra, in cui viene messa a confronto con la

follia, sia quella individuale che si incontra negli ospedali psichiatrici, sia quella che, spacciandosi per normalità, governa gli stati e occupa lo spazio pubblico della politica. Di fronte a «quanto di più sanguinario accade nel mondo»²⁴, la risposta non può consistere nell'affidarsi al lato razionale del soggetto separato nettamente, alla maniera di Cartesio, da quello folle e sragionevole. Poiché la follia non è altro che l'insieme delle identificazioni immaginarie che formano uno strato consistente del soggetto umano, una falda ineliminabile della sua essenza, la possibilità di non esserne travolto consisterà appunto nel riconoscerla come una componente decisiva della propria soggettività.

Il paradosso della libertà sta in questo: si può, in perfetta buona fede, seguendo la propria 'legge del cuore', essere sicuri di aver scelto in piena libertà l'identificazione immaginaria con la razza ariana o di essere veramente colpevoli in un processo staliniano. È evidente che di fronte a tali possibilità il richiamarsi al proprio io cosciente è del tutto inutile dal momento che è proprio l'io cosciente l'oggetto dell'identificazione folle. «Lungi dall'essere – conclude allora Lacan – il fatto contingente delle fragilità» dell'organismo umano, «la follia è la virtualità permanente di una faglia aperta nella sua essenza»; e ancora: «Lungi dall'essere per la libertà un "insulto"», la follia «ne è la più fedele compagna, ne segue il movimento come un'ombra»²⁵.

Se sul piano etico la libertà richiede una certa dose di eroismo perché si tratta di combattere con le spinte al con-

formismo che provengono non solo dall'esterno ma si annidano nei recessi più nascosti del soggetto, su quello politico la costituzione più adeguata alla solitudine cui costringe il desiderio sembra essere quella democratica. Una democrazia tuttavia che, per quanto si è già detto, non ha nulla a che vedere con la sua versione 'liberale', quella che sarebbe uscita vittoriosa dopo il tracollo dell'Unione Sovietica e di cui invece si registra una crisi più o meno irreversibile; la democrazia in questione assomiglia di più alla versione caricaturale e reazionaria che ne offre Platone nel libro VIII della *Repubblica* secondo la quale ciascuno fa quello che vuole, ogni principio d'ordine sociale è sovvertito, si fa mercato delle costituzioni e si assiste impotenti all'avvento della tirannide. Secondo le parole di Jean-Pierre Cléro, che lo rimette con i piedi per terra, il regime democratico è invece quello in cui «appartiene a ciascuno di fare la propria strada, vivere come vuole, esercitare il lavoro che preferisce e decidere da soli in che modo dare prova di sé»²⁶. Che una simile definizione della libertà non possa in nessun caso identificarsi con un utilitarismo alla Stuart Mill e con il principio della massimizzazione del piacere è assicurato dal suo lato tragico: d'altronde, regime democratico e tragedia vanno insieme e non a caso Platone li accomunava in un'unica condanna. Ciò che conta è che in nessun caso lo Stato, che ha sempre il volto di Creonte e agisce sempre in nome del bene dei suoi sudditi, anche quando li fa morire come mosche, possa dettare all'individuo quel che deve fare, il contenuto delle sue

²⁴ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in Id, *Scritti*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 169-170.

²⁵ Ivi, p. 170.

²⁶ J.-P. Cléro, *Dictionnaire Lacan*, Ellipses Édition Marketing, Paris 2008, pp. 203-204.

azioni e dei suoi valori (va da sé che non lo possano fare neppure dei gruppi privati dalla famiglia in poi). Lo stato «deve semplicemente garantire a ciascuno la possibilità di farlo»²⁷. Se non c'è per Lacan democrazia senza eroismo tragico è perché il perseguimento del proprio desiderio comporta sempre un certo prezzo, non è mai scontato: richiede sempre il sacrificio di una libbra di carne, di un pezzo del corpo – l'oggetto a –, proprio e/o altrui.

Fatte queste precisazioni si può tornare sul rapporto fra Lacan e Marx e vedere perché Lacan non possa professarsi comunista nonostante riconosca a Marx la primogenitura nell'individuazione del sintomo. Sebbene il nome di Marx compaia precocemente nell'insegnamento lacaniano (nei seminari la prima occorrenza è del 27 novembre 1957, seminario sulle formazioni dell'inconscio, negli *Scritti* del '47 nel *Discorso sulla causalità psichica*), la sua presenza si fa costante e insistente a partire dal 1967-68 e dura fino alla prima metà degli anni settanta, raggiungendo il culmine nel 1972, anno in cui viene formulato il "Discorso del capitalista".

«Chiamo sintomo ciò che viene dal reale»²⁸, dichiara Lacan nella conferenza *La Terza* pronunciata a Roma nel 1974. Il reale, come si è detto, è ciò che sfugge in linea di principio alla simbolizzazione, che si sottrae al significante. Se fosse così però del reale non sapremmo nulla e di

²⁷ Ivi, p. 204.

²⁸ J. Lacan, *La Terza*, tr. it. di R. Casavola in «La psicoanalisi», n. 12, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1992, p. 19. Il titolo della conferenza viene dal fatto che era la terza volta che Lacan parlava a Roma.

fatto non farebbe sintomo; perché sia ciò da cui proviene il sintomo è necessario che, pur restando ciò che non cessa di non scriversi, vale a dire l'impossibile, il reale tuttavia trovi un mezzo per iscriversi in modo tale che, come Lacan dice sempre nella *Terza* poche righe dopo, il sintomo «sia innanzitutto qualcosa di reale che non cessa di scriversi»²⁹. Anche laddove l'accento venga messo sul reale, il sintomo resta sempre una formazione dell'inconscio tramata di significanti; solo che adesso fra i significanti deve essercene uno – il significante Maître – che, rappresentando il soggetto di desiderio presso il sapere in generale, ne rappresenti anche la parte barrata, cioè il lato reale e fuori rappresentazione.

D'altronde se è la scienza (moderna) a distillare lembi di reale e se la scienza collima con le equazioni, gli algoritmi, formati dalle piccole lettere, allora una di queste lettere dovrà iscriversi all'interno della formula, anche se in posizione di estimità, il reale che la stessa formula secerne. L'economia politica di cui parla Marx è una scienza, una scienza umana, che risolve la questione della produzione della ricchezza, fino allora affidata al mistero che circondava i cicli biologici della riproduzione, attraverso il ricorso alla trasparenza matematica di una serie di equazioni che misurano il valore delle merci e rendono equivalente, ossia a resto zero, lo scambio fra di esse. Il mistero tuttavia ha solo cambiato domicilio: non si spiega o richiede una spiegazione supplementare e a parte il fatto che la ricchezza che si conta alla fine dello scambio sia superiore a quella che era presente all'inizio. Nello scambio formal-

²⁹ Ivi, p. 28.

mente uguale qualcosa fa sintomo, c'è una dissimmetria, uno scarto: dal punto di vista matematico lo scambio resta equivalente, nella realtà non lo è. La risposta di Marx all'arcano del di più proveniente dallo scambio non si accontenta della tesi che ci sarebbe da un lato una fantomatica produttività del lavoro umano e dall'altro una capacità di autovalorizzazione del capitale impiegato nella produzione, rispetto a cui lo scambio sarebbe un mero mezzo di espressione neutrale alla lunga eliminabile. L'eccedente si produce al contrario nei gangli più riposti dello scambio e poggia sul carattere duplice della merce, sul suo essere insieme valore d'uso, fruizione e consumo immediati della cosa in nome del piacere che si prova nel soddisfare un bisogno o un desiderio, e valore di scambio, misura necessariamente astratta – puro calcolo del tempo – con la quale si scambia con tutte le altre merci. Col risultato che quando la merce è lo stesso lavoro umano comprato col denaro al suo valore di scambio – il tempo necessario alla sua riproduzione – ma impiegato nel suo valore d'uso – tutto il tempo prima della sua consumazione –, pur restando lo scambio formalmente uguale, ci sia un sovrappiù di tempo di lavoro il cui prodotto, riscambiato col denaro, presenti un valore di scambio aumentato, un plusvalore.

La questione è complessa: da un lato, il lato del reale, c'è un evidente furto di lavoro; sottoposto al comando capitalistico attraverso la libera compravendita il lavoro utilizzato nel suo valore d'uso viene alla lettera sfruttato, consumato quanto più è possibile. Dall'altro però la realtà simbolicamente espressa del valore di scambio, lungi dall'essere la classica foglia di fico, il velo di Maya, che deve nascondere il furto di lavoro, è la condizione perché il

lavoro sussunto sotto il capitale rompa la riproduzione semplice dei sistemi di produzione agricola, aumenti la ricchezza prodotta e apra prospettive di liberazione del e dal lavoro stesso. In altri termini, è proprio l'astrottezza dello scambio in quanto struttura oggettiva dell'economia moderna a rendere possibile la produzione del plusvalore e il conseguente incremento di ricchezza. Senza, il sistema di produzione sarebbe un'economia di sussistenza e nelle condizioni date della modernità si trasformerebbe in stagnazione.

Žižek, indubbiamente perché guidato da Lacan, mostra di avere ben compreso la teoria marxiana della merce. Che la merce sia un feticcio, che si presenti come una “fantasmagoria” o un’“illusione”, che sia piena di “sottigliezza metafisica” e di “capricci teologici”, tutto questo non può essere liquidato come «un riflesso secondario, perché opera nel cuore stesso del ‘processo di produzione reale’»³⁰. In particolare bisogna evitare di leggere la teoria del valore del lavoro di Marx come se «affermasse che dobbiamo scartare lo scambio, o il suo ruolo nella costituzione del valore, come una mera apparenza che oscura il fatto che il lavoro è l'origine del valore»³¹. Tutto al contrario bisogna «pensare l'emergere del valore come un processo di mediazione per mezzo del quale il valore “si libera” del suo uso – il valore è plusvalore al di sopra del valore d'uso»³². Il valore in più non è già contenuto in potenza nel valore d'uso del lavoro, è il prodotto del valore

³⁰ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, tr. it. di C. Salzani, Ponte alle grazie, Milano 2011, p. 274.

³¹ Ivi, p. 303.

³² *Ibidem*.

di scambio come valore di scambio, o detto in altri termini il “lavoro astratto“, cioè il lavoro come valore di scambio, è «una relazione di valore che si costituisce solo nello scambio, non è la proprietà sostanziale di una merce indipendentemente dalle sue relazioni con altre merci»³³. Sbagliano allora quei “marxisti ortodossi“ che, considerando il valore come immanente alla merce, come una sua proprietà, regrediscono in realtà alla nozione borghese di valore naturalizzando «la sua ‘spettrale oggettività’ che è l’apparenza feticizzata del suo carattere sociale»³⁴.

È la presenza in Marx del significante ‘feticcio’ che guida la lettura di Žižek come d’altronde quella di Lacan: perché cos’è un feticcio, in psicoanalisi e non solo, se non un oggetto che, stornato dal suo valore d’uso, se mai ne ha avuto uno (una calza, una scarpa, ma al limite un qualunque gadget anche del tutto inutile), acquista un altro valore, un valore che potremmo chiamare di godimento? È tutto qui, si potrebbe dire, l’uso lacaniano di Marx: il plusvalore è il più-di-godimento e quest’ultimo è prodotto attraverso la consumazione del valore d’uso. O piuttosto, attraverso la sottrazione del valore d’uso: per avere più valore da un lato è necessario che se ne abbia meno dall’altro. Ogni forma del legame sociale, compreso il capitalismo, implica necessariamente una rinuncia al godimento³⁵, ma è proprio questo che produce un’eccedenza. Nel capitalismo questo di più che cade all’esterno del legame sociale in quanto tale prende la for-

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Secondo il dettato che qui si dà per acquisito del *Disagio nella civiltà*.

ma del più di valore, mentre in legami sociali precedenti si presentava sotto forma di surplus, ad esempio il surplus di grano raccolto in un anno che doveva servire a coprire i periodi di magra. Anche in questo caso però il criterio era lo stesso: il valore d’uso del grano è farne pane; se non lo si consuma subito e lo si conserva per più tardi il suo valore crescerà sempre di più. Più dunque qualcosa è sottratta al suo valore d’uso, più aumenta il suo valore in assoluto.

La tesi di Lacan sull’equivalenza fra il plusvalore marxiano e il più-di-godere va presa alla lettera. Non siamo di fronte ad un’analogia, bensì a un’identità: il plusvalore è il più-di-godere, il capitale è l’unico sistema di produzione che produca più-di-godere in quanto tale, senza schermi immaginari o limiti simbolici, come la scienza distilla reale allo stato puro, realizza il sogno alchemico di ricavare l’oro – il metallo puro e nobile – da quelli volgari e di poco conto.

La più chiara esposizione della posizione marxiana da parte di Lacan si trova nel seminario, purtroppo ancora inedito, del 1967-1968 dedicato alla *Logica del fantasma*. Nella lezione del 12 aprile del 1967, che contiene gran parte di ciò che già si è detto, viene stabilita anche l’equivalenza fra il valore di scambio e ciò che Lacan chiama il valore di godimento. In fin dei conti la distinzione marxiana fra il valore d’uso della merce e il suo valore di scambio coincide con quella fra il piacere e il godimento: perché si abbia qualcosa come il secondo bisogna portare detrimento al primo. Il godimento è valore *tout court*, valore assoluto, sciolto cioè dall’uso e dal bisogno.

La cosa è particolarmente evidente al livello del rapporto sessuale: che cos’è un ‘uomo’ inteso nel suo valore

d'uso? Nient'altro che uno stallone dedito all'inseminazione e abbruttito nel suo piacere d'organo, nel suo piacere penico: un organo della riproduzione della specie. Se si vuole calcolare il suo valore lo si misurerà in numero di femmine ingravidate e di puledri generati. Ma dal momento in cui lo stallone parla e parlare vuol dire farsi rappresentare da un significante presso l'Altro, presso l'intero del linguaggio, al suo valore d'uso se ne aggiungerà immediatamente un altro, ossia il suo valore per l'Altro, il valore in base al quale riceverà in cambio dall'Altro il suo significato. Chi misura e come quest'altro valore? La donna, risponde Lacan, ossia il valore di scambio dell'uomo verrà misurato dalla quantità di godimento che sarà capace di procurare all'Altro che è la donna e non più in base alla quantità di nuovi nati della specie che è in grado di generare. Il suo valore d'uso non varrà più niente, eccetto che nel caso in cui procurerà un godimento alla donna nella forma di figlio: per tutto il resto il suo valore starà nel produrre il godimento dell'Altro³⁶. Ma ciò comporta l'impossibilità del rapporto sessuale, dal momento che il godimento dell'uomo sarà fallico – il suo valore d'uso – e quello della donna non fallico – il valore di scambio; e poiché il valore di scambio dell'uomo è misurato dal godimento della donna, l'uomo consumerà il suo valore d'uso senza averne niente in cambio, nessun godimento di nessun tipo, se non quello meramente fantomatico di aver soddisfatto il godimento della donna, cosa che non potrà sapere mai, proprio perché di questo godimento non c'è nessun sapere.

³⁶ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme* (1967-1968), inedito.

La centralità di Marx per Lacan, la ragione per cui lo incorona scopritore del sintomo, sta nell'aver colto nel plusvalore «la causa del desiderio di cui un'economia fa il suo principio»³⁷. E poiché il soggetto della scienza è pur sempre un soggetto di desiderio, ne deriva che il «*Mebrwert* è la *Marxlust*, il plus-godere di Marx»³⁸. Come Socrate, anche Marx gode mentre elabora la scienza del capitalismo, valorizza il suo godimento che consiste nell'aver scoperto il plusvalore come causa del capitalismo. E qual è il principio del capitalismo? «La produzione estensiva, dunque insaziabile, della mancanza-a-godere»; da un lato il plusvalore 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»³⁹. La contraddizione del capitalismo è palese: la produzione del plusvalore/più-di-godere coincide con quella della mancanza-a-godere: la ricerca spasmodica e insaziabile del godimento si rovescia senza mediazioni in mancanza di godimento. Più si consuma per godere, più a essere consumato è il godimento stesso⁴⁰. Nella misura in cui il godi-

³⁷ J. Lacan, *Radiofonia*, cit., p. 431.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Condividiamo la posizione di Francesco Napolitano che nella discussione con Francesca Borrelli, Massimo De Carolis e Massimo Recalcati ribadisce, mantenendo una posizione manifestamente minoritaria, «l'impossibilità al godimento assoluto che prescinde dal Super-Io, dalla sua attività censoria e dalla sua più o meno stretta parentela con *Thanatos*, perché è intrinseco alla natura stessa di Eros e dei suoi oggetti»: cfr. Borrelli, De Carolis, Napoli-

mento è incommensurabile, esso è anche impossibile, il reale-impossibile di cui parla Žižek.

Questa contraddizione va semplicemente tolta o, dal momento che essa è inerente alla condizione dell'essere parlante, va tolta e allo stesso tempo conservata, tanto per esprimerci alla Hegel⁴¹, o, per dirla con Lacan, si deve inventare un discorso che ci permetta di sostenerla senza d'altronde esserne schiacciati? È su questo dilemma che il rapporto fra Lacan e Marx s'interrompe. Intanto per Lacan, che in questo modo sembra anche rispondere in anticipo alla critica di Judith Butler, il fatto che l'atto sessuale faccia problema per l'essere parlante non è di origine sociale; e non può esserlo perché è proprio nello scambio, lo scambio delle donne come ha insegnato Lévi-Strauss, che la società, la civiltà umana, si costituisce. Prima, prima del valore di scambio, quindi dell'instaurazione dell'ordine simbolico, solo stalloni e femmine che figliano, ossia un reale cui non manca niente perché appunto non ha ancora patito del significante.

Ne deriva che se al mondo c'è qualcosa che attesta l'esistenza dell'essere parlante questo è il sintomo nella sua provenienza dal reale. Abolirlo è cancellare l'uomo. Acquista in tal modo senso la lotta che soprattutto durante gli anni settanta Lacan ingaggia con lo stesso campo della

tano, Recalcati, *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci*, Einaudi, Torino 2013, p. 29.

⁴¹ Sul rapporto di Lacan con Hegel cfr. S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, tr. it. di C. Salzani, Adriano Salani Editore, Milano 2014, su Hegel in particolare pp. 241-274, e Id., *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, ed. it. a cura di A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2012.

psicoanalisi e che si manifesta nello scioglimento continuato delle scuole da lui stesso fondate e nella preoccupazione crescente, testimoniata dalle vicissitudini della *passé*, sulle modalità della sua trasmissione, il che significa *d'abord* sulla possibilità della sua sopravvivenza. Contro le tendenze che si manifestano anche all'interno del campo stesso della psicoanalisi bisogna ribadire che l'analisi riuscita non è quella che ci sbarazza sia del reale che del sintomo, non è quella che secondo gli standard medico-psichiatrici ha successo. Un successo in questo senso equivarrebbe alla scomparsa: tornerebbe in auge la vera religione che per Lacan è la cattolica romana e che d'altra parte non è mai deperita più di tanto.

