GIACOMO CONTRI

LA TOLLERANZA DEL DOLORE

STATO DIRITTO PSICOANALISI

Seconda Parte Testi

HANS KELSEN

1921 La «libido» come criterio del legame sociale
1922 Il concetto di stato e la teoria delle masse di Freud

SIGMUND FREUD

1926 I «laici» della psicoanalisi. Introduzione
1927 I «laici» della psicoanalisi. Poscritto
1932 Per il monopolio del fuoco

ROBERT WÄLDER

1936 Freud e le scienze sociali e giuridiche

LA SALAMANDRA

SIC / Materiali per la psicoanalisi
Matériaux pour la psychanalyse
Materials for psychoanalysis
Materialien für psychoanalyse

GIACOMO CONTRI

LA TOLLERANZA DEL DOLORE

STATO DIRITTO PSICOANALISI

LA SALAMANDRA

SIC MATERIALI PER LA PSICOANALISI
MATERIAUX POUR LA PSYCHANALYSE
MATERIALS FOR PSYCHOANALYSIS
MATERIALIEN FUR PSYCHOANALYSE

«... reden and schreiben – bald hätte ich gesagt: denken ...» Sigmund Freud, 1938 (39), *Der Mann Moses.* «... parlare e scrivere – quasi dicevo: pensare ...»
«... parler et écrire – j'allais dire: penser ...»

«Nella fase presente della lotta intorno alla psicoanalisi la resistenza contro i risultati della psicoanalisi ha notoriamente assunto una nuova forma. Prima, ci si accontentava di contestare che i fatti asseriti dall'analisi fossero un fatto, e a questo scopo la tecnica migliore sembrava quella di evitare di verificarli. Questo procedimento sembra andar lentamente esaurendosi. Oggi si batte l'altra strada, quella di esaminare i fatti, ma sopprimendo attraverso interpretazioni deviate le conclusioni che ne risultano, in modo da preservarsi ancora una volta da verità scandalose».

«Au cours de la phase actuelle de la lutte autour de la psychanalyse, la résistance contre les résultats de la psychanalyse a pris une forme nouvelle. Auparavant, on se contentait de contester que les faits affirmés par l'analyse étaient un fait, et dans ce but la meilleure technique semblait celle d'en éviter la vérification. Ce procédé semble s'épuiser peu à peu. Aujord'hui on prend l'autre chemin: examiner les faits, mais en supprimant à travers des intérprétation détournées les conclusions qui en résultent, en sorte de se préserver encore une fois de vérités scandaleuses».

Sigmund Freud, 1914, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung.*

«Je me suis voué à la réforme de l'entendement, qu'impose une tâche dont c'est un acte que d'y engager les autres. Si peu que l'acte flanche, c'est l'analyste qui devient le vrai psychanalysé, comme il s'en apercevra aussi sûr qu'il est plus près d'être à la hauteur de la tâche. Mais le pathétique de mon enseignement, c'est qu'il opère à ce point. La tâche, c'est la psychanalyse. L'acte, c'est ce par quoi le psychanalyste se commet à en répondre. On sait qu'il est admis que la tâche d'une psychanalyse l'y prépare: ce pourquoi elle est qualifiée de didactique. Comment de l'une à l'autre passerait-on, si la fin de l'une ne tenait pas à la mise au point d'un désir poussant à l'autre? »

«Mi sono votato alla riforma dell'intelletto. Tale riforma è imposta da un compito. É un atto di questo compito l'impegnarvi gli altri. Per poco che l'atto ceda, l'analista diventa il vero analizzato, del che si accorgerà tanto più quanto più sarà prossimo ad essere all'altezza del compito. Tutto questo però lascia velato il rapporto del compito con l'atto. Il mio insegnamento opera a questo punto: ciò ne costituisce il lato patetico. Il compito *è* la psicoanalisi, l'atto è ciò per cui lo psicoanalista si espone a risponderne. Com'è noto, si ammette che il compito di una psicoanalisi ve lo prepari: per questo è qualificata come didattica. Ma come dall'uno poter passare all'altro, se il termine dell'uno non vertesse sulla messa a punto di un desiderio che spinga all'altro? »

Jacques Lacan, 1967, *Raison d'un échec*

PERCHÈ «SIC»

C'è una lotta *intorno* — come opportunamente si esprime Freud — alla psicoanalisi. I cui schieramenti e motivi non sembrano descrivibili in termini di polemologie note. Di fatto, esperienza e storia mostrano che il «pro» può essere non meno dubbio di certi «contro».

Essa è anche diventata lotta *per* la psicoanalisi nel senso di: lotta per il tesoro: in cui i motivi soggettivi trovano profitto e complicità nel fatto che il controllo sulla psicoanalisi è sempre più ricercato come fattore del controllo sociale.

Serve tornare alle questioni fondamentali, senza tornare indietro.

Per la psicoanalisi ci sono dei materiali: nel doppio senso di materiali da analisi, e di lavoratori-amanuensi che li trattino sapendo che la prova cui sottometterli non è quella di una realtà che li trascende.

Sic: è così — che si potrebbe scrivere con la psicoanalisi, per far progredire l'istanza della psicoanalisi, in tempo di psicoanalisi — come si dice: in tempo di pace, o di guerra — in quest'ultimo quarto del XX secolo, Lacan dicente e a 37 anni dall'eredità di Freud.

I materiali possono essere di campi diversi. Di uno di essi, la cosiddetta letteratura analitica, non misconosceremo la specificità nel sottometterne certi momenti a una lettura seconda.

I lavori su materiali si vogliono paragonabili a inchieste: con un rigore da *logical inquiry* e un'apertura da tecnica giornalistica: i cui «pezzi» saranno per noi quelli della freudiana verità rimossa.

Che si tratti di materiali non esclude il saggio compiuto, ma piuttosto come momento singolare e conclusivo di una pratica del saggiare che non incoraggi il narcisismo *dell'essai toujours.*

POURQUOI «SIC»

Il y a une lutte *autour* — c'est ainsi que s'exprime opportunément Freud — de la psychanalyse, dont le déploiement et les motivations ne sauraient étre décrites en termes de polémologies connues. C'est un fait d'expérience et d'histoire que le «pour» peut être non moins douteux que certains «contre».

Elle est devenue aussi une lutte *pour* la psychanalyse, au sens de: lutte pour le trésor: où la subjectivité trouve profit et complicité dans le fait que le contrôle sur la psychanalyse est de plus en plus recherché comme facteur du contrôle social.

D'où l'utilité d'un retour aux questions fondamentales, sans retourner en arrière.

Pour la psychanalyse il y a des matériaux: au double sens de matériaux à analyse, et de travailleurs-scribes qui les traitent en sachant que la preuve à laquelle les soumettre n'est pas celle d'une réalité qui les transcende.

Sic: c'est ainsi- qu'on pourrait écrire avec la psychanalyse, pour faire progresser l'instance de la psychanalyse, en temps de psychanalyse — comme on dit: en temps de paix ou de guerre — pendant ce dernier quart du XX ème siècle, du disant de Lacan et après 37 ans d'héritage freudien.

Les matériaux pourront être de domaines différents. De l'un d'eux, la soi- disante littérature psychanalytique, nous ne méconnaftrons pas la spécificité en soumettant certains de ses moments à une lecture seconde.

Les travaux sur des matériaux se veulent comparables à des enquètes: avec une rigueur de *logical inquiry* et une ouverture de technique journalistique: dont les «morceaux» seront pour nous ceux de la freudienne vérité refoulée.

Qu'il s'agisse de matériaux n'exclut pas l'essai accompli, mais plutôt comme un moment singulier et (marzo / mars 1976) conclusif d'une pratique de l'essayer qui n'encourage pas le narcissisme de l'essai toujours.

I lavori che compariranno, saranno sempre psicoanalitici? Qui è impegnata la responsabilità dello scrivente, nel definire il rapporto del proprio lavoro con la psicoanalisi (e non il rapporto della psicoanalisi con altro). Per ogni collaboratore si pone, qui come altrove, la questione della sua autorizzazione alla pratica della scrittura in psicoanalisi. Partiremo dall'affidarci alla risposta — che non potrà non essere articolata con la pratica psicoanalitica; che non cercheremo nella garanzia dell'obbedienza ai canoni di un supposto genere letterario psicoanalitico, fors'anche ecumenizzato in una pluralità di generi — dello scrivente stesso, e alla ripercussione che la sua opera saprà suscitare come dibattito. Ciò non vuol dire che qualsiasi cosa sarà pubblicata.

