



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

## l'inconscio

---

# politico

ISSN 2499-8729

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

UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

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

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

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 2 - L'inconscio politico**

**Dicembre 2016**

## **Direttore**

Fabrizio Palombi

## **Comitato Scientifico**

Felice Cimati (Presidente)

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

## **Caporedattrice**

Deborah De Rosa

## **Redazione**

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

## **Segreteria di Redazione**

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

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



# Indice

## *Editoriale*

*Il soggetto collettivo della psicoanalisi: inconscio politico e desiderio*

Fabrizio Palombi.....p. 7

## **L'inconscio politico**

*Psychoanalysis and Politics: an interview to Yannis Stavrakakis*

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

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

Pierandrea Amato.....p. 31

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

Michele Borrelli.....p. 46

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

Flavio Michele Ceci.....p. 63

*Jacques Lacan o della duplicità della legge*

Fabio Ciaramelli.....p. 71

*Vita politica e fantasie inconscie: una riflessione psicoanalitica*

Francesco Conrotto.....p. 86

*Saggio sull'indifferenza in materia di politica*

Bruno Moroncini.....p. 92

*Politiche della psicoanalisi all'alba del terzo millennio*

Fulvio Sorge.....p. 115

*Desiderio e produzione. Inconscio ed economia in Lyotard*

Giovambattista Vaccaro.....p. 130

## **Inconsci**

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

## **Recensioni**

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

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

## Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Bruno Moroncini

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

### 1.

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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



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

L'indifferenza alla verità si rovescia in indifferenza alla politica, indifferenza alla politica come espressione della verità, alla politica, si potrebbe dire, si potrebbe dire, come procedura di verità. Se quest'ultima affermazione può apparire come un ammiccamento forzato ad una nota tesi di Alain Badiou, è in realtà la citazione lacaniana da cui siamo partiti a legittimarla almeno in parte: al di là infatti della tesi sulla relazione fra ordine capitalistico e agnosticismo politico di Freud (tesi su cui si dovrà comunque ritornare) è l'osservazione di Lacan sulla terza appartenenza storica del fondatore della psicoanalisi, quella all'etica borghese, a spingerci in questa direzione. L'etica borghese di cui Freud partecipava per filiazione familiare e il cui tratto peculiare era quello di sottoporre la condotta della propria vita ai principi del lavoro e della rinuncia, della sobrietà e dell'astinenza, abdicando preventivamente ad ogni sporgenza e a ogni eccesso (sull'appartenenza di Freud alla borghesia e ai suoi ideali si veda Gay 1988, pp. 64 sgg.), avrebbe impedito alla psicoanalisi, secondo Lacan, di aprirsi a quei luoghi - la politica rivoluzionaria, la letteratura d'avanguardia e la filosofia antimetafisica<sup>5</sup> - in cui si andava affermando tra fine ottocento e primo novecento un nuovo regime della verità. E ciò è tanto più paradossale se si tiene conto che proprio la psicoanalisi, di cui si potrebbe dire, parafrasando Freud, che aveva scoperto una nuova specie di "cose vere", rappresentava quel discorso scientifico che più di tutti aveva rinnovato il concetto della verità dislocandola da un lato nella scena dell'inconscio e attribuendole dall'altro lo statuto della causa, anche

---

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

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

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

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

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

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

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

## 2.

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

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

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

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

anzi sconsigli chi avesse deciso di passare all'atto ritenendolo un gesto disperato e controproducente<sup>6</sup>.

È nei confronti di questa politica che Freud risulta indifferente, di fronte alla politica come progetto della città finalmente giusta, dell'umanità finalmente realizzata. Indifferente per le sue appartenenze storiche ma anche forse per dei limiti che sono propri della politica e che andranno visti e valutati. Per quel che riguarda Freud, egli è, per sua stessa ammissione, «un liberale della vecchia scuola» (vedi Gay, 1988, p. 15). E fin qui niente di male: anche Lacan si è autodefinito un “liberale” in opposizione ai ‘progressisti’, intendendo con ciò una presa di distanza nei confronti dello stato, reo, da Creonte in poi, di privilegiare il bene di tutti, specchio per allodole atto a giustificare ogni forma di oppressione, a scapito dei percorsi di vita individuali irriducibili in quanto tali alle norme e alle regole sociali. Ma essere liberali nell'impero germanico ed in quello austro-ungarico (che, contro una sopravvalutazione della “grande Vienna” e del carattere “viennese” di Freud, Gay considera al contrario del tutto identici<sup>7</sup>), all'epoca di Freud e anche prima, significa essere soprattutto dei borghesi apolitici. La storia moderna della Germania è caratterizzata dalla figura del “tedesco apolitico” che, come spiega Gay, formatasi già verso la fine del settecento, ha raggiunto la sua massima espressione nel «liberale del '48, che giunto ad essere disilluso del liberalismo, ha preferito la grandezza nazionale alla libertà del cittadino, e si è rappacificato con la Germania autoritaria di Bismarck, convenientemente adeguando gli ideali che gli erano consentiti nell'interesse generale dell'imperialismo» (Gay, 1978, p. 5). Tuttavia ciò che rende questa figura trasversale rispetto alle diverse fasi storiche attraversate dalla Germania moderna è che essa giustifica il suo distacco dalla politica in nome della difesa della *Kultur* dall'avanzare della *Zivilisation*. Se quest'ultima è identificata con le trasformazioni sociali indotte dall'illuminismo e con gli effetti della rivoluzione francese sull'assetto degli stati, il borghese tedesco tenta di neutralizzarli entrambi contrapponendo alla politica la *Kultur*, preferendo cioè «l'ambito ideale dell'alta cultura a quello mondano della bassa politica» (*ibidem*, p. 4), la nobiltà dello spirito alle volgarità del mondo<sup>8</sup>.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