Un'analisi riuscita comporterebbe l'oblio del discorso analitico che diventerebbe niente di più di un sintomo dimenticato⁴². È esattamente quanto pensava Freud: la prova che l'analisi del piccolo Hans abbia avuto successo sta nel fatto che da adulto Herbert Graf non ricorda nulla della fobia che lo colpì quando aveva cinque anni. Né percepisce come un sintomo la scelta di dedicarsi alla regia teatrale e alla coreografia, attività che lo obbligano a essere circondato costantemente da 'girls': se ciò non fa sintomo nell'attualità è proprio perché questo comportamento è solo il residuo, la traccia spenta, di un sintomo dimenticato.

Il discorso analitico è impossibile in questo: per un lato la sua missione è contrastare l'avvento del reale di cui d'altronde non è minimamente responsabile. Responsabile è semmai il discorso del capitalista. E deve contrastarlo perché il reale quando si presenta allo stato puro produce, anche se in quanto segnale di pericolo, soltanto an-

⁴² J. Lacan, *La Terza*, cit. p. 21.

goscia. Quest'ultima tuttavia non è in sé un sintomo, è soltanto un affetto: per ridurla c'è un solo mezzo, sostituirla con un sintomo. Ancora una volta ci aiuta il caso clinico del piccolo Hans: se l'angoscia provocata nel bambino dalla sproporzione fra il suo piccolo fapipì e quelli smisurati del padre e della madre, e di conseguenza dall'impossibilità di far godere la madre con un attrezzo così manifestamente inadeguato, viene trasformata in fobia per i cavalli, la sola introduzione del significante 'cavallo' e poi di quello 'giraffa', e via di seguito, permette a Hans di incominciare a lavorare l'affetto dell'angoscia, a significantizzarlo, e a guarire⁴³. Al posto dell'angoscia reale è subentrato il sintomo. Dal momento però che il sintomo è ciò che viene dal reale, ecco che il discorso analitico, nel mentre lo contrasta, deve contemporaneamente favorirlo: senza il reale infatti niente sintomo. Se si vuole quindi che il reale insista, in modo che il sintomo ritorni, allora occorre anche «che la psicoanalisi fallisca»⁴⁴. La psicoanalisi deve riuscire e fallire nello stesso tempo: riuscire nel contrastare il reale, fallire nella guarigione del sintomo. Se si vuole, infatti, far sopravvivere la psicoanalisi, bisogna far sopravvivere il sintomo che è l'unica cosa che ne rende necessaria l'esistenza.

Di questa contraddittoria situazione che è l'effetto della modernità, dell'azione congiunta del discorso della

⁴³ Su questo punto rinvio al mio *Lacan, il mito, la logica, ovvero quanta intelligenza si nasconde sotto le "sciocchezze" del piccolo Hans*, in AA. VV., *Fobia e perversione nell'insegnamento di Jacques Lacan*, (a cura di Rossella Armellino e Maria Parisi), Cronopio, Napoli 2012.

⁴⁴ J. Lacan, *La Terza*, cit. p. 20.

scienza e di quello del capitalismo, Marx e la storia del marxismo e del comunismo che da lui si dipana non sembrano tenere conto alcuno. Per Marx la contraddizione dovrebbe semplicemente scomparire; tradotto sul piano storico-economico ciò vorrebbe dire che i futuri abitanti della società comunista dovrebbero essere messi in grado di fruire della immensa quantità di ricchezza che il capitalismo è capace di produrre facendo però a meno dello scambio, abolendo il valore di scambio in quanto responsabile dello sfruttamento del lavoro vivo. Così facendo però Marx non si accorge che verrebbe eliminato anche il più-di-godere, ossia l'oggetto causa del capitalismo e con il capitalismo anche la produzione del valore che si traduce in ricchezza concreta, in beni di consumo. Marx in altri termini vorrebbe ricondurre il godimento nell'alveo del piacere. Ma come gli uomini non copulano se all'orizzonte del piacere d'organo non fa capolino il godimento dell'Altro come fonte del loro proprio godimento, così non lavorano e non producono se non pensano che in cambio del consumo del loro valore d'uso, il corpo e la sua astratta capacità lavorativa, non avranno il più-di-godere, il valore assoluto, il valore *sans phrase*.

L'eliminazione del valore di scambio è stata la scelta compiuta dal gruppo dirigente staliniano dopo l'altalena dei primi anni della rivoluzione fra l'economia di guerra e la nuova politica economica; una scelta che ha deciso anche della fine di quel primo esperimento comunista della storia. Lacan che muore prima del collasso dell'Unione Sovietica aveva tuttavia già compreso, per essere stato messo sull'avviso da Bataille, che lo stato marxista edificato sulla base della teoria marxiana lungi dal cambiare le coordinate del discorso del capitalista ne era nien-

t'altro che il prolungamento o addirittura la realizzazione piena.

Non avremmo avuto alcuna idea del discorso del capitalista, fino allora confuso con quello del Maître, se «Marx non si fosse adoperato a completarlo, dandogli il suo soggetto, il proletariato, grazie al quale il discorso del capitalismo si è dispiegato dappertutto dove regna la forma dello Stato marxista»⁴⁵. Se ciò che caratterizza il discorso del capitalista è la «*Verwerfung*, il rigetto al di fuori di tutti i campi del simbolico (...) della castrazione», per cui «ogni ordine, ogni discorso che si apparenta al capitalismo lascia da parte ciò che noi chiameremo semplicemente le cose dell'amore»⁴⁶, allora anche lo stato marxista rientra nella tipologia suddetta e come il capitale, se non di più, rimuove il sintomo per poter continuare a beneficiarne senza tregua. Con lo stesso gesto con cui Marx, hegelianamente, ha fatto diventare la sostanza capitalistica soggetto, individuando quest'ultimo nel proletariato, ha però riscritto questo elemento completamente nuovo nell'alveo rassicurante della tradizione: il soggetto in questione era di nuovo razionale, cosciente e universale. Invece di trattarlo come il supporto del sintomo – il plusvalore/più-di-godere – lo ha interpretato come il portatore sano di una patologia – lo sfruttamento – di cui era anche il farmaco capace di guarirla: lo stato marxista sarebbe stato l'ospedale medico-psichiatrico e/o il campo di rieducazione coatta del desiderio che invece di accontentarsi di uno scambio uguale – un tot di lavoro = un tot di beni da consumare: comunque pochi – voleva godere di un valore in più, di un valore assoluto.

⁴⁵ J. Lacan, *Io parlo ai muri*, cit., p. 151.

⁴⁶ *Ibidem*.

Discutendo di Heidegger e della sua scelta in favore del nazismo, Lacan nota che la politica, ogni politica compresa quella rivoluzionaria presenta sempre un buco⁴⁷ e che questo buco è il sintomo. È per questo, aggiunge, che forse la politica tenta costantemente di colmarlo attraverso l'uso della metafisica con esiti a dir poco stravaganti. Nemmeno la politica che s'ispirava a Marx è riuscita a evitarlo: una metafisica materialistico-dialettica o direttamente umanistico-tradizionale ha provato a riempire il buco, vale a dire a guarire il sintomo, e c'è riuscita: il suo fallimento empirico ne è la controprova.

È possibile una politica che lasci aperto il buco? Una politica a distanza dallo stato o addirittura senza stato? In attesa di una risposta che non viene, mentre elaboriamo il lutto per le rivoluzioni sconfitte dalla storia, e tuttavia lavoriamo per avere finalmente una teoria adeguata, teniamoci stretto il discorso analitico. Se lo stato marxista si è rivelato anch'esso una 'morale', un sistema ben oleato e conformista, zeppo di norme e d'imposizioni, forse il discorso analitico, a condizione che non venga meno alla sua etica, coltivando il sintomo è l'unico in grado di mantenere in vita il desiderio. Come dice Lacan esso non è un legame sociale, è «un legame a due»⁴⁸, fa da semblante della mancanza del rapporto sessuale. E non è nemmeno un sintomo sociale visto che non c'è nessuna società in cui il rapporto sessuale non sia assente. Forse è una scuola, simile in parte alle antiche scuole filosofiche ellenistiche; sicuramente non è un sapere da università. Una scuola in

⁴⁷ J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti* (Walter Verlag) (1974), in Id., *Altri scritti*, cit., p. 547.

⁴⁸ J. Lacan, *La Terza*, cit. p. 21.

cui s'insegna il desiderio, insegnando quel poco che se ne può sapere interpretando il sintomo. Una scuola che, salvando il sintomo, salva il desiderio dalla distruzione.

Politiche dell'angoscia

Disagio e nuovi sintomi

Quando si affronta una questione come quella delle nuove forme del disagio non bisognerebbe mai dimenticare che, quali che siano le trasformazioni che di volta in volta può subire, di disagio ce n'è sempre solo uno, quello che coincide con l'assunzione da parte della specie vivente denominata 'umana' della postura civile. Il disagio in questione è quello freudiano che si vive nella civiltà e che consiste nella frustrazione del soddisfacimento delle pulsioni o, detto in altro modo, nella rinuncia al godimento. La civiltà è condannata al piacere, vale a dire a tener basse le quantità d'eccitazione, calibrandole sempre sulla necessità della conservazione della vita. La civiltà è condannata all'esonero rispetto alle pulsioni il cui soddisfacimento indiscriminato condurrebbe inevitabilmente alla dissipazione della vita, alla sua consumazione immediata e radicale¹.

¹ Il termine esonero (*Entlastung*) rinvia al testo fondatore dell'antropologia filosofica moderna, vale a dire quello di Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983.

L'effetto di tutte queste restrizioni è il sintomo cui la civiltà è condannata, alla stessa stregua con cui è condannata al rispetto del principio del piacere o a quello dell'esonero. Il sintomo, infatti, in quanto compromesso fra l'istanza dell'appagamento e le esigenze della civiltà è, di fronte al *diktat* di quest'ultima che impone la rinuncia al godimento, l'unica prestazione psichica o l'unica formazione dell'inconscio che ne permetta una fruizione anche se parziale e indiretta. Da questo punto di vista e per quanto ciò possa apparire paradossale, il sintomo, in conformità alla natura in generale del *pharmakon*, è malattia e rimedio, patologia e cura: rispetto al disagio costitutivo della civiltà, il sintomo è l'unica forma di agio che sia concessa alla vita umana. Se l'agio è quel po' di spazio in più che rende meno dolorosa la permanenza nella 'piccola aiuola che ci fa tanto feroci', quella 'stanza tutta per sé' che ci sottrae alle strettezze del vivere civile, il sintomo allora è quel poco di *comfort*, che, senza alcun cedimento all'illusione di poter sfuggire una volta per tutte al disagio della civiltà, ci rende più sopportabile la vita².

Si comprende allora che quando, come sembra accade oggi, il sintomo tende a scomparire o a cambiare statuto e da formazione di compromesso accenna a trasformarsi in una nicchia o una tana, in cui da un lato trovare protezione rispetto all'ingerenza di una civiltà sempre più esigente e oppressiva e dall'altro perseguire indisturbati un proprio

² Agio dal latino *adiacens*, che giace presso, spazio adiacente. La 'stanza tutta per sé' rinvia al famoso saggio di Virginia Woolf così come il termine inglese *comfort*. Per il concetto di 'pharmakon' il rinvio è al classico J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr. it. di R. Balzarotti, in Id., *La disseminazione*, Jaca Book, Roma 1989.

godimento imposto d'altra parte proprio da quel legame sociale da cui ci si vorrebbe difendere, ciò spinga a parlare di nuove forme del disagio non più trattabile con i dispositivi classici del discorso analitico o addirittura della comparsa ormai ineluttabile di un uomo senza inconscio³.

Discorso per certi versi rischioso non fosse altro per il fatto che un abbandono della tecnica analitica, comprese

³ È la tesi ormai canonica di Massimo Recalcati sostenuta nel suo *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010. Per una lettura delle stesse questioni, ma da un punto di vista più interno al campo laciano si veda C. Soler, *Lacan, l'inconscio reinventato*, ed. it a cura di M. T. Maiocchi e F. Marone, FrancoAngeli, Milano 2010, in cui viene posto l'accento sulla nozione di 'inconscio reale' che l'ultimo Lacan contrapporrebbe a quella seguita dall'inizio della sua avventura analitica di un inconscio strutturato come un linguaggio, dove il modello di quest'ultimo coinciderebbe con quello dalla *Langue* saussuriana intesa come sistema formale disgiunto dalle pulsioni. Per quel che riguarda il tema dei nuovi sintomi o delle nuove figure della clinica psicoanalitica sembra di poter dire che il sintomo non sia più letto, a ragione o a torto, come una formazione di compromesso, tale cioè da tenere insieme civiltà e godimento, sublimazione e pulsione, anche se in una forma non conciliata né risolta, ma come puro effetto della divisione del soggetto, della dissociazione psichica, con la conseguenza di attribuirgli in tal modo uno statuto ambiguo: non si capisce infatti se il sintomo sia una nicchia che ci deve proteggere dall'eccesso degli stimoli pulsionali non più controllato dalle vecchie istanze della legge o la risposta senza mediazioni ad un comando superegoico tipico del tardo capitalismo consumista che impone il godimento ad ogni costo. Il sintomo sarebbe in questo caso un godimento coatto e idiota perseguito a scapito dell'altro e fonte di ogni sopraffazione individuale e sociale. Per una lettura in chiave dissociativa dei nuovi sintomi si veda M. De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008, soprattutto pp. 17-88.

le sue forme più innovative e più complesse elaborate dal tardo insegnamento di Lacan (clinica dei nodi o clinica dei registri), comporterebbe o il regresso a fasi antecedenti della cura (quelle ad esempio della psicopatologia fenomenologica ed esistenziale) o la resa al campo psy, dominato oggi dal cognitivismo e dalle neuroscienze, di cui già il Lacan della conferenza milanese del 1972, in cui per la prima volta veniva presentata la formula del discorso del capitalista, annunciava la vittoria sul discorso analitico.

D'altronde la revisione lacaniana del concetto di sintomo (scritto d'ora in poi secondo l'ortografia francese antica *sinthome* per indicare la santità, il carattere divino del nome del padre), non più letto come un accidente, una caduta casuale, ma come una supplenza incarnata di una metafora paterna carente o del tutto assente, come il quarto anello che tiene assieme il nodo formato dai registri – Simbolico, Immaginario e Reale – destinato altrimenti a sfilacciarsi, viene operata non a partire da un esempio di sintomo nevrotico di tipo classico (ossessivo, isterico o perverso), bensì da una sindrome psicotica quale quella di Joyce non sottoponibile quindi al modello tradizionale dell'interpretazione analitica. Se è vero che in questa revisione l'accento non cade più sull'interpretabilità del sintomo, sul suo lato significantizzato – e da questo punto di vista il *sinthome* non sarebbe nemmeno più una formazione di compromesso in senso tradizionale –, ma quel che viene messo in evidenza è il suo lato reale, incarnato, ciò non toglie che anche in questa nuova veste esso continui a svolgere la funzione attribuitagli da sempre: se il *sinthomo* supplisce la metafora paterna, non va dimenticato che la metafora paterna era per il Lacan del seminario sulle formazioni dell'inconscio un sintomo a sua volta. Dal

sintomo al *sinthome* cambiano il ruolo e la posizione, ma la funzione resta intatta.

Né andrebbe sottaciuta anche un'altra considerazione: se il *sinthome* di Joyce è la sua scrittura, soprattutto quella scrittura al limite della significabilità (o della disseminazione e proliferazione indiscriminata del senso) che è rappresentata da *Finnegan's Wake*, il fatto che essa sia diventata un oggetto di culto e di studio, una branca del sapere universitario, non è solo la prova che Joyce sia riuscito a promuovere il proprio nome e quindi indirettamente il nome del padre, ma anche che egli sia stato capace di far diventare il proprio *sinthomo* un valore sociale condiviso, lo abbia cioè incanalato lungo la vicissitudine della sublimazione, dimostrando in tal modo che quest'ultima è possibile non solo quando si riescono a costruire gli oggetti immaginari, dotati cioè di senso, come nei casi classici indicati da Lacan nel seminario sull'etica quali la tragedia attica (Antigone come immagine del desiderio) o l'amor cortese (la donna idealizzata al posto di *Das Ding*), ma anche quando a disposizione si abbiano soltanto pezzi staccati di reale, oggetti parziali e significanti che valgono meno per la significazione che veicolano che per l'affetto che scatenano. Contro lo strapotere del cognitivismo e delle neuroscienze che spingono per positivizzare il sintomo, è ancora possibile attivare il dispositivo della sublimazione e restare nei confini del discorso analitico⁴.

⁴ Per il passaggio dal sintomo al *sinthome* il punto di riferimento è il seminario del 1975-1976 *Le sinthome*, ora disponibile anche in versione italiana (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, ed. it. a cura di A. di Ciaccia, Astrololabio, Roma 2006). Si veda anche sempre di Lacan la conferenza *Joyce le*

L'angoscia e "gli ebrei"

Come c'è un solo disagio che cambia nel tempo e si modifica secondo l'indice storico di cui è portatore, così esiste un unico affetto fondamentale in psicoanalisi e non solo: l'angoscia. Che del disagio è causa ed espressione. Alla teoria esposta nel disagio nella civiltà, va aggiunto, infatti, un corollario che è più di Lacan che dello stesso Freud: la rinuncia al godimento, che è alla radice del disagio, non è soltanto una costrizione che la civiltà ci infligge, è anche e soprattutto la protezione contro una delusione i cui effetti sarebbero più devastanti di quelli dovuti al rispetto dei divieti. Se il godimento in questione fosse, infatti, quello derivante dal rapporto sessuale, il suo scacco reiterato risulterebbe alla fine insopportabile, ben più della rinuncia anticipata. 'Non c'è rapporto sessuale', ha ripetuto Lacan fino allo sfinimento, non c'è misura comune fra i sessi, fra il godimento dell'uno e il godimento dell'altro; non c'è una rappresentazione psichica del rapporto sessuale, non c'è quindi la sua significazione. Il rapporto sessuale è del Reale ed è quindi impossibile, non si scrive, non fa sintomo. Imponendo la rinuncia al godimento, la civiltà ci risparmia l'angoscia che deriva dal trovarci di fronte senza schermi all'impossibile incarnato dal

Symptôme del 1975, ma pubblicata nel 1979, e ora in J. Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001 (tr. it. in «La psicoanalisi», n. 23, Gennaio-Giugno 1998, Astrolabio, Roma). Sulla questione del Nome del padre e del *sinthome* in Lacan si vedano J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, ed. it. a cura di A. di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2001, pp. 9-41, e D. Simmone, *Le sinthome*, in M. Safouan (a cura di), *Lacanianana. Les séminaires de Jacques Lacan*, Fayard, Paris 2005, vol. II, 1964-1979, pp. 355-393.

rapporto sessuale. O, come voleva l'ultimo Freud, l'angoscia è il segnale che ci avverte del pericolo imminente rappresentato dal fatto che il godimento sta tracimando gli argini eretti dall'immaginario e si sta presentando nel reale.