«Sic» vuol essere un mezzo del dibattito psicoanalitico. Dibattito che attraversa il movimento della psicoanalisi, più ampio del «movimento psicoanalitico» in senso ristretto. Un dibattito la cui storia è anche fatta di aperture e di saggi ripetutamente richiudentisi nello scacco del loro movimento.

Les travaux qui vont paraître, seront- ils toujours psychanalytiques? Ici est engage la résponsabiité de celui qui écrit à definir le rapport de son travail avec la psychanalyse (et non pas le rapport de la psychanalyse avec autre chose). Pour tout collaborateur se pose, ici comme ailleurs, la question de son autorisation à la pratique de l'écriture en psychanalyse. Au départ nous allons nous fier à la réponse — qui ne pourra pas ne pas être articulée à la pratique psychanalytique; que nous n'irons pas chercher dans la garantie d'une allégeance aux canons d'un suppose genre littéraire psychanalytique, fût- ce écuménisé dans une pluralité de genres — de l'écrivant lui- même et à la répercussion que son oeuvre saura susciter comme débat. Ce qui ne veut pas dire que n'importe quoi sera publié.

«Sic» se veut moyen du débat psychanalytique. Débat qui traverse le mouvement de la psychanalyse, plus vaste que le «mouvement psychanalytique» au sens restreint. Un débat dont l'histoire est faite aussi d'ouvertures et d'essais répétitivement se renfermant dans l'échec de leur mouvement.

(marzo/mars 1976)

SIC
Editor Giacomo B. Contri

Μονή Σμαράγδι

SOMMARIO

Due eserghi 9
Premessa e alcune tesi 10

Prima parte

I. *Preliminari* 14
Narcisismo Difficoltà 15
Poscritto 24

II. *Precedenti* 25
«Liberazione?» 26
Chi ha scoperto la sessualità 33

III. *Inchieste*
Prima inchiesta – Freud e Kelsen 38
Seconda inchiesta – Per un Convegno su Stato Diritto Psicoanalisi 45
Invito al Convegno di Milano del 12 febbraio 1977 52
Terza inchiesta – Relazione al Convegno 53
Quarta inchiesta – Supplemento 64

IV. *Volantino* 89
Dio Stato Sibilla 90

V. *Minima* 92
Non esiste pulsione di potere (*Machttrieb*) 93
C'era una volta che morire era facile 94
C'è una pulsione di dolore 96
Narcisismo Facilità 98
Napoleone e Freud 99
Un caso di Paul Lemoine 100
Diritto e Terrore 101
Freud- Peachum 102
Licenza poetica e licenziosità metonimica 104
Marx-Weber-Kelsen-Freud 106
Capacità linguistica e capacità giuridica 107
Padre, morale e diritto 108
Suicidio: parricidio? 109
I «laici» della psicoanalisi 111
Potestas a Deo 112
Mosè, Paolo, Cesare 113
Nascita e futuro della clinica 114
Umorismo nero 115
Società psicoanalitica e la cosa simile 116
Confessione 117

Seconda parte Testi

Hans Kelsen – Stato e «masse» secondo Freud 119
Sigmund Freud – I «laici» della psicoanalisi, Introduzione 138
Sigmund Freud – I «laici» della psicoanalisi, Poscritto 139
Sigmund Freud – Per il monopolio del fuoco (*Zur Gewinnung des Feuers*) 142
Robert Wälder – Freud e le scienze sociali e giuridiche 149

DUE ESERGHI

«Riconosciute come illusioni le dottrine religiose, subito si leva la questione ulteriore se anche altro Bene Culturale da noi altamente apprezzato e da cui facciamo dominare la nostra vita, non sia di natura simile. Cioè se i presupposti che regolano le nostre Istituzioni statali non debbano essere parimenti chiamati illusioni, se i rapporti tra i sessi nella nostra cultura non siano turbati da una o una serie di illusioni erotiche. Il sospetto una volta destatosi, non ci ritireremo spaventati di fronte alla questione se miglior fondamento abbia la nostra convinzione di poter venire a sapere qualcosa della realtà esterna con l'impiego dell'osservazione e del pensiero nel lavoro scientifico».

S. Freud, *L'avvenire di un'illusione,* 1927

«... Tali sono le basi che distinguono il linguaggio dal segno ...
A partire da esse la dialettica assume una nuova capacità d'incidenza. Infatti la notazione su cui Hegel fonda la sua critica dell'anima bella e secondo cui essa è detta vivere (in tutti i sensi, sia pure quello economico del: di che vivere) precisamente del disordine che denuncia, non sfugge alla tautologia se non mantenendo la tauto- ontica dell'anima bella come mediazione, che essa stessa non riconosce, di questo disordine come primo nell'essere.
Dialettica quanto si vuole, tale notazione non saprebbe scuotere il delirio della presunzione cui Hegel la applicava, poiché resta presa nella trappola offerta dal miraggio della coscienza all'«io» infatuato del suo sentimento, che egli erige a legge del cuore.
Non c'è dubbio che questo «io» in Hegel sia definito come un essere legale, e in ciò esso è più concreto dell'essere reale da cui precedentemente si pensava di poterlo astrarre. Come risulta dal fatto che comporta uno stato civile e uno stato contabile.
Ma sarebbe toccato a Freud rendere quest'essere legale responsabile del disordine manifesto nel più chiuso dei campi dell'essere reale, cioè nella pseudototalità dell'organismo».

J. Lacan, *La cosa freudiana*, 1956

PREMESSA E ALCUNE TESI

Premessa

Raccolgo in ordine cronologico scritti, interventi, appunti, traduzioni, culminanti nel tema «Stato Diritto Psicoanalisi», *working progress* che a un grado secondo, retroattivamente, ha espresso quello che intitola la raccolta, «La tolleranza del dolore». Le «alcune tesi» che seguono riassumono in forma contratta e dogmatica un certo numero di conclusioni di cui il resto del libro può essere letto come un'inchiesta progressiva fatta di escursioni, note, glosse, ripetizioni, discontinuità e non inutili errori.

I primi di questi scritti allineati manifestano col tema del diritto rapporti più labili: soprattutto il primo che, preoccupato piuttosto del procedere della psicoanalisi dal suo «interno», particolarmente a partire dalla recente e contorta esperienza della psicoanalisi «lacaniana» in Italia, metto in capo a questa raccolta come testimonianza del fatto che la mia indagine non nasce «applicativa» a un «esterno» dalla psicoanalisi, ma che la psicoanalisi come esperienza e come metodo non si concede a nessuna delle forme della distinzione fra un reale- vero interno, e un reale- reale esterno.

Ritengo di aver trovato che similmente *opera* il diritto, ma in un *altro modo,* e che un'antitesi nasce di qui, nell'operazione con cui, come «discorsi», ambedue concernono il reale.

Rivendico come merito ciò che di questo lavoro è anche la debolezza, e la mia sola scusante: l'occuparmi del diritto statale senza intenti applicativi a una qualche «criminologia psicoanalitica» per esempio, è stato muovere i miei passi in un poco frequentato deserto ora bollente ora glaciale, con limitata nozione del territorio, e avendo a mia disposizione mappe così pre-colombiane da rischiare di perdere l'orientamento fin dal primo passo. Il solo a mia conoscenza che vi *si* sia provato, Albert A. Ehrenzweig, su tutto il territorio da esplorare; sulla base di un piano eccezionale, intendo l'Indice della sua opera *«Psychoanalytic jurisprudence»,* disponendo della miglior disciplina accademica e pratica, e con un coraggio di cui egli stesso si sorprende, ha pur finito per trovarsi forzato a ripiegare nella soluzione tradizionale di una tipologia psicoanalitica dei delitti - ma quantomeno non dei «delinquenti»! - che mi pare una deviazione dall'intenzione del suo progetto, oltre che inferiore ai suoi mezzi e alla sua intelligenza. Difetto che considero sintomatico, nel senso di un «disagio nella Cultura» di cui l'autore testimonia *nella* propria opera, e che egli esprime fin dalle prime parole dell'introduzione: «I *know it cannot be done* ... Non si può fare, lo so. Non dovevo provarci, diranno molti. Ma ho insegnato Filosofia del diritto per ventitré anni, e ci ho pensato parecchio di più, nella prima parte della mia vita in Austria come giudice e docente di diritto, nella seconda in America come avvocato e scrittore. E sono giunto a credere che c'è qualcosa, qualcosa che devo dire ..., ho sentito la futilità di molto di ciò che si è insegnato e studiato come antica sapienza. Ora, mi toccherà spiegare come posso fondare l'audacia del credito che provo nei confronti del messaggio di Freud, e come posso osare ...».