sfera intellettuale. Il suo antirazionalismo è consapevole dell'effettiva, poderosa preminenza della pulsione sullo spirito» e tuttavia non si trasforma mai in una «adorante ammirazione di tale preminenza, né in irrisione dello spirito (*ivi*, p. 1371). Per Mann infine la prova che la psicoanalisi sia «quella forma fenomenica dell'irrazionalismo moderno che si oppone inequivocabilmente a ogni abuso reazionario» (*ivi*, p. 1375), sta tutta nella centralità che Freud accorda all'Io. Dal momento che «l'inconscio, l'Es, è primitivo e irrazionale» (Mann, 1936, p. 1386), è una vera fortuna, a detta di ciò che Mann scrive in *Freud e l'avvenire*, che l'Io, nella misura in cui coincide con «quella piccola parte che sporge in fuori, vigile e illuminata, dell'Es, press'a poco come l'Europa è una piccola e vivace provincia della grande Asia», abbia ricevuto il compito di rappresentare le istanze del mondo esterno presso l'Es in modo da poter distinguere da un lato «la realtà obiettiva da ciò che è una aggiunta derivante da sorgenti interne di eccitazione» (*ibidem*) e introdurre dall'altro tra il bisogno e l'azione un intervallo, vale a dire il lavoro del pensiero<sup>9</sup>.

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

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

---

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

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



*Kultur* e più da *Zivilisation*: il prosciugamento dello Zuiderzee. È ad esso che Freud compara il lavoro della psicoanalisi, quel lavoro terapeutico il cui scopo, simile a quello di far apparire terra coltivabile là dove il suolo era ricoperto dalle acque, è condurre l'io là dov'era es, ossia di farlo divenire sempre più appropriato alla conformazione di parti del territorio inconscio. Il lavoro culturale non consiste dunque nel fare in modo che l'io subentri all'es o lo scacci dall'apparato psichico<sup>11</sup>, che lo tratti come il nemico contro il quale si combatte una guerra all'ultimo sangue, ma nel condurlo ad abitarlo, riconoscendosene parte integrante e risultato. Tanto più l'io potrà governare parti dell'es, quanto più si adatterà alle leggi di quest'ultimo non per mera sottomissione ma perché esse lo costituiscono, perché ad esse deve la sua stessa esistenza.

Se abbiamo definito il prosciugamento dello Zuiderzee come l'unica ipotesi quasi politica che si può ritrovare in Freud è perché, rispetto alla definizione di che cosa sia (la) politica cui ci siamo riferiti prima, la bonifica di uno spazio di terreno per renderlo coltivabile e abitabile può apparire un affare degno dell'amministrazione o del governo, ma non necessariamente della politica come costruzione della città giusta. Per quanto possa migliorare le condizioni di vita dei suoi abitanti, non è detto che l'edificazione di un sistema di dighe renda di per sé giusta l'organizzazione sociale di coloro che si trovano ad abitare in quella porzione di territorio strappata al dominio delle acque. Essa anzi può risultare complementare se non funzionare come un volano ad un sistema economico di sfruttamento e di oppressione<sup>12</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

I comunisti, scrive Freud qualche pagina dopo,

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

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

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

### 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

#### 4.

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## Bibliografia

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

- Id. (1929), *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, tr. it., in Id. (1997), pp. 1349-1375.
- Id. (1936), *Freud e l'avvenire*, tr. it., in Id. (1997), pp. 1378-1404.
- Id. (1997), *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano.
- Moroncini B., (1980), *Tragedia e politica nell'Ursprung des deutschen Trauerspiels di Walter Benjamin*, Giannini, Napoli.
- Id. (2016), *Perdono giustizia crudeltà. Figure dell'indecostuibile in Jacques Derrida*, Cronopio, Napoli.
- Roudinesco, É. (2014), *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, tr. it., Einaudi, Torino.
- Safouan, M. (2001-2005), *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan*, 2 voll., Fayard, Paris.
- Schorske, C. E. (1982), *Vienna fin de siècle*, tr. it., Bompiani, Milano 2004.
- Tocqueville, A. (1835-1840), *La democrazia in America*, tr. it., UTET, Torino 1981.
- Trincia, F. S. (2015), *Sigmund Freud, ovvero il disincantato realismo di un impolitico*, in Lijoi, Trincia (2015), pp. 131-256.
- Lijoi, F., Trincia, F. S. (2015), *L'anima e lo stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Morcelliana, Brescia.
- Weber M., (1918), *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, tr. it., Einaudi, Torino 1982.

## **Abstract**

### **Essay on indifference in the field of politics**

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

**Keywords:** Politics, Indifference, Unconscious, Masochism, Refusal