Ma per affrontare il nodo dell'angoscia non prendemmo le mosse né da Kierkegaard, né da Freud, né da Lacan, ma da un filosofo, oltretutto ben poco lacaniano⁵, come Jean-François Lyotard e da un suo testo il cui tenore è etico-politico, *Heidegger e «gli ebrei»*. Di questo intervento di Lyotard tralascieremo tutto ciò che riguarda il 'caso Heidegger' e il suo atteggiamento nei confronti del nazismo; ci occuperemo solamente della triangolazione che vi viene tentata fra la questione della memoria, l'angoscia e lo statuto ambiguo degli 'ebrei', termine che come specifica Lyotard all'inizio del suo libro non serve a indicare una nazione né ad alludere «a una figura o a un soggetto, né politico (il sionismo), né religioso (il giudaismo), e nemmeno filosofico (il pensiero ebraico)». L'uso delle virgolette vuole appunto «evitare la confusione fra questi 'ebrei' e gli ebrei reali». Ciò che vi è di più reale negli ebrei reali, prosegue Lyotard, è che di essi «l'Europa non sa che farne: cristiana, esige la loro conversione; monarchica, li espelle; repubblicana, li integra; nazista, li stermina. "Gli ebrei" sono l'oggetto di un non luogo in cui gli ebrei, in particolare, sono realmente colpiti»⁶.

⁵ Si veda ad esempio la critica all'uso lacaniano della metafora in J.-F. Lyotard, *Discorso, figura*, ed. it. a cura di F. Mazzini, Mimesis, Milano 2008, pp. 303 ss.

⁶ J.-F. Lyotard, *Heidegger e «gli ebrei»*, tr. it. di G. Scibilia, Feltrinelli, Milano 1989, p. 11.

Di fronte al rapporto fra memoria e oblio – l’occasione di questo saggio su Heidegger e “gli ebrei” –, di fronte alle politiche della memoria che sono anche politiche dell’oblio, di fronte al tentativo di ricordare attraverso i memoriali ciò che, dimenticato, non va dimenticato o non dovrebbe esserlo, Lyotard è spinto a interrogarsi sul fatto sorprendente che il filosofo per eccellenza della memoria – del pensiero rammemorante come risposta all’oblio dell’essere, addirittura all’oblio di questo stesso oblio – si sia ‘dimenticato’ dello sterminio degli “ebrei” e abbia taciuto su di esso eccetto che in un caso in cui – ironia della sorte – avrebbe fatto meglio a stare zitto⁷.

Al di là del ‘nazismo’ di Heidegger, la strana dimenticanza non sarà invece l’effetto del ruolo che “gli ebrei” occupano almeno in Europa e per l’Europa? Vale a dire di costituire la memoria di un dimenticato tale da non poter mai essere ricordato se non come l’impossibile a ricordarsi? Non esiste solo la memoria del ricordabile, c’è anche la memoria del non memorizzato e non memorizzabile. Una memoria che non è memoria e che conserva traccia di un immemorabile è, per Lyotard, un altro nome dell’inconscio freudiano e più che alla rimozione propriamente detta il pensiero del filosofo francese corre alla cosiddetta ‘rimozione originaria’. La quale non indica uno strato più profondo dell’apparato psichico, bensì il fatto che quest’ultimo sia chiamato a fare i conti con qualcosa d’irrapresen-

⁷ È quello famoso in cui si paragona la fabbricazione dei cadaveri in un campo di concentramento all’industrializzazione dell’agricoltura, entrambe intese come manifestazioni della tecnica moderna (cfr. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 49-50 e 83).

tabile, di cui quindi lo psichico non può farsi carico, ma che allo stesso tempo non è in grado di ignorare poiché è costitutivo della vita soggettiva. Il paradosso contenuto nel concetto di rimozione originaria consiste nel fatto di essere da un lato una traccia psichica, ossia mnestica, e dall’altro di esserlo di un irrapresentabile, come tale non traducibile in memoria.

Lacan aveva risolto la difficoltà equiparando l’oggetto della rimozione originaria, ossia la *Vorstellungsrepräsentanz*, al significante, eliminando in tal modo il problema del significato concettuale, ideativo, necessariamente intrinseco alla sfera della rappresentazione. Al contrario per Lyotard ciò che supplisce la rappresentazione assente non è un elemento del linguaggio, bensì un affetto, e specificamente l’angoscia. Che cos’è questo irrapresentabile, questo qualcosa che eccede da ogni parte il campo della rappresentazione, e di cui l’affetto inconscio dell’angoscia fa da unico segno? Per rispondere a un simile quesito Lyotard si rifà alle origini della psicoanalisi citando da un lato la lettera a Fliess del 6 dicembre 1896, in cui si tematizza il dispositivo psichico della *nachträglichkeit* o ‘effetto ritardato’, e dall’altro facendo riferimento, ma senza citarlo, al caso di Emma raccontato da Freud nel *Progetto di una psicologia* e mai più ripreso. Si tratta di una donna il cui sintomo consiste nel non poter entrare da sola in un negozio. A fondamento di un tale sintomo la paziente pone un ricordo risalente all’età di dodici anni: entrata in un negozio da sola per comprare qualcosa si accorse che i commessi ridevano fra loro. Convinta che ridessero di lei, dei suoi vestiti, piena di spavento, uscì precipitosamente e da allora da sola non mette più piede in un negozio. Nulla sembrerebbe spiegare un tale sintomo se non un secondo

ricordo che però Emma nega di aver avuto al momento della scena con i commessi. A otto anni entra due volte in un negozio per comprare dei dolci e in entrambi i casi il negoziante le tocca i genitali attraverso i vestiti. La tesi di Freud è che non solo fra i due ricordi c'è un legame associativo, ma che il ricordo della seconda scena riattivato dalla prima risveglia anche la scarica sessuale non provata allora e che, negata pure adesso, si trasforma in angoscia. Lo spavento che i commessi possano aggredirla sessualmente e che la fa fuggire dal negozio è l'angoscia come segno dell'irrepresentabilità del desiderio: l'interpretazione zoppicherebbe, infatti, se non vi si aggiungesse la considerazione da parte di Freud che l'essere tornata una seconda volta dal primo negoziante è la prova che Emma aveva desiderato di essere toccata nelle parti intime. L'inibizione quindi che, quando è sola, la tiene lontana dai negozi, deve proteggerla dal suo desiderio sessuale, non dall'aggressione dell'altro⁸.

Ciò che resta fuori rappresentazione, l'irrepresentabile che è tale qualunque cosa si faccia e di cui solo l'affetto dell'angoscia è la traccia psichica è, per Lyotard, ciò che Freud chiama la differenza sessuale. Molti nomi ha ricevuto in psicoanalisi: «il “sessuale”, castrazione della madre, interdizione dell'incesto, assassinio del padre» e oltre a questi anche, forse il più bello, «esogamia, se se ne devia il senso verso quello di un accoppiamento tra uomo e

donna – ma dapprima tra bambino e adulto – nella sua disparità senza possibilità di riparo». Questa scena dell'accoppiamento, del rapporto sessuale, questa scena che «non ha avuto luogo, né teatro, che anzi *non è stata*, perché non è ripresentabile, ma che è, e che è *ex*, e tale resterà qualunque siano le rappresentazioni e le qualificazioni che sarà possibile farne e di cui si potrà dotarla –, questa scena e-siste all'interno, in-sistentemente, come ciò che eccede ogni sintesi immaginativa, concettuale, razionale»⁹. La scena del rapporto sessuale 'è', ma è nel senso forte dell'esistere, ossia dell'esser fuori, dell'eccedere qualunque forma di rappresentazione.

Che ha a che vedere tutto questo con gli “Ebrei”? Nulla se non fosse per il fatto che «nel pensiero (nell'apparato psichico) dell'Occidente (europeo)», la differenza sessuale «svolge la parte di un terrore immanente non identificato come tale, irrepresentabile, di un affetto inconscio e di una miseria immedicabile»¹⁰. In altri termini il pensiero europeo, greco, cristiano o borghese moderno che sia, non sopporta la verità della differenza sessuale e cioè che sia una differenza incomponibile; tenta in ogni modo di ricucirla e di renderla alla rappresentazione. È proprio contro questo tentativo incessantemente ripetuto che si ergono “gli ebrei”: e non perché “gli ebrei” incarnino l'irrepresentabile della differenza sessuale¹¹, ma per-

⁸ Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1895), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968, pp. 252-258. Per la lettera a Fliess cfr. S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, tr. it. di M. A. Massimello, Boringhieri, Torino 1986, pp. 236-244, la probabile citazione indiretta di Lyotard si trova a p. 238.

⁹ J.-F. Lyotard, *Heidegger e “gli ebrei”*, cit., p. 29.

¹⁰ Ivi, p. 39.

¹¹ Per quanto si potrebbe dire con Sergio Finzi che i 613 precetti della Torah servono a disciplinare «con minuzia e fantasia la distanza dalla donna, che è d'altra parte la vera garante della stirpe», a funzionare insomma da reticolo che imbriglia il godimento e se-

ché essi sono un popolo preso in ostaggio da una legge che gli impone uno sradicamento totale, che gli impedisce qualunque rappresentabilità della propria origine compreso quel dio che li obbliga a questa erranza dal campo della rappresentazione. Questa legge e questo strano dio hanno reso “gli ebrei” un popolo diverso da tutti gli altri popoli, un popolo senza dio, senza un dio rappresentabile, senza un territorio e senza tradizione, un popolo che ricorda agli altri popoli e in special modo ai popoli europei il loro stesso sradicamento, il loro affondare nell’irrappresentabile. “Gli ebrei” sono un affetto angosciante che va rimosso e, se non è possibile rimuoverlo, estirpato come fosse una gramigna o sterminato come un parassita pericoloso. E per eliminare “gli ebrei” non c’è altro modo che uccidere gli ebrei reali.

Masse e angoscia

Quasi trent’anni prima, esattamente nel 1954, e con l’intenzione probabilmente di tentare di risolvere lo stesso enigma, Franz Neumann, utilizzando soprattutto il Freud di *Psicologia delle masse analisi dell’io*, aveva cercato una spiegazione della genesi degli stati totalitari nel ruolo che l’affetto dell’angoscia giocava nella psiche individuale e collettiva¹². Va detto subito che il confronto fra

leziona i partners sessuali distinguendoli in legittimi e illegittimi. Cfr. S. Finzi, *La scienza dei vincoli*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, p. 155.

¹² Cfr. F. Neumann, *Angoscia e politica*, tr. it. di G. Sivini in Id., *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1957.

i due approcci favorisce vistosamente Lyotard non fosse altro che per la più puntuale comprensione di Freud e della psicoanalisi che Neumann fraintende e misinterpretata leggendola come uno dei pilastri dei processi socio-politici di disalienazione. Fin dall’inizio, ad esempio, Neumann confonde l’angoscia con la paura, affetti che Freud teneva nettamente separati, definendola in primo luogo come ciò che è capace di condizionare la libertà di decisione rendendola in qualche caso addirittura impossibile. Per Neumann cioè l’angoscia è qualcosa di cui l’uomo deve liberarsi per essere veramente libero. L’angoscia quindi è spiegata da Neumann attraverso il concetto dell’alienazione; l’uomo non è libero fin quando è altro da sé e ciò può accadere in due modi: o l’uomo cade sotto il dominio di forze estranee o viene costretto a separarsi da stesso, costretto a rinunciare a parti di sé costitutive della sua personalità. Da questo punto di vista la tesi freudiana sostenuta nel disagio della civiltà sulla rinuncia alla soddisfazione degli istinti e sulla tendenza culturale verso una limitazione dell’amore sono la prova dell’alienazione psicologica dell’uomo, o meglio dell’«alienazione dell’io dalla dinamica degli istinti»¹³. L’angoscia è l’affetto prodotto dalla rinuncia alla soddisfazione degli istinti: se gli istinti fossero soddisfatti non ci sarebbe angoscia. Ma ciò a cui nemmeno Neumann può sfuggire è che se l’istinto fosse soddisfatto non ci sarebbe civiltà o almeno essa sarebbe incapace di rispondere ai pericoli reali cui è continuamente esposta.

Da ciò discende allora la necessità per Neumann di dover distinguere nettamente fra un’angoscia reale e una nevrotica, poiché solo quest’ultima può ritenersi respon-

¹³ Ivi, p. 119.

sabile dell'alienazione in senso psichico: mentre la prima, infatti, «appare come una reazione a concrete situazioni di pericolo», la seconda invece «è prodotta dall'io per evitare in anticipo anche la più remota minaccia di pericolo»¹⁴. In altri termini l'angoscia è nevrotica perché il pericolo in questione non è reale, ma solamente immaginario essendo costituito da tutte le spinte interne a trasgredire i divieti sociali. Il problema è che però l'angoscia reale e quella nevrotica non se ne stanno separate ciascuna per proprio conto ma s'influenzano a vicenda e la pressione esercitata dalla seconda sulla prima ha come risultato che sempre di meno gli uomini sono capaci di organizzarsi fra loro per fronteggiare un pericolo reale, fosse la fame, la guerra o la povertà, e sempre di più invece accrescono l'angoscia nevrotica trasformandola in vera e propria angoscia di persecuzione. La spinta che sale dall'interno a trasgredire i vincoli morali che permettono la vita in società è attribuita all'azione reale di un gruppo, una classe, un sesso o una razza naturalmente malvagi e criminali.

Tuttavia perché ciò non resti una soluzione individuale, facilmente diagnosticabile come patologica, ma possa valere come una risposta reale e socialmente condivisa e informare di sé gli stati e le comunità storiche, è necessario, per Neumann, il passaggio attraverso l'identificazione delle masse al leader. L'io individuale esposto alle spinte incrociate dell'Es e del Super-io è troppo debole perché rovesci nel reale la sua angoscia; né è sufficiente unirsi agli altri io: la loro somma rischia di accrescere la debolezza piuttosto che diminuirli. Non resta che l'identificazione di tanti io deboli all'io forte del leader. Citando il testo freu-

¹⁴ Ivi, p. 120.

diano nel punto in cui si nota come «siano proprio le tendenze sessuali inibite alla meta a produrre legami duraturi fra gli esseri umani», vale a dire come, per poter durare, l'amore sensuale, destinato a spegnersi nel soddisfacimento, debba essere intessuto di «pura tenerezza»¹⁵, Neumann ne conclude che il legame che tiene insieme la massa stringendola al leader non è altro che una «somma di istinti inibiti alla meta»¹⁶, un legame cioè fondato sull'alienazione. Ma anche in questo caso Neumann distorce il dettato freudiano: applicando indiscriminatamente il concetto dell'alienazione Neumann legge la libido allargata come la rinuncia coatta a un bene – il soddisfacimento sessuale – cui non può che seguire la produzione di angoscia. In realtà dal punto di vista di Freud la libido allargata che fonda la possibilità delle masse organizzate e durature, quali l'esercito e la chiesa, dimostrerebbe piuttosto il carattere civilizzatore dell'amore capace di trasformare «l'egoismo in altruismo»¹⁷, l'amore narcisistico in amore oggettuale. Per quanto *L'introduzione al narcisismo* avesse smussato la rigidità di questa distinzione, resta pur vero comunque che ad una buona parte della libido narcisistica sia dato di emi-

¹⁵ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, a cura di Davide Tarizzo, cui si deve anche l'importante introduzione, e tradotto da Enrico Ganni, Einaudi, Torino 2013, pp. 53-54

¹⁶ F. Neumann, *Angoscia e politica*, cit., p. 124

¹⁷ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., p. 40. Freud si spinge ancora più avanti: dal momento che la struttura delle masse organizzate riposa sull'amore che il capo – il condottiero nell'esercito, Cristo nella chiesa – rivolge in modo uguale ad ogni individuo, la chiesa cattolica mostra di avere, rispetto all'esercito che è ordinato in modo gerarchico e piramidale, un evidente tratto democratico (p. 31).

grare sugli oggetti e investirli. L'angoscia, d'altro canto, scaturisce per Freud non dal legame libidico al capo ma esattamente al contrario dal suo allentamento, dalla sua dissoluzione; e ciò non dipende dalla dimensione dall'eventuale pericolo reale che la massa si trovi a fronteggiare – ché in altre occasioni in cui il legame col capo era conservato la stessa massa era in grado di affrontare con coraggio e sprezzo della morte –, ma appunto dalla disgregazione dell'identificazione affettiva al condottiero.

La prova che Neumann non sia del tutto inconsapevole della discrepanza che su questi punti essenziali rischia di prodursi fra le tesi di Freud e le proprie sarebbe dimostrata dal fatto che in ben due casi prende esplicitamente distanza dagli assunti di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*: negando da un lato che nell'esercito via sia sempre e necessariamente un'identificazione al capo, introducendo dall'altro una differenza, tratta in realtà dalla psicologia di McDougall (*The Group Mind*), fra un'«identificazione libidica (affettiva) e una alibidica (non-affettiva)». Le due precisazioni si tengono insieme: se si può dimostrare che l'esercito non si fonda necessariamente sull'identificazione libidica dei soldati al loro capo, ma ad esempio sulla necessità di far fronte ad un compito per cui più che il marciare compatti sotto il comando di uno solo vale la cooperazione per piccoli gruppi, si potrà allora sostenere con cognizione di causa la superiorità del legame non affettivo su quello affettivo perché meno regressivo e angosciante dell'altro. E se pure si dovesse restare sul terreno delle masse fondate sull'identificazione libidica al capo, si potrebbe sempre distinguere fra un'identificazione di tipo cesaristico e una di tipo cooperativo: per quanto Neumann riconosca che quest'ultimo tipo di legame, in cui «molti indi-

vidui di pari livello si identificano reciprocamente in modo cooperativo al punto che i loro Io si fondano nell'Io collettivo»¹⁸, sia raro, di breve durata e adatto solo a piccoli gruppi, il solo fatto che l'unico esempio chiamato a confermarlo sia la *volonté générale* di Rousseau, dimostra abbastanza chiaramente che esso coincide col modello degli stati democratici, mentre l'altro rinvia alla forma degli stati totalitari. Ne discende che mentre l'identificazione libidica di tipo cesaristico indirizza l'angoscia nevrotica e persecutoria che produce contro un nemico immaginario, quella cooperativa, vale a dire democratica, è in grado di mobilitarla nei confronti del pericolo reale.

La regressione che Neumann paventa, e che i legami di tipo cooperativo per non parlare di quelli alibidici eviterebbero con più facilità, è quella che può colpire le masse organizzate, artificiali e durature, con un capo identificabile e riconosciuto o addirittura senza, facendole retrocedere fino allo stato di ciò che Freud chiama 'massa primaria' e che corrisponde all'orda primordiale posta da *Totem e tabù* all'origine del legame sociale in generale. Poiché il ricorso al mito fondatore esposto in *Totem e tabù* costituisce a nostro parere la chiave individuata da Freud per rischiarare tutte le oscurità che circondano il fenomeno della massa che né Le Bon né tantomeno McDougall sono riusciti a dissipare, e anche ciò che come apporto specifico della psicoanalisi al problema guidava fin dall'inizio la ricerca – pur essendo tematizzata solo al decimo capitolo, il concetto di massa primaria o orda primordiale è presupposto –, esso richiede un'attenzione particolare. In Freud la regressione non è mai di tipo storico-evolutivo come sem-

¹⁸ F. Neumann, *Angoscia e politica*, cit., p. 125.

bra credere Neumann, né può essere misurata facendo riferimento al tempo ordinario che oltretutto dal punto di vista della metapsicologia non trova posto nel sistema *Inc*. La regressione al contrario è sempre di tipo strutturale: come chiarisce la metafora archeologica usata da Freud per illustrare il funzionamento dell'apparato psichico, la nevrosi infantile e quella attuale, di cui la prima fa da causa, appartengono alla stessa dimensione temporale e si distinguono solo per la diversa collocazione nello spazio psichico. La nevrosi attuale non si produce per regressione temporale a uno stadio infantile, ma perché la nevrosi infantile, che dal suo canto non ha mai perso il suo mordente, è contemporanea a qualunque fase successiva della vita del soggetto. Allo stesso modo la massa primaria convive allo stato inconscio con le masse organizzate, anzi le infesta dall'interno alla maniera di uno spettro, pronta in ogni momento a venire allo scoperto, a manifestarsi sulla superficie del vivere civile. I primordi, le origini, non sono per Freud eventi passati che hanno esaurito tutto il loro potenziale e sono diventati materiali buoni solo per un ricostruzione storiografica o sociopsicologica asettica e alibidica; sono al contrario una materia incandescente che continua a innervare, rendendoli possibili, stati psichici individuali e configurazioni collettive di qualunque tipo, che siano cioè normali o patologici, cesaristici o cooperativi, totalitari o democratici, il cui capo sia Hitler o il presidente Wilson¹⁹.