Sottotitolo della sua opera:
On Ethics, Aestetics and «Law»
On Crime, Tort and Procedure

La sua dedica:
To Eros and Thanatos - To Life and Peace

Alcune tesi

La critica della religione è per l'essenziale finita: la critica del diritto no. Il totem di questo tabù non si è concluso nella sua analisi.

Dello Stato *vexilla juris prodeunt* «in nome della legge», cioè in una doppia menzogna: poiché il diritto non ha nome e non è legge.

Non è paterno, e la norma è l'equi- voco della legge. É *Recht,* non *Gesetz* né *Law:* la lingua più parlata del mondo, l'inglese, che non distingue fra diritto e legge – la lingua, prima che il «linguaggio» giuridico» – esprime compiutamente lo stesso equivoco variamente parlato in tutte le lingue occidentali.

Il diritto è l'anti-Edipo. Il suo neocreato soggetto è *come se* fosse un ante-Edipo preteso realizzarsi nella «maturità» del post- Edipo.

Non è solo l'anti- Edipo: è l'anti- psicoanalisi.

Il sistema delle norme positive è, non *ha,* un'autentica teoria dei bisogni disinnescati dalla determinazione illiberale della legge simbolica (ha «messo da parte – *beseitigt* – il padre», dice Freud),

hegeliano sistema dei «bisogni» liberati dalla servitù della gleba paterna. Ecco il senso psicoanalitico di *bürgerlich,* borghese, civile-non penale anche quando punisce, penoso anche se non punisce.

Di una discussa, e discutibile, «società senza Padre», il Diritto è già l'elaborazione, ma conciliante: lasciando libero corso alla teoria inconscia che lo Stato lo rappresenti.

Non ha e non *è Discorso (del) Principale* (traduco così il lacaniano *Discours du Maître),* né Dio né Padrone, né Capo né Padre, né dottrina né specifica ideologia, ma *è Discorso (del) Capitale* (traduco così il lacaniano *Discours du Capitaliste):* co- incidenza di *caput* e di *Capitale,* cui anche il capo-Führer è subordinato: non autonomia giuridica, né etica o estetica, né politica o economica, del fascismo dal capitalismo. La distinzione tra stato di diritto e stato etico è storica – ciò non è indifferente –- e ambulante non strutturale.

La pretesa autonomia del diritto – Ordinamento, finzione di ordine simbolico trasformante in razionale ogni reale, in altri termini: per esso *in ultima analisi non c'è delitto,* né dolore, che nella fatuità –, già bisognosa dell'alleanza dell'etico, poi di quella dell'autonomia del politico, marxiana superstizione politica –, è quella del discorso liberale applicato al patetico, meno passionale che pulsionale: statuto giuridico delle pulsioni in libertà. Poiché le pulsioni sono irriducibili, possono essere solo ridotte in libertà. Anarchia di sistema (termine, questo di anarchia, che è univoco solo nell'ideologia). Economia del godimento – ma non ci sono due economie –, *jouissance* senza *réjouissance:* poco da stare allegri.

Alternativa civile al «destino» civile delle pulsioni

nella «Cultura» secondo Freud – così traduco la freudiana *Kultur –,* identica «dignità» formale di civiltà e barbarie.

La forma giuridica non è sublimazione, né idealizzazione, aggira la censura inconscia, alleggerisce e devia il difficile compito di sostenere la rimozione (il delitto non è un sintomo, ritorno del rimosso insostenibile).

Illusione che la pena sia effetto in una causalità lineare, anziché causa in un moto circolare, o meglio spirale, *Maelstrom.*

Truffa e imbroglio prometeico: lo imparo da Freud (si legga l'analisi freudiana di questo mito), e lo imparo da Kelsen. Astuzia di una ragione giuridica che non è mai tanto pratica come quando è assolutamente pura – quanto più la realtà, *sein,* giuridica, è separata dal suo astratto ma proprio per questo efficientissimo dovere, *sollen,* che chiamerò anche il mondo del consenso fra intelletto e capitale.

Imbroglio di cui è chiave il soggetto che gli *è* proprio, neocreato, *self made:* passaggio dal soggetto-suddito, sofferente supposto vero, al soggetto-attore, lo stesso promosso, non all'università ma all'azione dall' equazione sempre più spinta: reale = legittima. Cinismo capitale della pulsione soddisfatta, di cui misurare la distanza dall'ascolto di-staccato e neutro ma per nulla neutrale della psicoanalisi: dato che il soggetto per il quale prende partito non è il soggetto di cui non è partito né parte, ma tutto, il diritto. La cui condizione, presupposto o fondamentale norma non scritta, *Grundnorm,* è proprio la sostituzione del Capo con il *caput,* di cui dicasi: *quanta norma, intellectum non habet, cerebrum* sì, come nel liberale: *habet* forza-lavoro, gli si riconosca un soggetto libero di venderla sul mercato. So che cio era così solo fino all'altro ieri, poi sono venuti i sindacati, ma le pulsioni sono nate già, se non sindacalizzate, almeno sindacate, cioè preformate e genericamente disponibili alla coincidenza normativa di *doxa* ed *episteme* nel campo della domanda e dell'offerta, in cui non c'è alcun *nomos.*

La Norma fondamentale è che l'essenza del privato *deve* coincidere con l'individuo come ente pubblico avente come statuto il sommo degli statuti, il diritto statale.

La Norma alleggerisce anche dal faticoso e aristocratico compito di obbedire alla legge immaginaria del «cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me». Kant non è con la perversione giuridica. Paperino, non Justine, né Raskolnikov, è la figura del soggetto del diritto moderno:

La pena in quanto dovuta, prima che reale, benché disponibile realmente ad ogni recrudescenza politica o poliziesca – e la polizia si fa all'occorrenza «speciale» – assolve ad una funzione soggettiva: come oggetto, quella di illudere il soggetto mortale sostenendolo nel suo desiderio vanificato ma non annullato, cioè è salario, non mercede «giusta» o ingiusta. É la funzione, nel mito prometeico, dell'ultimo residuo del vaso di Pandora: la speranza, affinché gli uomini, colonizzati dai mali dell'esercizio autorizzato cioè normativo dei beni, non si suicidino come uomini, ma ne siano i tolleranti, definizione dei cittadini. Oppio del popolo.

Astratto, latitante soggetto, paranoico querulomane, in preda a un eterno e poco serio guardie-e-ladri formale, compatibile e combinato con una realtà che quando si fa seria è solo per essere atroce. Il

quesito è se la soluzione sia l'umorismo nero, non solo Poe ma anche Kelsen. Freud risponde di no. Kelsen è ancora tollerante. Freud è intollerante della tolleranza del dolore o del patologico.

Il cominternismo prebellico – più vasto di quello propriamente detto – ha arrestato la critica del diritto. Quello psicoanalitico la ha chiusa in una sistematizzazione, anche nel senso analitico del termine, di cui quella che chiamo la «bolla» di Rober Wälder è forse il miglior esempio.

Lasciata la presa sul discorso giuridico, gli analisti, che pure precocemente vi avevano colto il terreno su cui misurarsi, sono tornati al terreno *quo ante* di un preteso «discorso medico», poco importa se da assumere, da rigettare o da trattare con dei «distinguo». Quegli psicoanalisti che credono di farsi avanti nella critica sociale con la critica della medicina, rinunciano a sapere che è una ritirata, e anche una confusione: «medico» infatti non è monolitismo di un unico discorso, ma duplicità di principi: di *efficacia,* unita al sapere il perché dell'efficacia nella cura (senza questo niente Freud) -, e di *validità* giuridica: la malattia come ragione di non imputabilità vuol dire infatti il costituirsi della medicina, almeno di quella psico-iatrica, anche come campo risultante da una primitiva, generica, e forse inaugurante se non fondante, delimitazione dell'ambito di validità di tutte le norme, cioè come espulsione interna al sistema giuridico.