¹⁹ Il caso del presidente americano Wilson, cui Freud dedicò insieme a William Bullitt una ricerca psicologica elaborata durante gli anni venti e parte dei trenta ma pubblicata solo nel 1966, è richiamato in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (S. Freud, *Psico-*

Da questo punto di vista il capitolo decimo di *Psicologia delle masse e analisi dell'io* potrebbe essere letto anche come un breve trattato di metodologia storiografica nella misura in cui destruttura quel tempo omogeneo e vuoto in cui secondo Benjamin lo storico è tentato di depositare gli eventi collegandoli in base allo schema dell'uno dopo l'altro. Se la massa ci si presenta come «una reviviscenza dell'orda primordiale», se «nella formazione della massa riconosciamo la continuità dell'orda primordiale», allora ne dobbiamo dedurre che «la psicologia della massa è la forma più antica di psicologia umana». Ciò che sembra un prodotto dell'ultima ora, un effetto della società moderna, si svela come l'origine della civiltà umana in generale, la cui tematizzazione è resa possibile però solo dalle attuali condizioni della vita soggettiva. Come la conoscenza dello scheletro umano permette quello della scimmia così la realtà delle folle urbanizzate dissolve le brume dei primordi ancestrali. Nella posizione di assoluta libertà del padre dell'orda primordiale, i cui «atti intellettuali erano forti e indipendenti anche nell'isolamento» e la cui «volontà non necessitava della conferma da parte di terzi»,

logia delle masse e analisi dell'io, cit., p. 32) come esempio di eccessiva identificazione col capo da parte delle masse in contrasto con il militarismo prussiano, colpevole al contrario di sottostimare la natura dei legami libidici e in particolare la richiesta degli individui di essere amati dai loro capi. Se Wilson è stato il campione della democrazia e del pacifismo, ciò non è avvenuto a causa della assenza, ma esattamente al contrario per l'eccesso di identificazione libidica delle masse al capo. Il che spiega anche il fallimento politico dei quattordici punti. Per il testo di Freud-Bullitt *Il caso Wilson* si veda ora la nuova edizione a cura di Davide Tarizzo tradotta da Sarah Manocchio presso i tipi di Cronopio (Napoli 2014).

Freud vede addirittura la realizzazione del superuomo «il cui avvento Nietzsche attendeva solo per il futuro»²⁰.

Quest'ultima affermazione flessibilizza il dispositivo dell'inversione storico-temporale che faceva rimbalzare nel passato più remoto ciò che sembrava l'ultima grida del progresso: sebbene la continuità fra l'orda primordiale e la psicologia della massa comporti necessariamente la precedenza di quest'ultima rispetto a quella individuale, in questo caso esse sembrano essere in realtà contemporanee. Se l'orda primordiale presenta tutte le caratteristiche del fenomeno delle masse temporanee, e cioè «l'assottigliamento della personalità singola cosciente, l'orientarsi nelle stesse direzioni di pensieri e sentimenti, il predominio dell'emotività e dello psichismo inconscio, la tendenza a porre subito in atto le intenzioni che emergono»²¹, essa però nella figura del padre contempla anche quella di una singolarità del tutto svincolata dagli obblighi del gruppo. Con questa precisazione Freud raggiunge due obiettivi: in primo luogo esclude che la formazione di individualità libere sia appannaggio esclusivo di legami cooperativi e democratici posti da Neumann agli antipodi di quelli libidici e di massa; in secondo luogo – e questa è una conseguenza decisiva – individua come unica differenza fra la condizione dell'orda primordiale e quella successiva al parricidio, quindi anche quella attuale, l'assenza in quest'ultima del capo come solo individuo assolutamente libero, fermo restando per tutti gli altri individui-massa la

²⁰ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., pp. 63-64. Sul rapporto fra psicoanalisi e storia si veda M. De Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2006, soprattutto pp. 78-97.

²¹ Ivi, p. 62.

stesso regime fatto di divieti e obbligazioni. La scomparsa del padre-capo non ha reso gli individui della massa più liberi e felici. Come Lacan non si è mai stancato di ripetere, non è vero che se Dio è morto, allora tutto è permesso; è vero il contrario: se Dio è morto, niente più è permesso.

Il rinvio al mito fondatore di *Totem e tabù* come chiave per la comprensione del mistero della massa va preso nella sua interezza: sarebbe sbagliato limitarsi alla situazione dell'orda primitiva dimenticandosi che questa stessa ipotesi sui primordi dell'umanità è costruita retrospettivamente per giustificare quello che soltanto è oggetto dell'osservazione etnografica: le regole elementari della parentela (l'esogamia totemica) e la legge universale della proibizione dell'incesto (il tabù). E senza tener conto soprattutto della necessità impostasi a partire dai dati della clinica psicoanalitica di interporre fra il prima e il poi la discontinuità violenta rappresentata dall'uccisione del capo-padre ad opera dei figli-fratelli, fino allora sottoposti alla segregazione e impediti di accedere alle femmine, e dal pasto totemico chiamato a confermare attraverso l'incorporazione delle virtù paterne l'irreversibilità del passaggio generazionale. Atti che avrebbero riprodotto la situazione di partenza, se a impedirlo non fosse subentrato il sentimento della colpa acceso dal riemergere delle correnti di tenerezza e amore che legavano i figli-fratelli al padre non più soffocate dalla sua asfissiante presenza. È la nostalgia del padre che trasforma il gesto della ribellione nell'atto fondativo della civiltà umana in nome del quale i figli-fratelli si acconciano a lasciar per sempre vuoto il posto del padre, d'ora in poi innalzato, proprio perché morto, al rango delle divinità immortali, sostituendo al possesso esclusivo delle donne le regole degli scambi matrimoniali.

La regressione allo stato dell'orda primordiale, la riemersione dei caratteri più arcaici di identificazione al capo e dei fenomeni della massa primaria, presuppongono allora il già da sempre instaurato sistema della civiltà, si comprendono a partire da esso. Fungono da ritorno del rimosso, da sintomi del disagio della civiltà, ma mai da vere e proprie restaurazioni dello stato selvaggio. Anzi funzionano alle volte, se non sempre, da dispositivi per riaffermare la necessità dell'ordine civile nella misura in cui riattivano quell'identificazione libidica al capo che, indebolita e raffreddata, rischia di condurre al collasso il legame sociale spianando la strada all'affetto distruttivo dell'angoscia. Paradossalmente la regressione alla massa primaria è la via per il controllo dell'angoscia.

Formalmente Neumann sembra concordare con Freud: ovunque, scrive, «in politica si verifichi la forma affettiva, cioè cesaristica, d'identificazione con il leader», fra quest'ultimo e le masse si avrà la stessa visione della storia, vale a dire che «le difficoltà che angustiano le masse sono attribuite esclusivamente ad una cospirazione da parte di determinate persone e di determinati gruppi a danno del popolo». Attraverso questa concezione storica «l'angoscia reale prodotta dalla guerra, il bisogno, la fame, l'anarchia viene trasformata in angoscia nevrotica, che sarà superata attraverso l'identificazione con il leader demagogico, sulla base di una rinuncia al proprio Io, a tutto vantaggio del leader e del suo gruppo, i cui interessi non corrispondono necessariamente a quelli della massa»²². L'errore sta nell'uso scriteriato della differenza fra l'angoscia reale e quella nevrotica e nella obliterazione di quella fra

²² F. Neumann, *Angoscia e politica*, cit., p. 127.

angoscia e paura: come si è già visto e a differenza di quel che crede Neumann, se l'identificazione delle masse al capo regge, essa è il migliore antidoto al pericolo reale. Se il legame libidico si assottiglia, ciò non è dovuto quindi alla gravità di ciò che accade nel reale, ma a qualche smagliatura che per motivi endogeni si è prodotta nel rapporto fra le masse e il capo. Il punto centrale è che ciò che Freud chiama angoscia nevrotica non è un'angoscia reale trasformata a uso e consumo del capo di turno, ma l'impossibilità da parte del soggetto di focalizzare in un punto determinato della sua esperienza quella sensazione di collasso generalizzato del mondo abituale, comprendente dal suo canto anche pericoli e minacce, dalla quale ci si può difendere soltanto se si è capaci di ridurlo a un sentimento di paura, operazione però che richiede proprio una forte identificazione al padre²³. Come Freud renderà esplicito in *Inibizione, sintomo, e angoscia*, quest'ultima è il segnale che avverte l'io dell'approssimarsi di un pericolo inde-

²³ È, come si è già visto, la soluzione freudiana: se ha un senso la sua distinzione fra l'angoscia, priva di oggetto, e la paura, che richiede un oggetto determinato, lo si potrebbe ritrovare nel fatto che una possibilità di controllare l'angoscia sta nel riuscire a trasformarla in paura, nel riuscire cioè a dotarla di un oggetto. Così l'angoscia che attanaglia il piccolo Hans di fronte alla realtà del proprio minuscolo pene incapace di soddisfare la madre viene tenuta a bada trasformandola in paura degli spazi aperti, del vuoto appunto che essi rappresentano. Un esempio di quanto sto dicendo può essere il film di Steven Spielberg *La guerra dei mondi* in cui la figlia del protagonista viene invitata a più riprese, attraverso delle tecniche specifiche, a ripristinare lo spazio fobico come protezione contro l'invasione aliena. Su questi punti rinvio di nuovo al mio *Lacan, il mito, la logica, ovvero quanta intelligenza si nasconde sotto le "sciocchezze" del piccolo Hans*, cit.

terminato e indeterminabile che minaccia l'intera costruzione simbolica del mondo e la cui provenienza è sì reale, ma non nel senso di quel che accade fuori, fossero pure guerre, carestie e terremoti – tutte possibilità già da sempre anticipate e precomprese e rispetto alle quali esistono già nei soggetti e nelle collettività disposizioni psichiche e sostegni sociali atti a fronteggiarle –, bensì in quello di un punto opaco, intrattabile e privo di significazione, che alberga al centro della psiche, e che può essere definito 'reale' nel senso di non essere iscrivibile in nessun ordine di senso né di poter essere in nessun modo modificato e trasformato.

È contro questa angoscia, nevrotica e reale allo stesso tempo, che combatte l'identificazione libidica al capo che svolge da questo punto di vista una funzione duplice. Se si resta a Neumann che ripone la forza di un leader negli istinti inibiti alla meta, ossia nell'alienazione che gli io fanno del loro soddisfacimento sessuale, non si comprende o risulta ambiguo se la sua funzione consista nel rafforzamento della debole capacità dell'io di resistere alla tendenza alla disinibizione degli istinti rovesciando sul persecutore esterno la responsabilità della messa in crisi degli assetti della civiltà o, al contrario, nella libertà di fare, lui solo ma in rappresentanza di tutti, ciò che all'io debole non riesce o non è permesso, ossia di abbandonarsi libero dai sensi di colpa al soddisfacimento degli stessi istinti. Probabilmente un leader, cioè l'istanza della sovranità, è tutte e due le cose insieme e non è detto che la risposta all'angoscia sia necessariamente la psicosi paranoica e che si debba gridare alla perdita della democrazia ogni volta che si presenti un'identificazione al leader. La verità freudiana è un'altra: tutte le forme del legame sociale si fondano in

ultima istanza sul meccanismo dell'identificazione al capo e da questo punto di vista anche la democrazia non è da meno, se, come ha mostrato Weber, implica nel suo stesso dispositivo la figura del leader carismatico.

Tutto dunque si gioca intorno al concetto dell'identificazione. Fra le acquisizioni fondamentali della psicoanalisi freudiana un posto preminente spetta alla distinzione fra il meccanismo psichico dell'identificazione e quello dell'investimento oggettuale. La distinzione è, come sempre in Freud, strutturale ed è solo la fermezza con cui si conferma ad ogni passo il carattere strutturale della distinzione fra identificazione e relazione oggettuale che permette, senza che ciò produca confusione o approssimazione, di render ragione del fatto che nella concreta vita psichica esse tendano a coincidere e a scambiarsi i rispettivi ruoli.

L'identificazione è per Freud «il primo manifestarsi di un legame emotivo con un'altra persona», ed è talmente arcaico e originario da appartenere ad una fase precedente all'emersione del complesso edipico. Prendendo ad esempio l'esperienza del maschietto, Freud mette in evidenza come quest'ultimo manifesti «un particolare interesse per il padre», voglia «diventare e essere come lui»²⁴, sostituendolo in tutto e per tutto. Fa di suo padre, conclude Freud, un ideale.

Contemporaneamente o, come specifica Freud, «forse già prima», lo stesso maschietto «inizia a sviluppare un vero e proprio investimento d'oggetto nei confronti della madre, secondo la tipologia dell'appoggio»²⁵, cioè del fat-

²⁴ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., p. 42.

²⁵ *Ibidem*.

to che l'energia libidica, priva di un oggetto proprio, investe per giungere al soddisfacimento gli oggetti della nutrizione e della cura in generale. Le due correnti emotive convivono senza influenzarsi o disturbarsi a vicenda per un certo tempo. Poi per l'inevitabile unificarsi della vita psichica si incontrano e scoprono di essere incompatibili: il padre diventa all'improvviso un ostacolo che si frappone all'investimento amoroso nei confronti della madre. Allora la primitiva identificazione al padre si trasforma in ostilità: volendolo sostituire in tutto e per tutto, il maschiotto vorrebbe fare le sue veci anche con la madre. L'identificazione si rivela ambivalente, tende verso la tenerezza ma anche verso il desiderio di soppressione, e dal momento che in questa fase prevale il modo di soddisfazione orale della pulsione libidica, il desiderio di eliminazione del padre si presenta sotto la forma della divorazione, del cannibalismo.

Fin qui Freud sta anticipando ciò che dirà nel capitolo decimo a proposito del mito fondatore di *Totem e tabù*: ambivalenza emotiva dei figli-fratelli verso il padre, necessità del pasto totemico. Ma subito dopo il discorso di Freud sterza in un'altra direzione: un qualunque scoglio nel decorso normale – posto che esista – dell'edipo può modificare il rapporto fra l'identificazione e la relazione oggettuale. Il complesso edipico può ad esempio, subire «un'inversione» e quindi il padre, «come conseguenza di un dispositivo femminile», può essere scelto come l'«oggetto dal quale si aspettano soddisfacimento le pulsioni sessuali dirette»; a quel punto «l'identificazione con il padre apre la strada a un legame oggettuale con quest'ultimo»²⁶.

²⁶ Ivi, p. 43.

Fermo restando che l'identificazione «è la forma più antica e originaria di legame emotivo»²⁷, le commistioni e gli scambi con la relazione oggettuale sono molteplici. Questa volta l'esempio sono le bambine: c'è quella il cui sintomo – una tosse persistente – dimostra che è identificata alla madre – anche lei afflitta dalla stessa tosse – che vorrebbe sostituire presso il padre, oggetto del suo amore. In questo caso la tosse rappresenta la punizione – soffro come mia madre – che la paziente si infligge per averla voluta soppiantare. E c'è quella – addirittura Dora – il cui sintomo – ancora la tosse – dimostra invece che è identificata al padre – tossiscono tutti in Freud! – che è d'altronde il suo oggetto d'amore. In questo caso, glossa Freud, «l'identificazione si è sostituita alla scelta oggettuale, la scelta oggettuale è regredita al livello dell'identificazione»²⁸.

Dunque posso identificarmi alla persona che non amo, tenendo in tal modo distinte le due correnti libidiche, ma poi per questa identificazione pago un prezzo in termini di sofferenza psichica, oppure mi identifico alla persona amata ma perdo la distinzione e il risultato è sempre e comunque la sofferenza psichica. Non ci addentreremo nel complicatissimo intreccio fra l'io e l'ideale dell'io e nella possibilità che entrambi diventano a turno o insieme l'oggetto dell'identificazione e quello della relazione oggettuale. Ci importa invece rimarcare il posto di assoluta preminenza che Freud assegna all'identificazione per cui essa può sempre diventare per regressione e attraverso «l'introiezione dell'oggetto nell'Io il surrogato di un legame oggettuale li-

²⁷ Ivi, p. 44.

²⁸ *Ibidem*.

bidico»²⁹, può sempre cioè sostituirsi a esso e farne per così dire le veci. Tratto, questo, dell'identificazione cui se ne accompagna un altro altrettanto importante e decisivo: basta infatti che si percepisca in una persona un'affinità qualunque per identificarsi con lei pur in assenza di qualunque investimento libidico oggettuale. L'identificazione insomma è contagiosa, si contrae come una malattia infettiva: l'esempio è quello del gruppo di ragazze che vivono insieme in un pensionato una delle quali riceve dall'uomo di cui è segretamente innamorata una lettera che la fa ingelosire e alla quale reagisce con un attacco d'isteria. Può accadere che le altre, venute a conoscenza della cosa, abbiano anch'esse un attacco isterico senza che ciò debba presupporre necessariamente una simpatia preesistente fra di loro. Potrebbero essere rivali, come i figli-fratelli prima di unirsi per far fuori il padre-capo, ma diventare una cosa sola solo per un punto specifico della situazione dell'altra di cui hanno colto un'analogia con la propria – sempre come i figli-fratelli che s'identificano fra di loro per il tratto comune della segregazione cui il padre li costringe.

Da queste considerazioni Freud trae una conseguenza decisiva: perché si inneschi il dispositivo dell'identificazione non è necessario che vi sia una totale corrispondenza fra l'io e la persona oggetto dell'investimento libidico: basta un tratto, un unico tratto (*ein einziger Zug*), per scatenare l'identificazione. Ciò vuol dire che la personalità completa dell'oggetto dell'identificazione non è decisiva per giustificare la sua scelta da parte dell'io, ciò che conta è che essa possieda un tratto cui, per somiglianza o contiguità, quest'ultimo possa aggrapparsi, anche se non solo

²⁹ *Ibidem.*

fosse fra i meno appariscenti, ma risultasse addirittura sconosciuto allo stesso oggetto dell'identificazione. Ci si può identificare a un padre padrone come a un padre debole e 'uxorioso', a un padre maschio come a uno femminilizzato, a un padre fallico come a un padre anale, dipende dal tratto che l'io isola fra tutti gli attributi posseduti dall'oggetto in questione³⁰.