Normatività e normalità hanno a che vedere, ma come? Dal punto di vista normativo non si tratta di imposizione-repressione-adattamento, relazione diretta, ma di relazione inversa: non solo il normativo è compatibile con il patologico, detto con mistificazione linguistica «anormale», ma se ne alimenta: se al limite tutta la «normalità psichica» che crediamo di trovare negli uomini virasse tutta all' «anormale» , il «dovere» proprio al normativo non ne risulterebbe che ulteriormente purificato, e la sua «realtà» più tragica. Esso non attende che i terapeuti guariscano il cosiddetto «universo malato della colpa» ma lo iscrive nei propri ranghi. Ed il discorso dello psicotico è fra tutti il più normativo, in preda alla confusione fra la legge e norma. Il nevrotico, più modestamente, è legalista. Il «normale» ha più buon-senso: mentre i primi due accentuano, non a torto, il senso soggettivo del normativo, non fosse che nel farsene i militanti e nell'accentuarne il lato di espansione, quest'ultimo ne supporta, e anche ne sopporta, più «normalmente», «oggettività» , la «funzione sociale» e i «limiti» della sua espansione, senza cogliere che tali limiti sono quelli dell'ambito di validità dell'ordinamento, cioè intra-normativi.

Per questo la nostra epoca di intenso incremento normativo, cioè istituzionale, ha potuto andare di pari passo con un antiistituzionalismo realistico, cioè mitigato, senza che lo stato-diritto fosse (tornasse) in questione.

La norma giuridica non solo non è legge soggettiva, come quella edipica, né imperativo, come il Superio, ma neppure regola del comportamento: bensì nome di un comportamento più il suo collegamento a una sanzione che poco ha a che vedere con una normalizzazione. É rappresentazione di parole come azioni, non di parole come cose. Sbocco dell'es al mare dell'azione, non-avvenimento soggettivo e singolare, regressione ma non come quella psico-analitica di ritorno sui luoghi dove si sono giocate le prime responsabilità, *wo es war* scrive Freud, anche per lo psicotico e il nevrotico, fin troppo caricati a suo tempo di responsabilità. La psicoanalisi rifiuta di deresponsabilizzare il soggetto, ma riapre il processo, laddove il Processo giudiziario reale chiude, e il dovere normativo apre ma non ri-apre, cioè come se mai niente fosse successo.

Il titolo gaddiano di questo libro mi si è imposto solo a un momento avanzato e anzi conclusivo. Titolo il cui equilibrio non va sbilanciato da lato di *dolore,* il che si presterebbe ancora alla sua produzione e a una ricerca di senso, ma fatto precipitare dal lato della sua *tolleranza,* condizione della tolleranza e della intolleranza, e dal lato della sua *cognizione,* che non è né conoscenza, *connaissance, Kenntnis,* né la sua *Theorie* non analizzata anche quando si vuole analitica: ma *sapere,* i conti con il quale condizionano sia *l'ignorantia* che la *scientia juris,* tanto compossibili col transfert politico e teorico della superstizione in questi anni del nostro secolo di ritorno delle oscurità di quello dei Lumi.

Constato che nel procedere del mio lavoro sono andati diminuendo i riferimenti «marxisti» – con le virgolette che questi meritano quando sonò dubbi. Nella modestia del mio marxismo, sono arrivato alla conclusione che lo psicoanalista non deve, finché non sia in atto qualcosa di più certo, risuolare lo zoppicamento della scarpa psicoanalitica con qualche pezaza del buon cuoio marxiano. Se ne ottiene soltanto una scarpa ortopedica, quella che in nome di Freud *e* in nome di Marx si vuole, voglio, evitare. Ambedue sono *modi,* non di zoppicar loro né noi con essi, ma di far zoppicare il mondo, il nostro, *il migliore possibile dei mo(n)di.*

PRIMA PARTE

Raccolta di scritti, dal giugno 1975 al giorno prima della stampa del libro. Non tutti riguardano il tema. Tutti riguardano il quesito: di che cosa è tema, messa in forma non religiosa, il diritto.

«... Inturpito da una cagione malvagia operante nella assurdità della notte; e complice la fiducia o la bontà stessa ... Questa catena di cause riconduceva il sistema dolce e alto della vita dell'orrore dei sistemi subordinati, natura, sangue, materia: solitudine di visceri e di volti senza pensiero. Abbandono.

...

L'ausilio dell'arte medica ... dissimulò in parte l'orrore».

Gadda *La cognizione del dolore*

I. PRELIMINARI
NARCISISMO DIFFICOLTÀ

Apparso in: *SIC Materiali per la psicoanalisi,* 1, giugno 1975, 30- 49.

Esso rispondeva a un preciso momento della mia esperienza nella psicoanalisi, legata in particolare alla nascita e al primo sviluppo del movimento lacaniano in Italia, le cui condizioni mi fecero privilegiare il motivo del narcisismo. Il successivo, ma già presente in questo articolo, trovare a tentoni il tema del diritto, mi ha fatto cogliere che se il narcisismo è difficoltà, non lo è sempre e comunque: lo è per l'affermarsi di quella sovversione soggettiva che è la psicoanalisi, mentre in un altro discorso, quello giuridico – che ho creduto di individuare come anti-psicoanalisi già *ante* psicoanalisi – esso è ospitato come a casa propria, facilitato, se non *gratis* – al contrario: a sue spese – almeno *amore.* Per questo ho aggiunto a questo articolo il *Poscritto* che lo segue, e, fra i *Minima* di questa raccolta, quello intitolato *Narcisismo facilità* Collego la permanenza nella psicoanalisi del narcisismo, non solo di quello individuale ma anche e forse soprattutto di quello di gruppo, alla non individuata permanenza in esso di quello che più oltre chiamerò discorso giuridico.

NARCISISMO DIFFICOLTÀ

Appunti[1]

Narcisismo

1, *1913. S. Freud, «L'interesse per la psicoanalisi»*

Non c'è dubbio che Freud abbia coltivato l'interesse per la psicoanalisi, – non solo il proprio ma anche quello altrui.

Così egli ha scritto questo articolo – «L'interesse per la psicoanalisi» – come esperimento, prova o tentativo *(Versuch)*

«legittimato dal fatto che la psicoanalisi pretende reclama invoca interesse *(Interesse beansprucht)* anche da parte di altri che non gli psichiatri» (GW VIII, 391).

Non è solo dal 1913 che Freud si è impegnato nella produzione dell'interesse alla psicoanalisi, – col che lascio impregiudicato se «interesse» equivalga o no a «domanda». Ma è solo quattro anni dopo che si occupa in un nuovo scritto delle difficoltà inerenti al prodursi di questo interesse.

II. *1916. S. Freud, « Una difficoltà della psicoanalisi»*

«Dirò subito che non penso a una difficoltà intellettuale, a qualcosa che renda la psicoanalisi inaccessibile alla comprensione del destinatario – uditore o lettore –, ma ad una difficoltà affettiva: cioè qualcosa per cui la psicoanalisi si estrania i sentimenti del destinatario, sicché questi risulta meno disposto a prestarle fede o interesse. Si noterà che le due difficoltà vanno a parare in un identico risultato (...) Ed ecco, al massimo della suscettibilità, la terza mortificazione narcisistica *(narzisstiche Kränkung).* L'uomo, benché abbassato dal di fuori [sono le due precedenti mortificazioni, cosmologica o copernicana, biologica o darwiniana – nota mia], si sente sovrano nel proprio spirito *(Seele) (...):* ma i chiarimenti apportati dalla psicoanalisi – che la vita pulsionale della sessualità in noi non è mai pienamente dominabile, e che i processi psichici sono inconsci in se stessi – convergono nella asserzione che *l'io non è padrone in casa sua (...)* Dunque non sorprende che l'io non rivolga i propri favori alla psicoanalisi e le rifiuti ostinatamente credito» (GW XII, 3-12).

Ogni parola di questo passo di Freud merita di essere pesata.

Tralascio di sviluppare il commento nella direzione di quelli che possiamo considerare i tre sviluppi, o rettifiche, lacaniani, relativi a questo passo stesso: – la messa in discussione della distinzione, tradizionale, tra «affettivo» e «intellettivo»; – a proposito della difficoltà, la questione dello stile; – il quesito in che cosa sia effettivamente «copernicana» la scoperta freudiana, cioè in che cosa sia sovversiva; il poco di sovversivo e il poco di freudiano del «darwinismo» di Freud.

Per osservare solamente che sulla conclusione di Freud non bisogna ingannarsi: infatti nell'asserzione «l'io non rivolge i propri favori alla psicoanalisi», l'accento non va posto innanzitutto sul *«non»,* ma su *«l'io» :* non è infatti escluso, la teoria lo ammette e i fatti lo mostrano, che l'io, tale e quale restando, possa illudersi di trovarsi *padrone in casa sua nella psicoanalisi,* le rivolga cioè favori e credito in cambio di un ammontare equivalente di favori e credito.

Mi sembra che di questa solo apparente opposizione fra il *sì* e il *no* si tratti in un altro passo di Freud che riporto di seguito, passo tratto da «Dalla storia di una nevrosi infantile» («L'uomo dei lupi»), scritto nell'inverno 1914 e pubblicato nel 1918, ed appartenente alla *stessa epoca* della storia della psicoanalisi in cui viene scritto «Per la storia del movimento psicoanalitico» (1914), come Freud tiene a sottolineare nella prima lunga nota di «L'uomo dei lupi» («Questo si collega al saggio 'Per la storia del movimento psicoanalitico'» GW XII, 29):

III. 1914-1918 … dalla storia …

«Nella fase presente della lotta intorno alla psicoanalisi, la resistenza contro i risultati della psicoanalisi ha notoriamente assunto una nuova forma. Prima, ci si accontentava di contestare che i fatti asseriti dall'analisi erano un fatto, e a questo scopo la tecnica migliore sembrava quella di evitare di verificarli. Questo procedimento sembra andar lentamente esaurendosi. Ora si batte l'altra strada, quella di esaminare i fatti, ma sopprimendo attraverso interpretazioni deviate le conclusioni che ne risultano, in modo da preservarsi ancora una volta da novità scandalose. Lo studio delle nevrosi infantili mostra l'assoluta insufficienza di questi fatui od arbitrari tentativi di deviazione. Esso indica la parte dominante nella formazione delle nevrosi di quelle forze pulsionali libidiche che tanto volentieri sono rinnegate, e fa riconoscere l'assenza di remote tendenze a mete culturali, di cui il bambino non sa ancora nulla e che quindi per lui non possono significare nulla» (GW XII, 31-32).

Ho palesemente staccato questo pezzo dal suo tempo per collocarlo nel nostro: mi chiedo, ed è per me una vera questione, se l'epoca attuale della storia della psicoanalisi sia oppure no un'altra epoca. La risposta a questo quesito, saputa o no, mi sembra quella che, volendolo o no, contribuisce notevolmente ad orientare la pratica degli psicoanalisti. Questione che ritrovo nella presentazione degli «Scritti» di J. Lacan al pubblico in quarta pagina di copertina, 1966:

«Bisogna aver letto questa raccolta, e da capo a fondo, per sentire che vi si persegue un solo dibattito, sempre lo stesso, che, a doverlo datare, si riconosce come il dibattito dei Lumi.

C'è un ambito in cui anche l'aurora tarda: quello che va da un pregiudizio di cui la psicopatologia non si sbarazza, alla falsa evidenza che l'io si arroga per fare dell'esistenza una parata.

Ambito in cui l'oscuro passa per oggetto, e fiorisce dell'oscurantismo che in esso ritrova i propri valori. Dunque non sorprende che proprio lì si resista alla scoperta di Freud, termine che in quest'opera si prolunga in un'anfibologia: la scoperta di Freud da parte di Jacques Lacan».

L'accento, dicevo, in quel passo di Freud è su «l'io» : nell'illusione di autonomia di riconoscersi nell'enunciato come il soggetto dell'enunciazione, – il cui primo moto è quello di enunciarsi enunciante nel momento stesso in cui enuncia di essere enunciato in risposta fittizia al messaggio che raggiungendolo *gli* si propone come sovversivo per il fatto di enunciarlo come enunciato, – cioè non l'arroganza aperta dell'autoaffermazione ma l'umiltà sospetta del proprio sacrificio.

Destinatario di questo messaggio, finisce per prendere questo privilegio, indubbiamente un po' particolare, come *il* e *l'ultimo passo* soggettivo.

Umiltà della fissazione alla mortificazione narcistica, e assunzione della psicoanalisi come la volontà di questa mortificazione[2].

L'io mortificato è revanchista: chiuso alla novità che lo sovverte nel suo statuto, ma aperto ad agni restaurazione.

Così esso rimane identico al soggetto definito dalle rappresentazioni religiose. Vediamolo con Freud:

«La cultura crea queste rappresentazioni religiose, la cultura le mette a disposizione dei' suoi partecipanti» *(«Die Kultur schafft diese religiösen Vorstellungen, die Kultur stellt sie ihren Teilnehmern zur Verfügung»)* (GW XIV, 342).

Raddoppiamone la traduzione letterale con una traduzione elaborata che ne valorizzi alcuni termini anche in base a considerazioni teoriche che tralascio: «a disposizione», *zur Verfügung,* nel doppio senso del disporre proprio del despota, e del disporre dei materiali secondo un certo ordine, ordine strutturato in modo tale da renderli assumibili da parte di soggetti, cioè disposti essi stessi secondo quell'ordine, ad esso identici e solidali; «partecipanti», *Teilnehmern,* che prendono parte, appartenenti, secondo un modo che comporta per se stesso solidarietà, connivenza o complicità, che colloca cioè in continuità, anche se non in sinonimia, su una stessa serie: soggetto-suddito-appartenente-partecipante-complice, e, in una società, una società civile, come la nostra che ne comporti la funzione: – poliziotto.

Ricaviamo così: «Il dispotismo della cultura suppone despoti ed impone le sue rappresentazioni al, e attraverso il dispotismo dei suoi complici», – per i quali vale l'incarnazione voltairiana del poliziotto di Richelieu, che «sbriga il suo compito con tutta la durezza di un uomo che vuole piacere al suo padrone» *(L'Ingénu).*

Naturalmente non riconosce il discorso cui appartiene chi ancora vi appartiene *(Teilnehmer)* e lo condivide *(teilt).*

La psicoanalisi non è volontà di mortificazione narcisistica: affermazione più ampia e inclusiva di un'altra più nota e limitata, che la psicoanalisi non è una tecnica di adattamento alla realtà, o un'ideologia di servizio sociale.

Tralascio la questione se la psicoanalisi sia uno strumento di critica sociale o di critica dell'ideologia: cioè la questione dei rapporti fra psicoanalisi e critica.

La psicoanalisi può trovare una definizione approfittando della leggerezza di espressioni del linguaggio comune come quella che esige ed a ragione: cambiamo discorso, ma in controsenso al senso comune perché non si può dire: io (noi?) cambio discorso, o meglio si può dire ma queto resta come prima, quello di prima, – si legga in proposito la prima pagina di «Analisi terminabile e interminabile», in particolare in quell'«impaziente disprezzo» per le nevrosi che Freud denuncia nella scienza medica (GW XVI, 59).