Quando, come è nel caso di Neumann, si vuol fare un uso politico di un testo come *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, al fine di trovare una spiegazione della forma-

³⁰ Da questo punto di vista l'identificazione è il principio logico-ontologico del concetto della singolarità nella sua distinzione da quello dell'individualità: mentre quest'ultima conserva tutti i predicati che costituiscono l'essenza universale, quelli senza i quali il soggetto in questione non sarebbe quel che è, e dopo Leibniz anche tutti quelli inessenziali, la singolarità si costituisce invece a partire dall'intensificazione di un unico tratto, essenziale o inessenziale non importa, a scapito di tutti gli altri. In questo senso la singolarità cade per definizione fuori dell'essenza. E questo ci sembra il senso della valorizzazione che Lacan farà di questo passo di *Psicologia delle masse e analisi dell'io* dapprima nel seminario sul transfert (cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, pp. 388-389), in cui il tratto unario viene isolato nel testo di Freud come la chiave del concetto dell'identificazione leggendolo però ancora come un segno e non come un significante, e poi in quello sul rovescio della psicoanalisi in cui invece nell'*eniziger Zug* Lacan vede la forma «più semplice di marchio che costituisce, per essere esatti, l'origine del significante» (cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit., p. 51). In altri termini l'*eniziger Zug* è all'origine della formazione del significante in generale, formazione che coincide con quella di quel significante che d'ora in poi rappresenterà il soggetto presso il resto dell'ordine del significante, il significante-Maitre che fa del soggetto una singolarità o un 'uno', il 'c'è dell'uno' su cui Lacan insisterà nell'ultimo periodo della sua riflessione.

zione dei regimi totalitari e un criterio per distinguerli da quelli 'democratici', non tener conto di questo carattere dell'identificazione al capo può condurre a equivoci e a fraintendimenti che distorcono la buona intenzione di partenza. Non c'è nessuna relazione diretta ed immediata fra la personalità manifesta del capo, se sia sadica o piuttosto masochista, sessualmente libera o repressa, normale o perversa, estroversa o introversa, arrogante o mite, e il fatto che esso divenga l'oggetto dell'identificazione degli individui-massa. Da questo punto di vista ogni spiegazione psicologica o sociologica della formazione dei regimi di massa moderni, siano essi totalitari o democratici, non coglie il bersaglio. Bisognerebbe al contrario riuscire a individuare il tratto-di-padre in gioco di volta in volta nell'identificazione e solo dopo tentare di dedurre il tenore politico delle varie forme di governo. Bisognerebbe soprattutto non dimenticare mai che qualunque identificazione al capo proviene dalla segregazione e tende a riprodurla e che ci sarà sempre qualcuno – ebreo, migrante, operaio, donna, etc. – che presenterà sul suo corpo un tratto diverso da quello che ha reso possibile l'identificazione: sono loro a costituire l'esercito di riserva degli esclusi su cui poter sfogare l'angoscia impunemente. Di fronte a questa situazione la distinzione di Neumann fra identificazione cesaristica e identificazione cooperativa non serve a nulla: la soluzione finale non è stata forse il più grande esempio di cooperazione da parte dei 'volenterosi carnefici di Hitler'?

A questi esiti la risposta lucida e pessimistica, illuminata da questo punto di vista, di Freud, è stata l'appartenenza simultanea dei soggetti a più tipi di masse, a masse più o meno organizzate, masse artificiali e durature, come la razza, il ceto, la comunità dei fedeli, la nazione, e si po-

trebbero aggiungere la classe, il partito, i movimenti. Questa situazione che sembra corrispondere alla configurazione della società moderna, liquida e multipla, flessibile e antiidentitaria, dominata, secondo la lettura hegeliana, dalla cultura e dal linguaggio, moltiplica, secondo Freud, gli ideali dell'io cui ogni individuo è chiamato a rispondere, rendendolo però molto più libero, meno vincolato, in grado di scegliere e stabilire delle priorità. In queste società l'individuo, dice Freud, è più protetto³¹.

Eppure la regressione strutturale alla massa primaria in cui scompare lo sviluppo individuale e il singolo rinuncia al suo/suoi ideale/ideali dell'io sostituendolo/li con l'ideale della massa incarnato dal capo, è sempre in agguato. La libertà, come sapeva Kierkegaard, coincide con l'angoscia: se sono assolutamente libero, di quale colpa, allora, atroce e irrimediabile sarei capace di macchiarmi senza nemmeno accorgermene, senza saperne niente? Molto meglio limitarmi. Ma come fare? Sottomettendomi ad un tratto-di-padre. C'è sempre un tornaconto a barattare la libertà con l'amore del, e verso il, padre con il quale almeno si controlla l'angoscia rovesciandola su chi è portatore, vero o immaginario, di un altro tratto unario, figlio quindi di un altro padre, un padre a questo punto necessariamente falso e usurpatore, un padre menzognero e crudele.

L'angoscia e il corpo

L'unico che abbia capito al livello della filosofia che cos'era il nazismo è stato Lévinas. In un breve saggio com-

³¹ Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., p. 69.

parso sulla rivista «Esprit» nel 1934, all'indomani cioè della presa del potere da parte di Hitler, Lévinas affrontava il problema non del nazismo come movimento politico soltanto, ma del suo fondamento filosofico³². Nella filosofia europea fin dalle sue origini il limite della comprensione e dell'azione soggettive era rappresentato dal mondo e dal non io: il conflitto si dava sempre fra l'uomo e l'essere, mai fra l'uomo e se stesso. Anche nella lotta più cruenta, l'uomo non perdeva la propria autosufficienza, non vedeva messo a rischio l'ideale dell'identità di sé con sé.

In cosa consiste il cambiamento in atto nel nostro secolo? Nel fatto, risponde Lévinas, che il limite non affetta più il soggetto dall'esterno, ma s'insedia nel cuore stesso del suo essere. A essere preso nell'ingranaggio incomprensibile dell'ordine universale, a essere afferrato dalla mobilitazione totale non è più l'individuo che non è ancora padrone di se stesso e che, quindi, lotta contro il mondo per raggiungere o ripristinare l'autosufficienza, bensì proprio la persona già libera e autonoma. Essa si vede consegnata irrimediabilmente alla propria esistenza temporale, al proprio essere qui e ora. Il soggetto non è più libero di fronte al mondo, ma si scopre incatenato alla propria determinatezza empirica. L'indiscernibilità fra il soggetto e il suo essere mondano fa in modo che il limite sia incontrato dall'uomo al suo stesso interno o che il soggetto sia limite a se stesso. Ciò comporta, secondo Lévinas, una nuova posizione filosofica: se la filosofia tradizionale dell'Occidente, pur restando legata ad una prospettiva ontologica, cioè al principio dell'identità dell'essere, riconosceva tuttavia la

³² Cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit.

differenza fra il soggetto e il mondo, fra la libertà umana e la brutale opacità dell'ente, la nuova filosofia dovrà caratterizzarsi per la cancellazione di quella differenza e per aver posto il limite all'interno del soggetto.

Questa nuova posizione filosofica esiste, è l'hitlerismo o, come Lévinas chiarirà molti anni dopo – ma c'era proprio bisogno di chiarirlo? –, l'ontologia fondamentale di Martin Heidegger. Nella misura in cui l'essere, per questa nuova posizione filosofica, coincide con i suoi modi d'essere e la vita è schiacciata sulle sue situazioni effettive, consumandosi in tal modo tutte le distinzioni dell'antropologia tradizionale quali spirito e corpo, io e mondo, ragione e animalità, l'essenza dell'uomo cessa di consistere nella libertà, ma combacia con il suo essere corporeo. Per la nuova filosofia il corpo non è più un accidente che ci pone in rapporto con il mondo implacabile della materia, ma ciò che aderisce, fino all'indiscernibilità, al soggetto. Questa aderenza vale ormai per se stessa. Il biologico, quindi, con tutto quel che comporta di fatalità, non è più solo uno dei possibili oggetti della vita spirituale, ma il suo stesso cuore. D'ora in poi essere uomini non consisterà più nel librarsi al di sopra del mondo delle contingenze, bensì nel prendere coscienza di questo incatenamento originario e ineluttabile al corpo, nell'assumere e nell'accettare questo incatenamento. Questa è la filosofia del nostro tempo: la riduzione della vita spirituale alla vita *tout court*, alla nuda vita naturale³³.

³³ Per alcune considerazioni sulla posizione del corpo nella tarda modernità si veda E. de Conciliis, *La decorazione del nudo*, in *Annuario Kainos 4, Nudità*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2009, pp. 59-75.

È così ancora oggi dopo la sconfitta storica del nazismo come ideologia specifica, movimento politico e organizzazione dello stato? O questa sconfitta che rende impossibile un ritorno del nazismo nelle stesse forme con le quali l'abbiamo conosciuto non ha toccato più di tanto la sua filosofia? La filosofia dell'hitlerismo è ancora la filosofia del nostro tempo? Forse sotto le mentite spoglie di un umanesimo democratico che afferma il diritto illimitato dell'uomo a "preoccuparsi" della propria felicità, cioè del suo modo d'essere mondano e temporale, la filosofia hitleriana continua a vincere la guerra con la civiltà europea. Vince spostando ulteriormente il limite: se il corpo, il biologico in quanto tale, era il limite cui era rimessa irrimediabilmente la libertà umana, ora è in nome di un'idea stravolta della libertà che ci si impegna a sfondare i limiti corporei. La manipolazione genetica in tutte le sue forme tende a cancellare i limiti biologici del corpo – nascita, morte, dolore e godimento – in vista della sua immortalità e impassibilità. Ma è proprio questa libertà assoluta di infrangere i limiti biologici, di andare oltre il corpo naturale e verso il corpo cibernetico e mediale, che, ben al di là del nazismo storico, consegna definitivamente l'uomo al proprio corpo.

Molti anni dopo, in una conferenza pronunciata nel 1974 a Roma nel Conservatorio dell'Accademia di Santa Cecilia, Lacan si farà eco, forse del tutto involontariamente, ma egualmente in un modo impressionante, della tematica lévinassiana. Dopo aver richiamato l'affermazione di Freud sul fatto che la nostra esperienza è segnata interamente dal disagio della civiltà, Lacan aggiunge che a quest'ultimo contribuiscono in modo rilevante il corpo e la nostra paura, la paura che noi abbiamo del nostro cor-

po. La prova starebbe nel sentimento dell'angoscia la quale è appunto «qualcosa che si situa altrove, nel nostro corpo, è il sentimento che sorge al sospetto di essere ridotti al nostro corpo»³⁴. Riprendendo la distinzione freudiana fra paura e angoscia, Lacan può dire che l'angoscia non è una paura che possa trovare giustificazione negli stati del corpo, ma è una paura della paura, la paura appunto di non essere niente di più che un corpo.

Ma prima di tentare di chiarire questa affermazione lacaniana è giusto ricordare che all'inizio della stessa conferenza dopo aver richiamato il ruolo fondamentale del linguaggio e il suo rapporto originario con la verità, Lacan dichiara che, dicendo tali cose, ha in realtà fatto «alcune considerazioni a proposito di certa gente che si è tirata dietro la critica dall'altra parte del Reno e ha finito col leccare il culo a Hitler», glossando infine con un «Mi fa digrignare i denti»³⁵. A chi si riferisce? Con ogni probabilità a Heidegger. Ne farebbero fede un richiamo nella stessa conferenza al fatto che quel che si richiede ad un analizzante non è di «daseinare», di esserci, ma invece di dismettere la posizione del *Dasein*, di 'mangiarlo il proprio *Dasein*' come tante altre volte Lacan si è espresso³⁶. Il *Da-*

³⁴ J. Lacan, *La Terza*, cit., p. 33. Non sappiamo se Lacan conoscesse il testo di Lévinas.

³⁵ Ivi, p. 15.

³⁶ L'espressione 'Mangia il tuo *Dasein*', che compare ripetute volte nei seminari e negli interventi occasionali di Lacan, ha la sua prima occorrenza molto presto, addirittura nel secondo seminario, in cui comunque è presente già a mo' di citazione: come dice Lacan, facendone menzione, era la parola d'ordine «che avevo lanciata ironicamente a Zurigo, in risposta a Leclaire», vale a dire nel 1949 durante il XVI congresso dell'IPA. Più importante per la compren-

sein non è ciò che si è, ma ciò che si mette e va di traverso rispetto al proprio essere; mangiarlo allora indica qualcosa di simile all'italiano 'ingoiare il rospo'.

Più probante ai fini dell'attribuzione è forse il testo scritto esattamente un anno prima come introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli *Écrits*, in cui Lacan cita espressamente Heidegger come colui che ha distinto l'uomo da tutti gli altri esseri viventi per il fatto di 'abitare il linguaggio', per il fatto insomma che è nel dire originario, nel linguaggio, che la verità come passaggio dal nascosto al non nascondimento, la verità come illatenza, si manifesta imponendo all'uomo il destino di corrispondere, tesi che riespressa nella lingua di Lacan vuol dire che la verità che parla è causa del soggetto. Ma subito dopo, quasi a prender distanza dall'omaggio appena fatto, Lacan formula un voto per «l'amico Heidegger», un voto che sa che non sarà esaudito, l'augurio cioè di fermarsi su questa idea che «la metafisica non è stata mai niente e non potrebbe protrarsi altrimenti che occupandosi di tappare il buco della politica. È questa la sua risorsa»³⁷. Abitare il campo del linguaggio vuol dire per Lacan che l'essere è diventato l'essere della finzione, che alla vecchia sostanza della metafisica si è sostituito il *fictitious* benthamiano, le

sione del senso della frase è il fatto che essa cada nel contesto di una lettura della *Lettera rubata* di Poe e il riferimento sia al caso di Tieste costretto dal fratello a mangiare i resti dei suoi figli: mangiare il proprio *Dasein* è, glossa Lacan, «il pasto di Tieste per eccellenza» (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-1955*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 235).

³⁷ J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti* (Walter Verlag) (1974), cit., p. 547.

entità fittizie fatte di linguaggio, o anche ciò che definisce 'il futile'³⁸. Anche la scienza entra, con le piccole lettere, nel campo del linguaggio e cioè del futile. Solo la politica, per quanti sforzi faccia non riesce a raggiungere «il culmine della futilità»³⁹ ed è questa la ragione per cui la metafisica tenta di metterci una toppa. A poco serve che il pensiero, rammemorante o meno, tenti di criticare la politica, attitudine specifica del popolo tedesco. Al quale tuttavia non sembra vano, aggiunge Lacan, ricordare dove «il senso della critica» ha finito per condurlo «nel 1933»⁴⁰.

In che consiste il buco della politica, un buco così resistente che per riempirlo si può essere disposti anche a scegliere la versione nazista dello stato e il suo corollario rappresentato dalla soluzione finale? A far buco nella politica è per Lacan il sintomo, quel sintomo che Marx ha intravisto ben prima di Freud e che consiste nel fatto che il sistema regolato degli scambi, siano essi matrimoniali, economici o politici – tasse per servizi ad esempio – invece di essere a resto zero, lascia un di più – che dal punto di vista interno all'ordine sociale si configura come un meno –, un'eccedenza, chiamata alternativamente plusvalore o più-di-godimento. Mentre il sistema degli scambi è di ordine formale, ossia simbolico, o quantomeno si offre spontaneamente alla formalizzazione, il plusvalore o più-di-godimento è reale e l'unico modo che ha di iscriversi

³⁸ Per il rapporto fra Lacan e Bentham si veda il mio *Illuminazione profana*, postfazione a J. Bentham, *Teoria delle finzioni*, ed. it. a cura di R. Petrillo, Cronopio, Napoli 2000, pp. 135-157.

³⁹ J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti* (Walter Verlag, cit., *ibidem*).

⁴⁰ *Ibidem*.

nel reticolo formale dell'ordine simbolico consiste appunto nel non iscriversi, nel lasciare uno spazio bianco, ossia un buco.

«Chiamo sintomo, dice Lacan, ciò che viene dal reale»⁴¹: il che non vuol dire, come già si è visto, che non abbia un'armatura linguistica e significante, ma indica che al suo interno debba mostrarsi un vuoto o che un significante debba accollarsi il peso di significare il non simboleggiabile. È la prestazione che Lacan assegna alla lettera 'a' scritta in minuscolo: 'a' è la lettera che indica il reale del godimento nella misura in cui eccede il principio del piacere. È solo un caso allora che la tematizzazione esplicita dell'oggetto 'a' in quanto oggetto-causa del desiderio, con tutto l'elenco delle sue incorporazioni – seno, scibale, fallo, sguardo, voce –, veda la luce in un seminario interamente dedicato all'angoscia e risalente a dieci anni prima della stesura della conferenza da cui abbiamo preso le mosse⁴²? Esiste un legame originario fra l'oggetto 'a' e l'angoscia; ponendo l'accento su questo legame, tuttavia, Lacan non si limita a ribadire quel che già era chiaro all'ultimo Freud, e cioè che l'angoscia è il segnale che annuncia all'io il montare del godimento nei suoi aspetti mortiferi e letali, indica allo stesso tempo un aspetto per così dire positivo dell'angoscia, facendone l'unico tramite che possa mettere in rapporto il soggetto col reale e ancora di più l'unico accesso alla realtà del corpo⁴³. Contro

⁴¹ J. Lacan, *La Terza*, cit., p. 19.

⁴² Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, cit.

⁴³ Se non fosse così non si capirebbe neppure perché Heidegger affidi proprio all'angoscia un ruolo fondamentale all'interno di *Essere e tempo*, faccia dell'angoscia il dispositivo affettivo, la tona-

tutta un tradizione fenomenologica (di cui non fa parte per Lacan l'ultimo Merleau-Ponty, il Merleau-Ponty della carne) e psicologica, il corpo in psicoanalisi non è il corpo vivente, il corpo animato, il *Leib* husserliano, ma il corpo pulsionale, il corpo così come è disegnato dalle pulsioni di vita, le pulsioni erotiche, e di morte, pulsioni altrettanto, se non di più, erotiche⁴⁴. Senza l'angoscia, di questo corpo, del corpo reale, non si saprebbe nulla.

La controprova, paradossale quanto si vuole, ma non per questo meno vera, è che il godimento fallico, vale a dire l'unico godimento accessibile per il soggetto umano, una modalità del godimento che accetta la castrazione e si accontenta di essere un meno-di-godimento, può essere tale solo per il fatto di essere un godimento «fuori corpo»⁴⁵, un godimento che fa a meno del corpo perché il suo oggetto è un fantasma, ossia un'immagine. L'esempio portato da Lacan, e di cui chiunque può ritrovare l'equivalente nella propria esperienza, è un caso in cui la prima eiaculazione di un soggetto maschile era stata provocata dall'immagine di San Sebastiano. Personalmente le prime fantasie sessuali, e forse anche la prima eiaculazione, le

lità emotiva, che, comportando il collasso del mondo, pone l'esserci in connessione diretta con se stesso e, facendogli incontrare faccia a faccia la sua più propria essenza, ossia l'essere per la morte, lo predispone al salto dalla modalità dell'esistenza inautentica a quella autentica. Sull'angoscia in Heidegger letta già in una prospettiva lacaniana si veda il mio *Vita fattizia e eros impotente. Heidegger, Benjamin e la questione universitaria*, in Id., *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli 2000, in particolare pp. 35-67.