Mi sembra che la difficoltà di una definizione come questa, che la psicoanalisi è cambiamento di discorso[3], non sia tanto quella di assumere tale enunciato nella nostra verbalità o nella nostra forma mentale, che si accontenta di trovarlo sufficientemente giustificato nella teoria. Ma piuttosto nella mutazione che questo cambiamento comporterebbe fin nella grammatica di enunciati che, anteriormente a questo discorso, si formulerebbero come: questo discorso io penso, in questo discorso io sono, ad esso io contribuisco, in esso e per esso io milito, o ad esso mi oppongo. Quest'ultimo caso è particolarmente istruttivo ed anche dimostrativo, specialmente in un'epoca come la nostra in cui la psicoanalisi tutti la vogliono, molti la fanno, e pochi le si oppongono ma quasi traspirando l'umore di un processo analitico burrascoso, quasi un'analisi immaginariamente interrotta prima che realmente cominciata. Voglio dire che la resistenza all'analisi passa oggi esplicitamente all'interno del suo cerchio, o della sua cerchia, e che questa resistenza è modellata sul discorso analitico stesso: rimando ancora a una pagina dell'articolo appena citato di Freud in cui si configura una resistenza alla psicoanalisi *come tale, «gegen die Analyse überhaupt»* (GW XVI, 85). (Non va altresì dimenticato che la resistenza non è un «male», né un «male necessario», neppure un male o un errore o un accidente tecnico, o un ostacolo su una via che sarebbe quella retta).

Cambiamento: per il meglio? Seguiamo ancora Freud: *«Non è in questione una contraddizione fra teoria della vita ottimistica o pessimistica»* (GW, XVI, 88), asserzione che, se la assumiamo con la dignità di un'autentica tesi teorica – come siamo spinti a fare dallo stesso contesto da cui è tratta: Freud sta infatti parlando della pulsione di morte, e all'interno di quella che possiamo considerare come l'opera di Freud più drammatica, «Analisi finita e indefinita», 1937 -, se la assumiamo come tale la costituiamo già come un esempio di cambiamento, quantomeno preteso, di discorso: il discorso di un dibattito che in forme diverse dura ancor oggi, trasmesso dall'illuminismo, fra ottimismo e pessimismo.

Il che impedisce a Freud di farsi delle illusioni – cioè di pensare preanaliticamente, in un discorso non analitico – circa bene e male, vizio e virtù degli uomini (ed anche degli psicoanalisti). Egli scrive infatti:

«Al narcisismo etico degli uomini dovrebbe bastare la prova della sua essenza morale proveniente dal fatto della deformazione del sogno e dei sogni di angoscia e di punizione, prova altrettanto chiara quanto quella della forza della sua essenza cattiva che proviene dall'interpretazione dei sogni». E prosegue:

«Ma se qualcuno, ancora non soddisfatto di questo equilibrio fra la sua essenza morale e la sua essenza cattiva, vuol essere migliore di come si trova ad essere creato, provi un po' a vedere se farà carriera altrimenti che come ipocrita o come inibito» *(«Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung»,* 1925, GW I, 568).

Difficoltà

Attualità

Nell'eterno perdurare di ripetitive vicissitudini, di monotoni contrasti e di non chiariti rapporti fra la causa – *die Sache* – psicoanalitica e la cosa – *das Ding* – freudiana[3bis] , si sono prodotti – mi riferisco all'Italia, ma questa restrizione al locale è quasi risibile: fin nelle più piccole cose si vede che esse si giocano su un'altra scala, e su un'altra scena, come altrove d'altronde – alcuni mutamenti e novità, se dire mutazioni è pretendere troppo o prendere desideri per realtà.

Mutamenti che vertono intorno: all'interesse per la psicoanalisi, all'interrogarsi sulla psicoanalisi, al formarsi alla psicoanalisi; meno per quanto riguarda elaborazione ed organizzazione [luglio 1977, nota aggiunta in bozze: quanto all'organizzazione mi facevo delle illusioni]. Mutamenti che non mancano di avere un rapporto con la politica, rapporto più oscuro del desiderato ma effettivo.

Comunque questi mutamenti si siano motivati, ed abbastanza enigmaticamente perché si possa prendere partito su di essi fuor d'analisi, mi sembra non una presa di partito ma una constatazione il dire che l'eco e la lettera lacaniani vi hanno giocato un ruolo, e non senza calcolo. Come pure è un fatto che alla psicoanalisi – non a una psicoanalisi che sarebbe una variante «lacaniana» , ma 'alla psicoanalisi come quella che una storia, (forse) una tradizione, e un certo «ritorno» qualificano come freudiana[4] – sono arrivati nuovi adepti attraverso l'insegnamento di Jacques Lacan.[5]

I punti che seguono concernono questi ultimi sviluppi, nella misura in cui vi ho personalmente partecipato e solo da ciò autorizzato.

La bilancia dei pagamenti simbolici raggiungendo difficilmente un equilibrio ottimale, ed essendo lo psicoanalista stesso in difficoltà col proprio inconscio, non sorprende che questi ultimi sviluppi abbiano comportato una serie di nodi (errori e sciocchezze compresi), cioè un andamento non

lineare ma fatto di torsioni. Accennerò ad alcuni di essi, privilegiandone il lato di questione teorica su quello di cronaca di fatti che solo in parte sono degni di menzione.

Mi scuso in anticipo per la rapidità con cui saranno affrontati punti che richiederebbero più estese delucidazioni.

I. *«La congiuntura era troppo forte, l'occasione troppo seducente perché non si cedesse alla tentazione offerta: abbandonare il principio per far poggiare la funzione sulla differenza»* J. Lacan, La cosa freudiana

Farò precedere il passo da cui questa citazione è tratta:

«… astoricismo di cultura proprio degli Stati Uniti dell'America nel Nord. É questo astoricismo a definire l'assimilazione per esservi riconosciuti, nella società costituita da questa cultura. É a questa ingiunzione che doveva rispondere un gruppo di emigranti che per farsi riconoscere potevano far valere solo la loro differenza, ma la cui funzione supponeva la storia come suo principio perché la loro disciplina era quella che aveva ristabilito il ponte che unisce l'uomo moderno ai miti antichi. La congiuntura era troppo forte, l'occasione troppo seducente perché non si cedesse alla tentazione offerta: abbandonare il principio per far poggiare la funzione sulla differenza. Si intenda bene la natura di questa tentazione. Non è quella della facilità né del profitto. Certo è più facile cancellare i principi di una dottrina che le stimmate di una provenienza, più profittevole asservire la propria funzione alla domanda: ma qui, ridurre la propria funzione alla propria differenza è cedere a un miraggio interno alla funzione stessa, quello che la fonda su questa differenza. Si fa così ritorno al principio reazionario che implica la dualità di colui che soffre e di colui che guarisce, della opposizione di colui che sa a colui che ignora. Come non scusarsi di tener per vera questa opposizione quand'esca è reale …? » *(Scritti,* 392-393).

Ciò che esso enuncia può servire a indicare una strada circa la questione, e le questioni, politiche che si pongono agli psicoanalisti, e che da noi si pongono sotto diverse incidenze e forme, da non misconoscere anche quando equivoche o discutibili, che ora non dettaglierò. Non credo di sbagliare dicendo che su questo ordine di questioni nella letteratura analitica si trova poco di veramente articolato: il che sarebbe invece importante, trattandosi di questioni e anche di spinte – nel passo riportato si parla di «ingiunzioni» – in cui è fin troppo facile che le intenzioni anche migliori abbiano il posto di comando: con l'effetto probabile, il problema è già noto, di socialdemocratizzare l'ideologia sociale degli analisti e di allinearne parte della pratica su fini di adattamento sociale solo un po' più avanzati che nel passato.

Risultati interessanti si otterrebbero ripercorrendo la storia della psicoanalisi *in qua*nto animata dalla suddetta dialettica funzione-differenza, – e ritrovando in atto questa dialettica, e il revisionismo che ne è risultato, *non solo* nella sua storia western e nell'import export yankee iniziato col transfert americano della psicoanalisi alla fine dell'epoca fra le due guerre[6] e in quella post-bellica, *ma anche* nella sua storia ad Est e mitteleuropea consumata nell'epoca fra le due guerre.