⁴⁴ Sul corpo pulsionale si veda il mio *Quel che resta dell'uomo. Per un'antropologia dei rifiuti*, in AA. VV., *Il senso dei rifiuti*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2009, in particolare pp. 44-57.

⁴⁵ J. Lacan, *La Terza*, cit., p. 25.

debbo ad un quadro collocato in una chiesa e raffigurante un Gesù Cristo cui il pittore aveva dipinto delle gambe così rosee e prive di peli da confondersi per me con delle affascinanti cosce femminili.

Quando il fantasma viene meno e la veste immaginaria non ricopre più, velandola, la mancanza strutturale dell'oggetto – il fallo in questione è sempre il fallo che manca alla madre, il fallo che non c'è –, allora non resta che il corpo a fare da supporto dell'oggetto. Ma non il corpo come corpo proprio, il corpo come totalità per quanto immaginaria, quel corpo-immagine che si costituisce attraverso lo stadio dello specchio, bensì il corpo frantumato, il corpo fatto a pezzi. Il godimento dell'oggetto 'a', che non è più il godimento fallico, è un godimento legato a dei pezzi di corpo staccati, a delle schegge corporee prive di senso e di unità.

Se il fantasma era il modo per sopportare la mancanza nell'altro e ritagliarsi attraverso il significante fallico un godimento non angosciato, la riduzione all'oggetto 'a' e alle sue incorporazioni pone il soggetto direttamente alle prese con il godimento dell'Altro: l'oggetto 'a' in quanto pezzo del corpo che cade dall'altro è anche ciò attraverso cui l'altro gode. Ma quando si incontra faccia a faccia il godimento dell'Altro, si scopre con terrore che l'Altro gode qualche volta senza di noi, nella maggior parte dei casi di noi e attraverso noi, ma mai con noi. Fra il godimento fallico e il godimento dell'Altro, di cui veniamo a sapere qualcosa attraverso l'angoscia, non c'è nessun rapporto.

Quel che ci angoscia è il godimento dell'Altro. La nostra domanda verte solo su questo: come gode l'Altro? Che vuole da noi? E soprattutto: qual è il ruolo che ci assegna nel suo godimento? A questa domanda non c'è ri-

sposta, è un buco. Proviamo a tradurre tutto questo in termini politici: con l'avvento del capitalismo i veri padroni sono diventati i servi. Sia il Maître antico che quello moderno sono scomparsi, il primo fatto fuori dal primato della vita attiva contro quello della contemplazione, il secondo da quello del lavoro produttivo contro il consumo improduttivo⁴⁶. Ma il fatto che sulla scena politica siano rimasti i servi moderni, ossia i proletari, quelli che mettono a freno il desiderio e dedicano la vita all'accumulazione (i capitalisti, giusta la lettura weberiana, fanno parte anch'essi in questo senso del proletariato) non significa che il godimento sia scomparso. Ai nuovi padroni del mondo esso arriva sotto la forma del plusvalore, del di più-di-godimento, che essi stessi producono con il loro lavoro, ma di cui non sanno niente né vogliono sapere niente. Impossibile, quindi, nonostante si viva nel migliore dei mondi possibili, non interrogarsi sul godimento e in particolare su chi sia l'Altro che gode. Dal momento che non ci sono più padroni, a godere saranno dei proletari che non stanno al gioco dell'accumulazione. E quindi di volta in volta: come godono le donne? come godono 'gli ebrei'? Come gode il povero né bello né virtuoso? Come gode l'operaio massa? Come gode l'immigrato? Come gode lo zingaro? E di cosa vogliono godere? Dei nostri uomini e delle nostre donne? Dei nostri figli? Della poca o molta ricchezza che con fatica abbiamo accumulato? Dei nostri corpi? E di quali parti? E a quali sevizie, a quali turpitudini, vorranno sottoporli? Secondo la

⁴⁶ Sulle vicissitudini del Maître rinvio di nuovo al mio *Requiem per la scomparsa del padrone. Il ruolo di Hegel nel dibattito sulla sovranità*, cit., pp. 99-125.

formula sadiana dell'imperativo categorico: «Ho il diritto a godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare»⁴⁷.

Visto che non rispondono, e che noi siamo invischiati volenti o nolenti nel loro godimento, non ci resta che provare a sterminarli.

Il corpo del capo

Non è vero come si sostiene negli ultimi tempi, soprattutto nel contesto della realtà italiana, caratterizzata dall'avvento alla direzione del governo del rappresentante del mondo del consumo⁴⁸, che solo oggi il corpo del capo, il corpo nella sua dimensione fisica e desiderante, abbia assunto un ruolo politico e venga usato più o meno consapevolmente come lo strumento attraverso il quale, per servirsi del lessico di Neumann, si produce quella identifica-

⁴⁷ Cfr. J. Lacan, *Kant con Sade*, tr. it. a cura di G. Contri in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 768. Si sfata così il mito che il lacaniano discorso del capitalista sia il trionfo del godimento soggettivo interpretato secondo lo schema dell'individualismo acquisitivo e proprietario: il godimento in questione è solo quello dell'Altro. L'unico a godere nel capitalismo è l'Altro.

⁴⁸ Ovviamente Berlusconi: su questo punto messo molto bene in evidenza da Alberto Abruzzese rinvio ai miei *La democrazia variopinta e il caso italiano*, in AA. VV., *La democrazia in Italia*, a cura di Maurizio Zanardi, Cronopio, Napoli 2011, in particolare pp. 169 ss., e *Appunti sulla situazione italiana*, in «inSCHIBBOLETH», rivista elettronica di filosofia, n. 30, novembre-dicembre 2010, www.inschibboleth.org.

zione al leader che permette poi un uso spregiudicato delle leve del potere. Sempre invece il corpo naturale del sovrano ha avuto un significato politico e le differenze vanno ricercate non in un improbabile degrado dei costumi o in un abbassamento delle soglie etiche, ma più semplicemente nella 'reversione', per dirla con Lacan, dei registri, nello spostamento – equivalente dell'indice storico degli eventi – che gli elementi fondamentali della vita umana subiscono nei riguardi dei registri del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale.

Risulta quasi stucchevole l'inevitabile rimando alla teoria classica dei due corpi del Re elaborata da Ernst Kantarovicz in cui è evidente l'appartenenza contemporanea del corpo ai registri dell'immaginario e del simbolico. La teoria dei due corpi del Re non si limita infatti a sostenere che nella persona del Re convivano due corpi, quello naturale colpito dal dolore, dalla sofferenza e dalla morte e quello politico impassibile ed eterno⁴⁹. Essa li dispone in gerarchia in modo tale che il corpo politico contenga quello naturale e sia rispetto a quest'ultimo «più ampio e largo». Ciò vuol dire che il reale del corpo entra in gioco soltanto nella misura in cui esso patisce, come direbbe Lacan, del significante, vale a dire del simbolico. Tuttavia l'effetto di questa sottomissione del reale del corpo al registro del simbolico non è altro che la sua introduzione forzata nell'immaginario, ossia la sua trasformazione in immagine. La controprova starebbe nella tesi di Kantarovicz secondo la quale il corpo politico non solo contiene quello naturale ma in esso dimorano anche «certe forze vera-

⁴⁹ Cfr. E. H. Kantarovicz, *I due corpi del Re*, tr. it. di G. Rizzone, Einaudi, Torino 1989.

mente misteriose che riducono, o persino rinnovano, le imperfezioni della fragile natura umana»⁵⁰.

Il corpo politico sana il corpo naturale, lo sottrae al reale, e ne fa l'immagine sensibile del corpo glorioso, del corpo risorto e trionfante. Se tutto ciò è possibile sul corpo naturale del Re, allora non c'è ragione che una simile virtù non possa essere efficace anche per le sofferenze dei corpi naturali dei suoi sudditi. Mi riferisco alla figura dei Re taumaturghi indagata da Marc Bloch e al rito del 'tocco delle scrofole'⁵¹. Periodicamente i re di Francia durante cerimonie pubbliche ed eseguendo un vero e proprio rito ricevono folle di malati e li guariscono dalle 'scrofole', ossia le adeniti tubercolari, risultato delle infiammazioni delle linfoghiandole causate dai bacilli delle tubercolosi, attraverso l'imposizione delle mani, vale a dire toccandole. Questo potere taumaturgico non era una proprietà personale di un singolo re, era parte integrante della dotazione regale, apparteneva, si potrebbe dire, al corpo politico e non al corpo naturale. La potenza guaritrice attribuita al corpo – le mani – del Re aggiunge al lato simbolico della sovranità – la perennità dell'istituzione – quello immaginario per il quale la sovranità è anche una istanza da cui attendersi benevolenza e amore e con la quale prendersela se le cose, nonostante tutto, continuassero ad andar male.

Occorre notare ancora che la neutralizzazione del reale del corpo ottenuta attraverso il ricorso all'immaginario rende possibile, dall'altro lato, l'ancoraggio del simbolico ad un'altra incarnazione del reale, quella di un ordine naturale

⁵⁰ Ivi, p. 9.

⁵¹ Cfr. M. Bloch, *I Re taumaturghi*, tr. it. di S. Lega, Einaudi, Torino 1973.

e divino insieme, un ordine sostanziale, che nessuna nuova combinatoria simbolica potrebbe illudersi di cambiare. Immaginarizzazione del corpo e solidificazione del simbolico vanno insieme e durano fino all'avvento del moderno. È qui che cambia tutto: da un lato si ha lo slegamento del simbolico dal reale immutabile – il cui modello di riferimento a livello astronomico era rappresentato dalle stelle fisse e dal moto circolare degli astri: il reale è ciò che torna sempre allo stesso posto come il sole nella volta celeste secondo l'astronomia tolemaica – e dall'altro, come conseguenza del primo, quello del corpo dall'immaginario. Il simbolico diventa la sfera del linguaggio, degli enti di finzione, e il corpo il reale delle pulsioni, un corpo senza immagine.

A partire dall'antropologia hobbesiana – se proprio si vuole datare concettualmente l'inizio del moderno – il corpo recide ogni legame con l'immagine e cade sotto il diretto dominio del linguaggio. Il quale dal suo canto si riduce al potere di introdurre un semplice ordine di conto nel reale: «È grazie al vantaggio dei nomi, scrive Hobbes negli *Elementi di legge naturale e politica*, che noi siamo capaci di scienza, mentre le bestie, per mancanza di essi, non lo sono; e nemmeno l'uomo senza l'uso di essi: infatti, come un animale non si avvede di aver perso uno o due dei suoi piccoli per mancanza di nomi d'ordine uno, due, tre etc., che chiamiamo numeri; così neppure un uomo, senza ripetere, a voce o mentalmente le parole numerali, saprebbe quante monete o altre cose stiano davanti a lui»⁵². Basta questo perché il reale del corpo si metta in marcia, basta aver introdotto nel reale attraverso il princi-

⁵² T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, tr. it. di A. Pacchi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, p. 35.

pio della conta la mancanza e la differenza minima in cui consiste ogni ordine simbolico – presenza-assenza, c'è-non c'è –, perché il corpo espleti la sua prestazione fondamentale senza alcun bisogno di dover ricorrere all'immagine. Una volta che il reale patisca del significante è dato l'appetire come carattere essenziale del corpo: «Come l'appetito è l'inizio del moto animale verso qualcosa che ci piaccia, così il suo raggiungimento è il fine di quel moto e noi lo chiamiamo anche scopo o mira e causa finale del moto stesso; e quando noi raggiungiamo questo fine, il piacere che ne traiamo si chiama godimento: cosicché bonum e finis sono nomi differenti, ma per differenti considerazioni della medesima cosa»⁵³.

Che il moto abbia uno scopo non significa però che esista un fine ultimo, un sommo bene che orienti la dinamica dell'appetizione. Pur affermando che la necessaria distinzione fra fini propinqui e fini remoti non vuol dire altro che i primi si dispongono come mezzi per raggiungere i secondi, da ciò non scaturisce per Hobbes alcuna possibilità di identificare un fine che sia veramente ultimo: «Ma quanto al fine ultimo, in cui gli antichi filosofi hanno posto la felicità, discutendo molto intorno alla via che vi conduce, non v'è una tal cosa a questo mondo, nè una via per essa, più che per Utopia: infatti, finché viviamo, abbiamo dei desideri, e un desiderio presuppone un fine più lontano (...) Poichè ogni piacere è un appetito, e l'appetito presuppone un fine più lontano, non vi può essere contentezza se non nel continuare a desiderare: e quindi non dobbiamo meravigliarci, quando vediamo che quanto più gli uomini ottengono ricchezze, onori o altro potere, tan-

⁵³ Ivi, p. 51.

to più il loro appetito continuamente cresce; e quando sono giunti all'estremo grado di potere, ne perseguono qualche altro, persistendo in un tipo, fino a che pensino di essere inferiori a qualcun'altro (...) La felicità, quindi (con cui intendiamo un piacere continuo) consiste, non nell'aver prosperato, ma nel prosperare»⁵⁴. Lo splendido paragone, allora, fra la vita umana e la corsa è valido alla sola condizione che «questa corsa non abbia altra meta, né altro premio che l'essere davanti»⁵⁵.

Spogliato dell'immagine il corpo è mera zoè, vita nuda e cruda. Vita che gode di sé e della sua corsa senza fine (evoluzione)⁵⁶. Su questo Lacan è categorico: «Il godi-

⁵⁴ Ivi, p. 52.

⁵⁵ Ivi, p. 75. Riportiamo per comodità del lettore l'intero paragone che è anche una condensata teoria delle passioni: «Lo sforzarsi, è l'appetito. Il mancar d'energie, è la sensualità. Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria. Guardare quelli che stanno davanti, è umiltà. Il perdere terreno per guardarsi indietro, vanagloria. L'esser trattenuti, odio. Tornare indietro, pentimento. L'essere in fiato, speranza. L'essere affaticato, disperazione. Sforzarsi di superare chi sta immediatamente davanti, emulazione. Soppiantare o far cadere, invidia. Decidere di aprirsi a forza un varco in un ostacolo visto davanti, coraggio. Aprirsi a forza un varco in un ostacolo improvviso, ira. Aprirsi a forza un varco con facilità, magnanimità. Perdere terreno per piccoli impedimenti, pusillanimità. Cadere all'improvviso, è disposizione al pianto. Vedere un altro cadere, disposizione al riso. Veder sorpassato uno che non avremmo voluto, è compassione. Vedere uno, che non avremmo voluto, sorpassare gli altri, indignazione. Seguir d'appresso un altro, è amare. Spingere colui che così segua d'appresso, carità. Farsi male per troppa furia, è vergogna. Essere superato continuamente, è infelicità. Superare continuamente quelli davanti, è felicità. E abbandonare la pista, è morire» (*Ibidem*).

⁵⁶ Su questi punti si veda D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Bari-Roma 2010.

mento del corpo, in quanto è il godimento della vita»⁵⁷ è il godimento che si raggiunge attraverso l'oggetto a. Ma cos'è la vita? Infezione, potere tanatologico, peste. Lacan conosce bene il paradosso del moderno: nel momento stesso in cui libera la vita, s'impegna a salvarla o attraverso la sua difesa a oltranza (Hobbes⁵⁸) o il suo incremento senza posa (Foucault). In entrambi i casi la presa in carico di questa vita da parte del politico è di natura eugenetica. Ironizzando sugli 'euscherzi' (eugenetica, eutanasia, etc.), Lacan ribadisce la connessione fra l'angoscia come «sintomo di ogni avvento del reale» e la nuda vita. Rifacendosi ad un tipo di fantascienza in voga al tempo, Lacan nota che l'attacco di responsabilità che si attribuisce a quei biologi che «s'impongono l'embargo di un trattamento di laboratorio sui batteri col pretesto che facendone di troppo duri e troppo forti, i batteri stessi potrebbero scivolare sotto l'uscio e ripulire tutta l'esperienza sessuata, ripulendo il parlessere» è «straordinariamente comico». Se c'è un colmo per l'essere pensante è proprio questo: ridurre finalmente ogni vita «all'infezione che, a quanto pare, essa realmente è»⁵⁹. Non siamo nel pieno di un'eugenia batteriologica? Solo l'altro ieri l'antrace avrebbe dovuto in nome di una vita migliore eliminare dalla faccia della terra i responsabili del suo attuale avvilimento.

⁵⁷ J. Lacan, *La Terza*, cit., p. 24. Bisogna come sempre ricordarsi del doppio genitivo: godimento della vita è quindi godere la vita e insieme la vita che gode di noi e attraverso noi, attraverso il nostro corpo fatto a pezzi.

⁵⁸ È la risposta politica di Hobbes: alla fine il corpo politico risulta formato dalla moltitudine dei corpi naturali che delegano ad esso il monopolio della violenza in cambio della sicurezza.

⁵⁹ J. Lacan, *La Terza*, cit., p. 22.

Qual è allora, in questa nuova situazione, il ruolo del corpo del sovrano? Per un verso quello di sempre: parare l'angoscia dei suoi sudditi risanando la vita; per un altro riuscirci senza il soccorso dell'immagine. Per dirla in breve, il sovrano moderno deve farcela con il poco, con quel poco che gli è rimasto in dotazione e che è il suo corpo naturale. Viste le cose da questa prospettiva, un posto speciale nella storia moderna del concetto della sovranità politica sembrerebbe spettare alla figura del monarca nella filosofia del diritto pubblico di Hegel che, in quanto incarnazione personalizzata della volontà statuale, coincide con un individuo la cui legittimità ad occupare tale ruolo deriva dalla mera discendenza naturale⁶⁰. Che lo stato come idea, vale a dire come insieme delle relazioni fra le cerchie etiche, come luogo d'incontro fra l'identità e le differenze, come realizzazione massima del principio della mediazione, si rovesci immediatamente, cioè senza soluzione di continuità, in un essere altrettanto immediato come può essere una mera accidentalità naturale, è la verità propria del concetto e ciò che all'intelletto raziocinante risulta incomprensibile nella misura in cui quest'ultimo tende a irrigidire le opposizioni e a non vedere l'immediato come l'effetto proprio di una mediazione andata a fondo.

Slavoj Žižek ha insistito a più riprese su questo rovesciamento immediato fra concetto e essere riconducendolo al principio generale formulato da Hegel a proposito della frenologia secondo il quale «lo spirito è un osso» o di più «una cosa morta (*totes Ding*)»⁶¹. Forzando a parer

⁶⁰ Cfr. G. F. W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 483.

⁶¹ G. F. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 473.

nostro il dettato hegeliano, leggendo Hegel con Lacan e forzando forse anche quest'ultimo, Žižek perviene alla conclusione che «la vera identità speculativa non è un oltrepassamento (*aufhebung*) di tutti i momenti particolari in una totalità spirituale, ma l'identità proprio di questa totalità della mediazione razionale con un inerte, immediato, non razionale 'pezzettino di Reale', ciò che Lacan chiamerebbe il collasso del Grande Altro (l'ordine simbolico razionale) nell'*obiet petit a*, il residuo inerte»⁶². Se di un'errore è possibile parlare in questo caso, esso consiste nell'identificazione da parte di Žižek di quello che è un attacco alla pretesa della fisiognomica e della frenologia di voler cogliere lo spirito e la personalità degli uomini nelle caratteristiche fisiche del viso o nella misurazione delle proporzioni craniche, ossia in cose inanimate e morte, con quello che è invece un affare interno della vita in cui non desta meraviglia, se non agli occhi dell'intelletto classificatorio, la corrispondenza della vita come movimento universale di composizione delle differenze con la vita come individualità immediata, come singolo⁶³. Il passaggio dal concetto al monarca è un passaggio dalla vita alla vita e non dalla vita alla morte⁶⁴. Essendo il monarca tale per di-

⁶² S. Žižek, *Il Grande Altro*, tr. it. di M. Senaldi, Feltrinelli, Milano 1999, p. 145.

⁶³ Sarebbe invece utile confrontare tutta la riflessione sul 'cranio' nella fenomenologia dello spirito con l'interpretazione del teschio come reliquia moderna e emblema dell'allegoria condotta da Benjamin nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*.

⁶⁴ Per Žižek è il contrario: «La monarchia costituzionale è un Tutto razionale, a capo del quale sta un momento strettamente irrazionale, ossia la persona del monarca: qui l'essenziale è l'abisso irriducibile tra il Tutto razionale, articolato organicamente, della co-

ritto di nascita, esso è l'espressione più immediata della potenza della vita.

Ma Žižek misinterpreta, ci sembra, anche Lacan quando attribuisce all'oggetto 'a', non la funzione logico-esistenziale di essere ciò che manca all'Altro, ciò che cade dall'Altro, bensì la funzione di ciò cui il 'Grande Altro', ossia la totalità razionale, «si aggrappa» quando si accorge di essersi chiuso «in un circolo vizioso»⁶⁵ o anche di rischiare il collasso. Tutto sta nello slittamento semantico dell'aggettivo 'grande' che accompagna il sostantivo 'Altro': in Lacan grande si riferisce alla lettera a scritta in maiuscolo con cui si nota l'ordine simbolico (grande Altro significa l'Altro siglato con la 'A' maiuscola per distinguerlo sia da 'a', l'altro della relazione immaginaria, sia, dopo e definitivamente, da 'a', l'oggetto-causa del desiderio); in Žižek invece 'grande' si riferisce all'ordine del potere che svela il suo carattere totalitario e violento non appena si mostri dipendente dall'oscenità rappresentata dall'oggetto a. È vero che il Lacan degli anni settanta metteva in guardia i frequentatori del seminario dall'attribuire al registro del simbolico un potere taumaturgico di guarigione dal sintomo nevrotico, fraintendendo in tal modo

stituzione dello Stato e l'irrazionale della persona, incarnante il Potere supremo, grazie alla quale il potere riceve una forma di soggettività», una forma ovviamente morta e vuota (Cfr. S. Žižek, *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, cit., p. 41). Cadrebbe qui un'analisi del concetto, spesso evocato da Žižek, della sovranità ubuesca affrontato da Foucault nel seminario *Gli anormali*: basti ricordare per il momento che Ubu è evocato da Foucault a proposito del dominio dei saperi medico-psichiatrici del tutto asserviti nella modernità al discorso penale.

⁶⁵ S. Žižek, *Il Grande Altro*, cit., *ibidem*.

tutto il suo insegnamento precedente, e chiariva come l'ordine simbolico potesse alternativamente emancipare o opprimere a seconda dell'annodamento dei registri. Ma in nessun caso ha trattato il registro del simbolico alla stregua di uno specchietto per le allodole capace di far cadere in trappola i poveri di spirito, che attratti e ingannati dallo splendore della luce non s'accorgono di essere diventati facile bersaglio dell'astuto e sanguinario cacciatore.

C'è un'eco schopenhaueriana nel discorso di Žižek: la rappresentazione razionale e ordinata è solo un velo che copre il nocciolo irrazionale che davvero domina. E come in tutti i prodotti concettuali di derivazione schopenhaueriana anche in Žižek c'è l'identificazione della prestazione filosofica e teorica con un più prosaico 'svelare gli altari-ni'. In questa prospettiva il corpo del sovrano è l'osceno che, quando si mostra come il sostegno dell'ordine simbolico, ne svela il carattere violento e irrazionale.

Se la strada filosofico-concettuale indicata da Žižek appare impercorribile, più utile forse sarà prendere l'abbrivio da una considerazione storica di Sergio Luzzatto: analizzando nel suo *Il corpo del duce* la postura del corpo della leadership novecentesca, lo storico italiano nota come quello di Mussolini fosse ad esempio un corpo da vedere e non toccare, poiché «come avevano insegnato i teorici della monarchia assoluta, la conservazione della debita distanza tra chi comanda e chi ubbidisce rappresenta un elemento essenziale del potere»⁶⁶. Nonostante questo, nessun paragone si può fare fra un Hitler e un Mussolini e i sovrani di diritto divino; tra i fondamenti del potere regio nell'Europa medievale e moderna, infatti, bisogna an-

⁶⁶ S. Luzzatto, *Il corpo del duce*, Einaudi, Torino 2011², p. 20.

noverare «il principio della dinastia, cioè della continuità della monarchia al di là della vita terrena dei singoli monarchi secondo la celebre formula capetingia: 'Il re è morto, viva il Re'»⁶⁷. Il potere invece dei capi carismatici novecenteschi si fonda sull'unicità dell'uomo-guida: «dopo il dittatore, potremmo dire, il diluvio»⁶⁸. Cambia di conseguenza la natura del corpo: citando uno dopo l'altro Kantarovicz e Lévinas, Luzzatto può concludere che «mentre nella tradizione monarchica occidentale, il corpo fisico del re era stato vissuto come un limite, o comunque come una natura seconda rispetto al suo corpo politico», «nella filosofia del ducismo e dell'hitlerismo, al contrario, l'incatenamento al corpo è divenuto una risorsa, la fisicità del leader ha costituito l'essenza stessa della sua autorità»⁶⁹.

Per fare cosa? Dare uno sbocco all'angoscia che nel moderno dilaga senza freni causa la centralità assunta nel legame sociale capitalistico dall'oggetto a. Ma cosa altresì che si può e deve fare in molti modi. Giacché a fronte della soluzione della filosofia dell'hitlerismo che dà tregua all'angoscia aprendo i campi, attivando le camere a gas e accendendo i forni crematori per sterminarvi 'gli ebrei', già quella del fascismo, che pure sfocia nella guerra, gioca fin quando può con l'armamentario più tradizionale e in fondo meno crudo delle identificazioni erotico-sessuali tanto da indurre un Carlo Emilio Gadda a vedervi un priapismo redivivo; e accanto allo stalinismo che come altra declinazione dei totalitarismi della modernità ha imbrigliato l'angoscia, oltre che nei campi del lavoro coatto e della riedu-

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

cazione, nel carattere labirintico e insensato del potere, si possono avere versioni della sovranità politica in cui il corpo del capo assomiglia a quello di uno schermidore addestrato a sventare i colpi dell'avversario con tutta una serie di piroette, di schivate, di stoccate improvvise, con tutta una serie di movimenti degni di un ballerino classico.

È il caso, per chiudere con un riferimento più domestico, del corpo di Berlusconi che se non guariva con il tocco delle mani (non dubito che gli sarebbe piaciuto se avesse potuto farlo) ci provava impegnando tutto il proprio corpo in una schermaglia continuata con l'invecchiamento e con la morte. Il caso di Berlusconi è particolare: egli è angosciato dal suo corpo e dagli oggetti a in cui si decompone, angosciato dal fatto che il suo corpo naturale, e quello dei suoi cittadini-sudditi, dai migranti il cui corpo cadaverico veniva restituito dal mare ai sopravvissuti al terremoto dell'Aquila, non verrà risanato dal corpo politico. Le sue battute sul fatto di essere l'unto del signore non sono segni di delirio onnipotente, ma della dolorosa nostalgia di un tempo in cui il caduco ed effimero corpo naturale del sovrano era contenuto in quello eterno e impassibile del corpo politico. Non gli è restato allora che ingaggiare una lotta con l'angoscia sul terreno del corpo, impegnare in questa lotta il proprio corpo in ciò che ha di più fragile: lifting e trapianto dei capelli, arte cosmetica e impianto delle protesi hanno quindi costituito le armi di questa battaglia ingaggiata da Berlusconi con l'angoscia che ha messo per un po' di tempo il popolo italiano al riparo dal peggio.

Ma non facciamoci illusioni: come avrebbe detto Benjamin viviamo sempre in una condizione di pericolo e in una situazione in cui l'eccezione è la regola. Il legame so-

ciale capitalistico continua, l'oggetto a è sempre allo Zenit, e l'angoscia, come un segnalatore d'incendi, suona sempre l'allarme: non sempre avremo a disposizione un Berlusconi o il corpo mite e rinunciatario (ma solo in apparenza) di un Mario Monti⁷⁰. È sempre possibile che qualcuno convinca i suoi seguaci che è venuto il tempo di liberarci dai pidocchi con una disinfestazione in grande stile. Come diceva Pasolini: "Non dico che non c'è il fascismo. Dico: smettete di parlarmi del mare mentre siamo in montagna. Questo è un paesaggio diverso. Qui c'è voglia di uccidere".

⁷⁰ E oggi quello giovane e scattante di Matteo Renzi.

La democrazia non è da tutti¹

Qualunque riflessione attuale sulla condizione di salute della democrazia dovrebbe, a mio parere, prendere le mosse da un'osservazione, apparentemente banale, in realtà decisiva per ogni ulteriore considerazione: a partire dal 1989, data della caduta del muro di Berlino e dell'inizio del processo che avrebbe portato al collasso dell'Unione Sovietica e del blocco dei paesi dell'est, si perse l'abitudine di accompagnare il termine 'democrazia' con un

¹ Ho ripreso questi temi anche in altre occasioni provando ad applicare a eventi e oggetti storico-politici costrutti e categorie della psicoanalisi lacaniana, come ad esempio la teoria dei registri e quella sui modi della mancanza, nell'analisi del ruolo della plebe nel discorso storiografico e politico su Napoli (cfr. *Napoli e la mancanza della plebe*, in AA. VV., *Aporie napoletane. Sei posizioni filosofiche*, cit., pp. 67-104) e di nuovo le formule della sessuazione e la critica della logica aristotelica in una discussione sulla situazione della democrazia in Italia (cfr. *La democrazia variopinta e il caso italiano*, in AA. VV., *La democrazia in Italia*, cit., pp. 143-178). Ma sul tema della democrazia in generale mi permetto di rinviare al mio *Sovranità e democrazia*, in «Chaosmos. Critica, cura, teoria», *Sciogliere legare. Sacrificio, democrazia, sovranità*, Filema, Napoli 2003, pp. 43-64.

aggettivo che ne specificasse il senso e le possibilità d'uso. Era normale fino al 1989 sentir parlare nel dibattito politico di democrazie liberali e di democrazie progressiste o socialiste, declinazioni della democrazia quasi sempre contrapposte e conflittuali, ma usate qualche volta anche in modo augurale nella convinzione che iniezioni di liberalismo nelle vene delle tradizioni socialiste, e di socialismo in quelle liberali, avrebbero potuto rendere gli organismi democratici inattaccabili da ogni virus totalitario, di destra e di sinistra. Dopo l'89 si cominciò a parlare di democrazia *tout court*, di democrazia senza aggettivi, sebbene questo uso linguistico non denotasse tanto la vittoria definitiva della democrazia quale unica e adeguata forma di governo quanto quella, solamente presunta, della democrazia liberale surrettiziamente elevata a propria volta a forma della democrazia in quanto tale. Ben presto l'inganno insito nella democrazia *sans phrase* venne alla luce: senza cedere al totalitarismo o a forme tardive di sovranità illiberale e autoritaria, la democrazia tuttavia degenerava e così l'abitudine all'aggettivazione ricomparve. Rispolverando la toquevilliana dittatura della maggioranza, si dovette di nuovo ricorrere agli ossimori e parlare di democrazia dispotica, di democrazia plebiscitaria, di democrazia deformata in opposizione alla democrazia parlamentare, alla democrazia fondata sul principio costituzionale della divisione dei poteri e sullo stato di diritto². La democrazia attentava alla democrazia. In tal modo mentre si continuava a celebrare la superiorità

² Per una panoramica storico-teorica sulla democrazia si veda ora il volume di Stefano Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014.

della democrazia, sottinteso liberale, rispetto a tutte le altre forme di governo, riemergeva come un fiume carsico tutto l'armamentario conservatore e reazionario, proprio anche di un certo conservatorismo di sinistra, che da Platone in poi è stato elaborato per opporsi alla democrazia, per propagare quello che Jacques Rancière ha chiamato 'l'odio per la democrazia'.

Un odio radicato che si ritrova per esempio in Kant quando, nel pieno della discussione sugli effetti della rivoluzione francese e dell'esperienza giacobina del terrore – nella pubblicistica dell'epoca il governo giacobino è definito democratico –, distingue nettamente il governo repubblicano da quello dispotico e considera come variante di quest'ultimo la democrazia. La differenza è presto detta: mentre la forma di governo repubblicana si fonda sulla distinzione fra il potere legislativo e quello esecutivo, il dispotismo democratico li unisce ed attribuisce all'organo deputato a far le leggi anche il compito di applicarle producendo l'arbitrio più sfrenato. Nulla a questo punto, infatti, può impedire che l'assemblea legislativa promulghi ed applichi leggi ad personam e/o che il potere esecutivo stravolga a suo piacere leggi rivolte all'interesse generale. In un regime repubblicano la sovranità appartiene esclusivamente al legislativo che però non governa, non si occupa cioè del particolare, e il governo può operare solo come rappresentante del legislativo, cioè come fedele esecutore della sua volontà³.

³ Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, ed. it. a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1997, p. 75, e Id., I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, ed. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 219 e p. 77.

Andrebbe tutto bene se a fare da *pendant* di questa virtuosa distinzione fra dispotismo e repubblicanesimo non ci fosse in Kant la tesi peregrina, ma non troppo, che dal novero dei cittadini, cioè di quelli dotati dei diritti politici attivi e passivi, siano esclusi, perché o momentaneamente o per sempre privi di ragione, bambini e donne⁴. Se il repubblicanesimo fa da baluardo contro il pericolo del dispotismo, però il prezzo da pagare è l'esclusione di una larga parte dell'umanità dall'esercizio dei diritti politici: viene da chiedersi se non sia meglio rischiare la possibilità del dispotismo piuttosto che limitare con esiti a questo punto incontrollabili – dopo donne e bambini perché non gli attori, poi i pazzi, i perversi, i malati, ed infine gli ebrei e chi più ne ha più ne metta? – la cittadinanza.

Forse nella caricatura reazionaria della democrazia passa una verità su questa forma di governo ostica sia ai conservatori che ai cosiddetti progressisti: la tesi sostenuta da Platone nel libro VIII della *Repubblica* in base alla quale la democrazia non sarebbe altro che un mercato delle costituzioni, dal momento che essa, lungi dall'essere una costituzione vera e propria distinta dalle altre, è in realtà un crogiolo che le comprende tutte e che per sovrmercato permette a ciascuno di scegliere quella che più gli piace o più risponde ai suoi interessi, si potrebbe rivoltare al positivo e vedervi in controluce l'affermazione del prin-

⁴ Cfr. I. Kant, *Sopra il detto comune: 'Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica'*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino 1965, p. 260. Su tutti questi punti rinvio al mio *Il diritto di chiunque: ospitalità e democrazia*, in AA. VV., *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant* (a cura di A. Truchio), Mimesis, Milano 2011, pp. 129-148.

cipio democratico, quello della decostruzione di ogni forma di governo e di costituzione ivi compresa quella democratica. La democrazia non sarebbe allora una forma di governo o sarebbe la forma di governo che produce la decostruzione, quindi la critica immanente di tutte le altre forme di governo. La democrazia, come sostiene Rancière in più luoghi⁵, coinciderebbe con la politica nella misura in cui quest'ultima è il dispositivo attraverso il quale una parte della città – i molti, il demos – insorge contro il nomos, la legge, fosse anche la più ugualitaria e la più giusta, in base a cui si ripartiscono le ricchezze materiali e immateriali della città fra le componenti che la costituiscono sempre escludendone però una in tutto o in parte. La politica e quindi la democrazia sarebbero il mezzo con cui chi è escluso dalla conta, che non è contato cioè fra le parti della città, lotta per essere contato e per farlo non può che cambiare la legge su cui la città si fonda.

La democrazia è anarchica (sebbene ciò non voglia dire che è ingovernabile: per Rancière la democrazia è «l'autoregolazione anarchica del molteplice tramite la decisione della maggioranza»⁶): combatte costantemente contro il principio dell'archè, dell'inizio che, come è noto, indica da un lato l'origine di una sequenza storica o di un processo naturale ma dall'altro anche la tassonomia in base alla quale sono regolati, l'ordine in cui debbono disporsi, gli elementi che li costituiscono. Mentre ogni altra forma di governo è ordinale, cioè stabilisce la successione della

⁵ *L'odio per la democrazia* (tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007), *Ai bordi del politico* (tr. it. di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011) e *Il disaccordo* (tr. it. di B. Magni, Meltemi, Roma 2007).

⁶ J. Rancière, *Ai bordi del politico*, cit., p. 30.

conta: primo, secondo, terzo e così via, la democrazia è cardinale, conta alla rinfusa: uno, due, tre, etc. Niente e nessuno vale più di un altro o ‘una testa un voto’, qualunque sia la testa. Quando ogni cosa è al suo posto e tutto è in ordine, non c’è per Rancière né politica né democrazia, ma ‘stato di polizia’, vale a dire non un sistema violento e repressivo, ma semplicemente pulito, scorrevole, privo di scorie e di resistenze.

I paradossi della democrazia derivano in gran parte dalla confusione iscritta nelle vicissitudini interpretative subite nel corso della storia occidentale dal termine ‘demos’. Nella sua accezione classica, così come compare negli storici, negli oratori e nei filosofi dell’antica Grecia, ‘demos’ designa i molti in opposizione all’uno della monarchia e ai pochi (ma buoni) dell’aristocrazia. Ma già forse negli stessi autori fa capolino l’altro significato attribuibile al termine ‘demos’, divenuto vincente nella modernità da Hobbes in poi, vale a dire ‘tutti’, la totalità dei cittadini senza differenze di classe e di ricchezze.

Nella difesa della democrazia, che in una paradossale discussione fra Greci e Persiani su quale sia la miglior forma di governo Erodoto (III, 80, 1-6)⁷ mette in bocca a Otane, la frase che ancora adesso sembra indicare la quintessenza del regime ateniese, e cioè ‘*en gar toi polloï eni ta panta*’, comunque la si intenda e di conseguenza la si traduca – ‘nel molto si trova ogni cosa’, ‘nella maggioranza

⁷ Su questo punto si veda G. Carillo, *Nel molto c’è il tutto. La democrazia nel dibattito sui regimi politici (Erodoto, III, 80, 1-6)*, in AA. VV., *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici* (a cura di G. Duso), Carocci, Roma 2004. Sulla democrazia ateniese si veda il classico M. H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, ed. it. a cura di A. Maffi, Led, Milano 2003, in particolare pp. 91-132.

c’è la fonte di ogni diritto’, ‘nella moltitudine è il tutto’, ‘nella massa sta ogni potere’ –, mostra la difficoltà di consegnare il termine ‘molti’ ad un significato stabile ed univoco. Chi sono i ‘polloï’ in cui consiste il demos? Tutti, cioè tutto il popolo, in particolare l’assemblea del popolo? O molti, cioè la grande maggioranza, quella maggioranza formalmente costituita dentro l’assemblea? D’altronde, se si tiene conto che per Erodoto la democrazia funziona solo se è la messa in pratica del concetto soloniano di *meson*, cioè del luogo della mediazione politica, la zona intermedia fra gli estremi in grado di neutralizzare il conflitto che può scatenarsi fra le parti della città, sarà più facile vedere in quel tutto la totalità che riduce violentemente ad uno i molti facendoli diventare tutti.