Sappiamo, in breve, che cosa ne è risultato in forma esplicita: il costituirsi dell'orizzonte teorico di una sorta di *dialogo* o di dibattito, non solo reale ma anche ideale – cioè capace di prolungarsi anche nella cessazione di quello reale –, cristalizzatosi da un certo momento in poi in varianti del tipo «marxismo-psicoanalisi»oppure «freudo-marxismo»: cioè quello che non sono il primo a considerare come uno dei dibattiti più revisionisti non solo della psicoanalisi ma anche del marxismo[7]. Come non vedere infatti che la diplomazia freudo-marxista – centrata per definizione sulla *differenza*, poco importa se concepita come da rinforzare oppure da ridurre per tagli ed avvicinamenti progressivi –, non faceva che *occupare il posto di un incontro o una pratica non avvenuti*, espellere, auto-espellere, gli psicoanalisti (e non solo questi), dirottare la loro (e non solo la loro) attenzione, rispetto ad un altro ordine di questioni, che pure proprio in quell'epoca si produceva, si rinforzava e si estendeva su scala mondiale proprio attraverso le vie della politica, e che richiamerò appena con questi soli ed insufficienti tratti:

sto parlando dell'enorme questione soggettiva che l'iniziale rivoluzione socialista apriva esplicitamente con la trasposizione sul terreno della pratica politica dellemasse di quella discussione teorica che va dalla filosofia hegeliana del diritto alla sua critica marxiana, all'analisi del capitale, e del «Capitale», alla teoria marxista dello stato –, e al destino cui la distinzione fra un fattore «soggettivo» e un fattore «oggettivo» nella sovversione dell'ordine anteriore doveva andare incontro con l'imporsi, specialmente in Europa, alla terza Internazionale[8] e al movimento operaio ufficiale, di quella revisione staliniana della dottrina marxista dello stato che doveva culminare nella dottrina, successivamente mai decaduta, del capitalismo monopolistico di stato: con lo schematismo, ma uno schematismo funzionante come tale nel reale, che ne risultava, della collocazione dell'*oggettivo* dal lato dello stato e delle contraddizioni viste come interne allo stato in quanto capitalista monopolistico, contrapposta alla collocazione del *soggettivo* dal lato della società civile e della capacità politica delle masse. Ne risultava un campo soggettivo ridotto a quello determinato dalla coppia oppressione (e repressione) – resistenza (e ribellione), e un individuo astratto definito dall'appartenenza a questo campo[9]. Opposizione

riproducentesi nel catastrofismo soggettivo – di cui non va trascurato il valore di incentivo morale – come correlato dell'oggettivismo della dottrina del crollo catastrofico.

Con tutta la concessione, implicita ma sensibile, all'anima bella che attraversa il mondo di un dolo cui non partecipa se non come vittima pura. Tanto più, e non meno, pura nel caso in cui una partecipazione corresponsabile venga sì riconosciuta, eventuale autocolpevolizzazione inclusa, ma in un livello, come si dice, «sovrastrutturale», concepito come passivamente prodotto dalla «struttura»: variante politica della rarefazione del *cogito* in cui l'essere del soggetto è sostenuto – «*ergo*» – dal pensiero di tutto questo.

Senza neppure nulla liperisticamente concedere agli psicoanalisti, segnati nella loro prevalente origine sociale da limiti ideologici non difficilmente assegnabili, è un fatto che la loro esperienza particolare del soggetto li qualificava, se non li spingeva,ad essere attenti a ciò che interessava il loro soggetto stesso.

Non c'è stata da parte degli psicoanalisti, sembra, condivisione di quella questione, e questione non locale: ed ho appena proposto di interpretare questo non-avvenimento come arresto a un orizzonte teorico (anteriore), come effetto di una sottrazione (alla funzione), come alibi (in un'altra discussione), come conservazione (nell'eterno aldiqua compromissorio della differenza).

O c'è stata? Ciò obbligherebbe a pensare che ci sia stata in certo modo e da un'altra parte. Un modo che avrebbe comportato il silenzio della non-risposta a una domanda di impegno rivolta a chi era supposto poter dire tutta la verità o renderla completa con la sua parola.

Lo psicoanalista non può che sottrarsi a quella domanda che lo costituisce come coscienza della società.

Un esempio: Freud, con scandalo di Reich, ha taciuto. Coscienza borghese? Anche questo, e perché no, perché dovremmo difendere il gran vecchio dai suoi limiti, forse per farci perdonare i nostri, allorché si tratta non di valorizzarli, ma di cogliere come egli si sia, in tali limiti, collocato: e si è collocato non prestando più di tanto il proprio pensiero alla sua coscienza, ma deviandolo nella direzione della pratica dell'elaborazione della psicoanalisi fatta per mezzo del suo inconscio.[10]

Se la storia della psicoanalisi, e di Freud, e di altri ancora, è istruttiva, non è per isolarne dei modelli da canonizzare, sul fondo delle identificazioni che tanto peso hanno nella compagine psicoanalitica, né per canalizzare dei fantasmi d'origine nella ricerca delle vere origini, ricerca che le suppone tanto più nascoste quanto più è agitata dal dubbio sulla loro effettiva esistenza.

La storia della psicoanalisi ci interessa nelle vie per cui un discorso particolare ha iniziato a stabilire delle teste di ponte, almeno quelle cui dei soggetti umani si rivolgono e si polarizzano con una domanda di cura, cioè per una particolare urgenza soggettiva. Così considerate, quelle vie hanno un interesse, cioè vi si vede passare qualcosa di nuovo; considerate altrimenti si rischia la delusione di trovarvi un po' poco, talora anche del patetico.

C'è un *modo* che fa della psicoanalisi un territorio recinto di cui una sentinella, un portiere o un diplomatico regolano le frontiere a seconda degli assalti, delle domande d'ingresso o di iniziative esteriorizzanti. Schema ossessivo che può anche funzionare, ma che obbliga, per struttura nonostante eventuali apparenze opposte, a trattare tutto ciò che è dell'ordine del politico come nemico: anziché come ciò con cui la psicoanalisi comunica già all'origine in ciò che le è più proprio come discorso che si elabora intorno a ciò che nel discorso umano è lacuna, impotenza, deviazione, poca realtà, inibizione, sintomo, angoscia.

Non si tratta di abolire una soglia né di rinunciare all'esercizio del controllo, ma di *tenere controllato il principio di apertura*, una determinata apertura, che dell'analisi è originante e fondante, che trova applicazione puntuale nella tecnica analitica – cfr. la regola fondamentale dell'analisi –, e che come tale non è un «ideale» di apertura, fonte di aperture e di «applicazioni» .

Non si tratta di chiedersi a che serve l'analisi, ma che cosa si mobilita e di che cosa ci si serve nell'analisi.

II. *«Ma se davvero egli è pronto a questo, avrebbe potuto risparmiarsi tutta questa deviazione»* (GW XIV, 444)

Quelle citate sono le ultime righe del 2° capitolo de *Il Disagio della civiltà* in cui si tratta della religione, e che si conclude come segue:

«Nemmeno la religione può mantenere la sua promessa. Quando il credente si trova da ultimo costretto a parlare dell' 'imperscrutabile decretò di Dio, con ciò stesso ammette che tutto quel che gli è lasciato come ultima consolazione possibile e fonte di gioia nella sofferenza è la sottomissione incondizionata. Ma se davvero egli è pronto a questo, avrebbe potuto risparmiarsi tutta questa deviazione» (S. Freud, GW XIV, 444).

É anche importante che questo passo sia tratto dal *Disagio della civiltà*, che è uno di quegli scritti – insieme a *L'avvenire di un'illusione*, *Mosè e il monoteismo*, *Totem e tabù* ed altri – che sotto una patina di deferenza sono in fondo disprezzati da molti addetti ai lavori come poco «clinici», come invece i grandi «casi», come poco «scientifici», come invece le opere dei fondamenti, o poco «pratici», come gli scritti tecnici.

Anche al loro senso, e invece, nel loro legame essenziale con gli altri, bisogna tornare.

Ciò potrà essere utile in particolare in una congiun¬tura in cui qualcuno da noi, in un paese tradizionalmen¬te, troppo tradizionalmente e tragicamente, attraversato da una cosiddetta «questione cattolica»[11] ha commesso l'imprudenza, in rapporto ritengo a un certo errore soggettivo, di immaginarne attraversata la stessa psicoa¬nalisi. Mi pare una prova del fatto che il «ritorno» a Freud è ancora insufficiente, ostacolato da altri ritorni che ne rendono difficile il procedere.

Non si può che rimandare a quei testi, e in particolare a quel citato 2° capitolo del *Disagio*, a quella 34a lezione del '32 delle *Vorlesungen* e a quella Parte III del *Mosè* in cui si tratta, in relazione alla religione, della psicosi, del delirio, del senso e della *Weltanschauung*.