Né le cose migliorano se analizziamo altri autori come Tucidide, Platone ed Aristotele⁸: l’elogio della democrazia che lo storico delle guerre del Peloponneso attribuisce a Pericle ricostruendone il discorso in commemorazione dei caduti in guerra suscita, se non simili, analoghe perplessità⁹. Il riconoscimento dell’eguaglianza dei diritti di fronte alla legge anche nel settore dell’esistenza privata è però smentito o mitigato in quello politico dove i candidati alle cariche pubbliche debbono venir selezionati in base ad un’assiomatica valoriale fondata sulla stima e soprattutto sull’onore. Le virtù pubbliche continuano ad es-

⁸ A non voler contare il libello anonimo attribuito ad un esponente molto arrabbiato dell’aristocrazia: cfr. Anonimo ateniese, *La democrazia come violenza*, ed. it. a cura di L. Canfora, Sellerio, Palermo 1998.

⁹ Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, tr. it. di E. Savino, Guanda, Milano 1978, vol. I, pp. 227-235.

sere la sobrietà, la medietà e l'autocontrollo, mai il conflitto, l'eccesso, la *dépense*.

Di Platone, oltre alla succitata accusa di far mercato delle costituzioni, fin troppo nota è la tesi per cui la democrazia rappresenti, per il suo disordine costitutivo, l'anticamera della tirannide. Meno noto, ma più interessante per noi (lo si vedrà fra un attimo) è il rapporto, tutto al negativo, istituito da Platone fra la democrazia e l'elemento femminile: ironicamente infatti Platone paragona la democrazia ad un mantello variopinto ricamato con ogni sorta di fiori che appunto per questo piace enormemente agli occhi; ma, aggiunge con perfidia, piace in realtà solo agli occhi delle donne e dei bambini che notoriamente si fanno affascinare dalle cose colorate. Come a dire che, essendo donne e bambini piuttosto delle bestioline che esseri umani veri e propri, essi si estasiavano di fronte a ciò che luccica ed è perciò facile ingannarli. Tuttavia c'è di peggio: la libertà democratica è tale da infrangere anche le barriere fra i sessi; si può assistere così ad una parità fra uomini e donne che colpisce anche l'ambito sessuale e vedere con orrore le donne degradarsi al rango delle cagne in calore, del tutto prive di vergogna e di pudore (*Repubblica*, VIII, 557^o- 563e)¹⁰.

Anche Aristotele (*Politica*, V, 1-2, 1301b-1302^o)¹¹, molto meno 'militante' di Platone, più cattedratico e professorale, vede tuttavia la democrazia con un certo sospetto: giacché se è vero che nella polis le insurrezioni sono do-

¹⁰ Abbiamo usato la traduzione di Mario Vegetti, Bur, Milano 2006, per il passo citato p. 973.

¹¹ La traduzione usata è quella dell'edizione a cura di Carlo Augusto Viano, Bur, Milano 2002, pp. 401-405.

vute quasi sempre all'esigenza di ristabilire un'uguaglianza violata, tuttavia su quale sia lo statuto dell'uguaglianza da ripristinare o da instaurare la discussione è aperta e senza sbocco. Ci si può lamentare sia del fatto che, nonostante si abbiano due occhi e due mani come tutti, si sia trattati diversamente, sia di quello contrario per cui, pur impegnandoci nel mio lavoro più di qualunque altro, mettendoci tutta l'intelligenza e la passione di cui posso disporre, sono trattato alla fine allo stesso modo del collega più lavativo e perdigiorno. L'uguaglianza che rappresenta il nerbo della forma di governo democratica non è una realtà univoca, si sdoppia e rischia di divenire conflittuale portando la polis alla distruzione. Solo una forma di governo che comprenda in sé le due forme d'uguaglianza e sia in grado di comporle, è una forma di governo accettabile; ma appunto non è la democrazia.

Una delle ragioni di questo slittamento del significato del demos dai molti ai tutti potrebbe essere questa: nel momento in cui si costituisce qualcosa come una filosofia politica, una presa in carico da parte del pensiero discorsivo e razionale della pratica di governo della polis, la forma del giudizio apofantico che implica l'uso dei quantificatori logici trapassa senza soluzione di continuità nella definizione del soggetto della polis. Dal momento che apodittico, cioè universale e necessario, è il giudizio che si dà nella forma 'tutti gli x sono y', 'tutti gli uomini sono mortali', ma anche 'tutti gli uomini sono animali politici', ecco che il soggetto logico diventa il soggetto politico. Tuttavia nel momento in cui la logica si impadronisce della politica, la sottomette al suo dominio, la pratica politica si trasforma, secondo l'accezione di Rancière, in polizia: che tutti partecipino all'insieme logico formato dalla

città significa che ciascuno abbia il suo posto e la sua parte e che ciò avvenga, formalmente in base ad un'uguaglianza numerica, in realtà, come si è già visto a proposito di Aristotele, secondo il merito, cioè secondo le differenze che connotano ciascuno. La ripartizione dunque si differenzia, si gerarchizza e nei 'tutti' qualcuno, una parte, riceverà di meno o non riceverà nulla.

L'universalismo logico trasportato nella pratica politica si trasforma inevitabilmente in esclusione: ogni volta che pronunciamo la frase 'siamo tutti questo o quello', 'ebrei tedeschi' o 'berlinesi', 'compagni' o 'americani' dopo l'11 settembre, una parte cade via, non è contata, è espulsa come qualcosa di abietto che per tale ragione non è degna di fare parte dei 'tutti'. Conservare invece la dizione 'molti' ed intendere la democrazia come il potere dei molti e non un potere distribuito a tutti, evita quel giudizio inevitabilmente deluso e rassegnato che viene pronunciato sulla democrazia rea di promettere la felicità a tutti per poi riservarla solo a pochi: la democrazia non riguarda tutti, si pone in realtà al servizio dei molti, cioè di una parte, che potrebbe essere anche molto piccola, ma che si muove e si comporta come una folla, un numero indistinto, proprio perché non accetta di fare la sua parte all'interno del tutto. Non è quindi solo una questione di numeri – fossero pure dieci, sarebbe come se fossero milioni –, bensì di posizione e di atteggiamento: i non contati sono sempre molti semplicemente perché non sono tutti e stanno nella totalità formata dalla polis come una massa, una pleora, un insieme inconsistente, una turbolenza che attenta all'unità del tutto.

L'apologo con cui Menenio Agrippa risolve a favore dell'aristocrazia patrizia la rivolta della plebe è agli occhi

di Rancière¹² l'esempio principe di come si muove e come ragiona la filosofia politica: giacché è proprio attraverso il richiamo al buon funzionamento dell'organismo sociale inteso come una totalità che si può convincere la plebe a rinunciare a comportarsi come una parte non contata della città e ad accettare come giusto compenso, come parte spettante, quelle briciole che la benevolenza dei padroni decide di lasciargli. Il ricatto con cui Menenio Agrippa riconduce la plebe all'ovile, convincendola che anch'essa rischierebbe di morire se distruggesse il tutto di cui è parte, da cui cioè dipende per la sua stessa sussistenza, discende senza soluzioni di continuità dal carattere ideologico della logica apofantica da un lato e della metafora organica applicata alle relazioni sociali dall'altro.

Così come per uscire dall'aporia della democrazia siamo costretti a rivedere la logica apofantica, allo stesso modo dovremmo ripensare quella che regge il rapporto tutto-parte. Bisognerebbe in altri termini riuscire a concepire la parzialità, l'esser parte della parte, non più in riferimento ad un tutto, bensì come una parte senza un tutto di cui far parte, una parte che è tutta – o non tutta – nel suo essere parte. Dovremmo farlo però evitando che l'esser parte scada, come accade inevitabilmente se si ragiona a partire da una logica apofantica, al rango della particolarità: essere parte, essere parziali, significa sempre per noi chiuderci nella nostra individualità e dimenticarci dell'universale, barricarci cioè nel nostro 'particolare' e ignorare o irridere l'interesse e il bene universali. La tentazione universalistica ha contaminato d'altronde anche la politica rivoluzionaria e di sinistra che in base alle premesse do-

¹² Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., pp. 41-46.

vrebbe essere di parte, dalla parte della classe operaia, della parte non contata, ma tende poi a giustificare la partigianeria appellandosi ai diritti dell'umanità, delle persone in quanto tali, facendo rientrare cioè dalla finestra l'universalismo scacciato dalla porta: anche Marx in fin dei conti definendo il proletariato classe universale aveva pagato il suo tributo alla logica dei tutti.

Eppure proprio la psicoanalisi freudiana con i suoi derivati – Abraham, Klein, Winnicott, Lacan – è quella pratica teorica che, al pari del marxismo, più si è spesa a favore di una logica della parzialità: le pulsioni parziali e gli oggetti corrispondenti tematizzati da Freud, il preedipico kleiniano, l'oggetto transizionale di Winnicott ed infine la formalizzazione lacaniana dell'oggetto 'a' come oggetto-causa del desiderio, sono tutte tappe essenziali di un percorso che in forma sempre più consapevole espelle dal territorio di una ragione, pensata dopo Freud, l'ossessione tutta occidentale della totalità e dell'uno. Nonostante il tentativo insistito e ripetuto di reintrodurre nel campo analitico il fantasma della totalità sotto la forma della pulsione genitale intesa come quello stadio della vita sessuale che totalizzerebbe appunto le pulsioni parziali indirizzandole – in realtà raddrizzandole o ortopedizzandole come dice Lacan – verso una sessualità matura e responsabile, il carattere parziale della pulsione libidica che a sua volta parcellizza gli oggetti continua ad imporsi agli occhi degli psicoanalisti. Nella forma matura assunta dalla teoria degli oggetti parziali che è quella lacaniana dell'oggetto 'a', quest'ultimo, le cui incarnazioni sono il seno, lo scibale, il fallo, lo sguardo e la voce, nonché il perturbante in generale, è pensato come ciò che cade dall'Altro e che svolge in tal modo una doppia prestazione: da un lato come ogget-

to che manca all'Altro, oggetto mancante del suo desiderio, esso diviene la causa del mio desiderio che è sempre desiderio dell'Altro, vale a dire desiderio di essere ciò che l'Altro desidera, di essere l'oggetto del suo desiderio; dall'altro, l'oggetto 'a' introducendo la mancanza nell'Altro oltre che in me, impedisce che l'Altro si totalizzi, diventi un tutto, un uno-tutto. L'altro resta altro proprio perché reso parziale dalla mancanza dell'oggetto 'a'.

Ma è probabilmente con le formule della sessuazione che Lacan, tematizzando il quantificatore logico 'non-tutte', offre il contributo più prezioso all'elaborazione di una critica della logica apofantica. Senza ripercorrere tutta la decostruzione lacaniana del quadrato aristotelico, basterà ricordare in questa sede che l'intervento più cospicuo operato da Lacan sulla logica apofantica è quello che, utilizzando anche la teoria sottesa al racconto evoluzionistico-antropologico di *Totem e tabù*, fa dipendere le proposizioni affermative universali, quelle appunto della forma 'tutti gli x sono y', da quelle esistenziali, da quelle cioè la cui forma è 'esiste un x per cui vale y'. Tralasciando anche qui le d'altronde doverose chiarificazioni sul passaggio dal 'tutti' all' 'ogni' e dal predicato verbale al concetto insiemistico di appartenenza e alla relazione funzionale, ciò che conta è che Lacan introduce l'esistenza, vale a dire il non deducibile, in logica e soprattutto fonda la validità delle universali affermative (o negative) sulle proposizioni esistenziali. Da ciò deriva, come è noto, la tesi lacaniana che la possibilità di individuare l'essenza unitaria di coloro che si sessuano al maschile, di trattare cioè i maschi come un insieme consistente, come un tutto, facendo leva sulla loro comune appartenenza alla funzione fallica, cioè alla castrazione, poggia in ultima istanza sull'ex-istenza di

una singolarità per la quale tutto questo non abbia alcun valore: il padre primordiale non castrato. Che tale figura sia un mito, una finzione narrativa, significa esattamente che eccede l'ambito della logica discorsiva nel momento stesso in cui la fonda rendendola possibile. Perché vi sia la regola, bisogna necessariamente porre l'eccezione.

Il pensiero universalista in tutte le sue forme ci ha abituati da sempre a trattare l'esistenza dei maschi e delle femmine, la differenza sessuale, come se fossero delle sottospecie di un genere più vasto, il genere umano coniato però a partire dalla specie maschile. Ma perché le cose possano funzionare in questo modo, sarebbe necessario o che l'ex-istenza del padre primordiale fosse in grado da sola di sottoporre anche le donne alla castrazione o che in corrispondenza della figura del padre non castrato comparisse qualcosa di analogo sul lato femminile, che si desse l'esistenza di una donna-madre primordiale non castrata. L'esperienza clinica esclude però tale possibilità: mentre i maschi sono tutti castrati, anche quando lottano nevroticamente per non esserlo, le donne lo sono e non lo sono, partecipano per un lato della e alla castrazione e per un altro sono oltre, oltre la funzione fallica, in un rapporto all'Altro che non ha il bisogno di passare attraverso la mediazione dell'oggetto 'a'.

Non ex-istendo, come dice Lacan, *La* donna, le donne non sono tutte, è impossibile formulare una universale affermativa (o negativa) che dica l'essenza de *La* donna. La donna è non-tutta e le donne sono non-tutte: se ogni donna è spaccata, attraversata da una sbarra che la divide in castrata e non castrata, la conseguenza è che le donne non formeranno un tutto, che sarà impossibile un soggetto del giudizio del tipo 'tutte le donne' o 'ogni donna' sono/è

questo o quello; si potrà dire solo che non tutte le donne sono questo o quello, che non ogni donna è questo o quello. Le donne sono quindi non-tutte, vale a dire molte o alcune. Il punto però è che tutti questi quantificatori non introducono proposizioni particolari o individuali, sui cui oggetti per Aristotele non può esservi scienza, ma delle universali pensate però al di fuori del primato della totalità e dell'uno. Come il bello kantiano è un universale senza concetto, così il non-tutte lacaniano è un universale senza uno: non-tutte vuol dire che tutte le donne, per quante siano, non formano un tutto, non si possono contare per uno. Tutte le donne sono solo molte¹³.

La logica della sessuazione elaborata da Lacan rompe definitivamente con la teoria della complementarità dei sessi, con la visione aristofanesca – che non è quella di Diotima e quindi neppure quella di Platone – dei sessi intesi come le due metà di un intero da ricostituire. I sessi sono asimmetrici e dispari, non s'incontrano, le forme del godimento restano diverse e inconciliabili. La conseguenza più vistosa è la tesi secondo la quale non c'è rapporto sessuale, cioè che non c'è rapporto, misura comune, fra il maschile e il femminile, che essi non formano un intero. Così Lacan porta il suo contributo decisivo all'affossamento definitivo dell'illusione dell'amore genitale come ricomposizione della differenza.

¹³ La critica al quadrato aristotelico e l'elaborazione delle formule della sessuazione attraversano più seminari e si estendono per circa dieci anni dell'insegnamento lacaniano: vanno dal seminario sull'*Identificazione* del 1961-1962 tuttora inedito, a quelli dei primissimi anni settanta ... *ou pire* del 1971-1972 (Seuil, Paris 2011), e il fondamentale *Ancora* del 1972-1973.

È evidente che da nessuna parte, né negli *Écrits* né nei seminari, né tantomeno negli *Autres écrits* o in altri testi sparsi, il non-tutte si trovi anche vagamente accostato alla questione dello statuto della democrazia: Lacan è in genere parco per quel riguarda le prese di posizione politiche e le affermazioni sulle forme di governo. A parte una stocata nel seminario sull'etica della psicoanalisi rivolta a chi governa, che, fosse anche Hitler, è sempre convinto di operare per il bene di tutti e perciò fa generalmente la fine di Creonte, Lacan è più preoccupato della vicissitudine cui va incontro il desiderio di cui lo psicoanalista è il solo garante, piuttosto che dell'interesse generale o del bene di tutti il cui carattere mistificante è manifesto. Il peggior nemico di chi governa è sempre il desiderio che da Alcibiade in poi irride le ideologie della città ed è per questo che il suo rinvio a più tardi, che è come dire a mai, è ciò che accomuna i reggitori della polis qualunque sia l'ideologia politica di cui si fanno portavoce, democrazia liberale, comunismo o altro. Lacan che si è sempre schierato, di fronte ai tragici eventi della storia come agli usi e ai costumi conservatori, se non apertamente reazionari, diffusi nel movimento psicoanalitico, dal lato dell'emancipazione e dell'innovazione, ha però costantemente rifiutato di essere definito un progressista o un 'compagno di strada'. Durante il seminario sul rovescio della psicoanalisi che taglia trasversalmente il '68, in un vivace scambio con gli studenti di cui coglie dietro la veemenza rivoluzionaria nient'altro che la voglia di un padrone, dichiara di non essere quel che si dice un progressista – ma nel dattiloscritto su cui per la prima volta ho letto questo seminario il termine progressista è accompagnato da un colorito 'fottuto'. Nel seminario *Les non-dupes errent* – ancora un sostantivo

preceduto dal segno della negazione – stigmatizza come religioso l'uso di chiamare gli intellettuali borghesi schierati con il partito comunista dei 'compagni di strada': vi vede la vecchia metafora del 'viator', del pellegrino in viaggio per la città celeste. Lo psicoanalista non viaggia a fianco dei sostenitori delle 'magnifiche sorti e progressive', piuttosto segna il passo pronto a lasciarsi minchiare dall'inconscio¹⁴. Più che un conservatore illuminato, come pure lo si potrebbe definire, o un pensatore dell'impolitico, nel senso dato a questo termine da Roberto Esposito, Lacan sarebbe, come vuole Jacques-Alain Miller, un erede dello spirito dei Lumi, un rischiaratore, un decostruttore per dirla in una maniera più moderna. Ed è in questo spirito, uno spirito più illuminista che illuminato, che si può tentare di utilizzare il non-tutte per decostruire da un lato le ideologie della democrazia e per rischiarare dall'altro i paradossi che inevitabilmente si riscontrano in questa forma di governo. Non per abolirli, ma per poterli agire in una prassi politica che lavori a favore dei molti contro i tutti o, per dirlo meglio, delle non-tutte contro i tutti-tutto. Non c'è che dire: la democrazia è donna.

¹⁴ Cfr. J. Lacan, *Les non-dupes errent* (*I troppo furbi si perdono*, ma anche omofono di *Les noms du père*), seminario inedito del 1973-1974, lezione del 18 dicembre 1973.