Scritti cui non è escluso che vadano apportate delle correzioni e delle novità, ma in direzioni come questa che trovo in Lacan e cui alludo appena:

«La vera formula dell'ateismo non è che *Dio è morto* – persino fondando l'origine della funzione del padre sulla sua uccisione, Freud protegge il padre – la vera formula dell'ateismo è che *Dio è inconscio*» (*Séminaire* XI, p. 58).

La sola questione cattolica che riguardi la psicoanalisi è quella con cui la psicoanalisi interroga altri discorsi nella misura del loro, se così posso esprimermi, cat-oli-smo, e cioè: – nella pratica, l'esclusione sistematica d'ogni parzialità, partizione, partigianeria, partiticità, particolarità come tale, «partità» dovremmo dire, se non nel cinismo politico assoluto di una temporalità infinita eternamente recuperante e attualmente derealizzante, – e nella struttura il misconoscimento di quella «*mancanza che deve ritrovarsi a tutti i livelli*», la cui inclusione in una teoria è il compito che Lacan dice proporglisi in quanto psicoanalista:

«Una teoria inclusiva di una mancanza che deve ritrovarsi a tutti i livelli (...): mi ci impegno, ma non senza provarne l'atopia senza precedenti. Sta qui la questione: che sono io per osare una simile elaborazione? La risposta è semplice: uno psicoanalista. Risposta sufficiente, se si limita la sua portata al fatto che di uno psicoanalista ho la pratica» (*Scilicet* 1, 40).

(A proposito di incongrui battesimi può essere divertente pubblicizzare un precedente poco noto ma confortante: quello di un esponente cattolico italiano che negli anni trenta a proposito di G. W. F. Hegel decretava: «Non si battezza un cane». Non si può che convenirne, benché non per le stesse ragioni).

Concluderò questo punto prolungando il passo citato con il suo successivo paragrafo:

«Ora, anzitutto è proprio nella pratica che lo psicoanalista deve farsi uguale alla struttura che lo determina, *non nella sua forma mentale*, ahimé!, sta qui l'impasse, ma *nella sua posizione di soggetto* in quanto iscritta nel reale: iscrizione che definisce propriamente l'atto» (ibid. – corsivi miei).

Il che ci riporta al punto da cui sono partito, quello della funzione dell'analista.

Opposta al falso dell'*alibi* della simultaneità di dappertutto, da qualche parte e da nessuna parte, diversa da un caso di localizzazione nella realtà dell'*utopia*, l'*atopia* dell'analisi mi sembra ispirare l'ambizione frenata di una elaborazione inseparabile dalla modestia di una pratica a parte.

Punto di in-differenza fra le problematiche del nostro I e II punto.

Infatti la citazione di Freud che ho scelto come esergo del II, sta a mostrare come Freud *ragioni a partire dalla fine della deviazione*, del giro, dell'*Umweg*, del *détour*, o meglio *a partire dalla fine*, al singolare, *di tutte le deviazioni*, al plurale, che la sua pratica lo ha portato a riscontrare *effettivamente*, e la cui *necessità* la sua elaborazione dottrinale lo ha portato a generalizzare per chiunque nasce uomo nella Cultura (*Kultur*), cioè per ogni umanizzazione[12].

C'è psicoanalisi a partire da questa posizione terminale.

Per questo l'analista non risponde alla domanda, in cui c'è misconoscimento della struttura (della deviazione).

Non-risposta cui si dà comunemente il nome di «frustrazione»: nella sua funzione utile di ridurre l'auto-riflessione dell'io, che è in se stesso, nella sua origine natura e funzione, frustrazione. Come tale la frustrazione analitica non è da confondere con l'umiliazione narcisistica, fonte di nuove strategie di ricentramento e di rigetto.

C'è psicoanalisi perché c'è cambiamento di discorso, cioè a partire, metodicamente nell'elaborazione dottrinale, e tecnicamente nel trattamento, da una posizione terminale che è nuovo

punto di partenza – ma che non è quello di una verità ultima. La psicoanalisi non risponde dei *Novissimi*[13].

Asserzione che sarebbe aperta ad ogni ulteriore inclusione o ultimo recupero se non fosse preceduta da quella che le si è fatta precedere: che non c'è psicoanalisi che come cambiamento di discorso, cioè a partire dalla fine di tutte le deviazioni rese necessarie da un discorso anteriore.

C'è *Umweg*, deviazione, ma non rispetto ad un originario o ad un ultimo da cui sarebbe l'allontanamento, e di cui sarebbe la complicazione, l'oscuramento e la dimenticanza: originaria è la deviazione stessa, e della (de)viabilità che questa inaugura, i cosiddetti «meccanismi», o i «tipi» della «clinica» sono come la mappa stradale e la cartografia.

Risalta l'interesse del fatto che la citata conclusione di Freud sia stata tirata a proposito della religione, come pure la conclusione lacaniana: «Il nostro ufficio non ha nulla di dottrinale. Non abbiamo da rispondere di nessuna verità ultima, in particolar modo pro o contro nessuna religione»[14]. Non si tratta assolutamente di una dichiarazione di neutralità, né religiosa né politica, che sarebbe il privilegio sovrano di una psicoanalisi statuta¬riamente mai in causa e al riparo da ogni chiamata di correo; o di una psicoanalisi come applicazione particola¬re del principio moderno, in senso proprio, della tolleranza, in special modo nella sua più tarda variante, quella liberale (e in quella variante della variante che è la professione liberale).

III. *Un gruppo in cui funzionino solo degli analisti. A tutti coloro che, psicoanalisti o no, si interessano alla psicoanalisi in atto, una scuola si deve aprire affinché mettano alla prova il loro interesse*

Si può constatare che molti [oggi, luglio 1977, correggo: almeno qualcuno] di coloro che procedono nella psicoanalisi secondo una via che privilegia in qualche modo l'insegnamento di Jacques Lacan, non mancano di un certo entusiasmo non staccato da un senso, che si fa più. acuto col procedere dell'esperienza, che le cose non sono, da tale insegnamento, rese più facili sotto nessun profilo: formazione, elaborazione, cura, collocazione nella società, organizzazione.

Non-facilità che va piuttosto assunta che ovviata.

Ed a maggior ragione quanto maggiore è l'interesse alla psicoanalisi e la sua domanda (nella misura in cui le due cose si distinguono): un rigore mi pare esigibile anche per evitare le due tradizionali soluzioni fra di loro opposte: la chiusura all'interesse e alla domanda, o la dissoluzione della psicoanalisi nella domanda stessa (il pericolo non essendo semplicemente quello del suo annacquamento in una facilità da sottocultura, ma quello della sua alienazione in esigenze di serietà d'altra provenienza).

La parola «tradizionale» appena uscita non è senza importanza: in quanto risulta dal suddetto privilegiamen¬to della differenza a scapito della funzione di cui nel passo già riferito è sottolineato il principio reazionario. Con la prevedibile conseguenza di ricostituire, come riproduzione a parte e in tutti i momenti suelencati della pratica, ciò che perentoriamente critichiamo dell'establishment.

Questione che si raddoppia in un'altra: come far sì che l'assunzione dell'elaborazione lacaniana sia anch'essa centrata sulla funzione, in opposizione allo spostarla nella differenza. Ma anche quando la si assuma come centrata sulla funzione, non è ancor detto che un formalismo altrettanto deludente come quello già de¬nunciato da Lacan[15] la sposti nuovamente: già ci sono i segni infatti dell'elaborazione di un nuovo marchio di garanzia, la sostituzione della sua vecchia etichetta di eterodosso di genio con quella di restitutore dell'orto¬dossia fondamentale. Nulla in contrario circa l'ortodossia[16] – il che ha importanza in una psicoanalisi mondiale in cui hanno libero corso, e non nell'ultimo dei gradini, le cose più incredibili nella loro distanza e confusione rispetto al discorso freudiano, nella sua lettera e nella sua ispirazione –, ma l'essenziale è che Lacan quella funzione abbia fatto avanzare, e in che cosa, in termini inediti[17]. Ed è questo avanzamento, prodotto attraverso il détour del «ritorno a Freud», che ci interessa. Non vedo se non così centrato l'interesse dell'essere andati a scuola da J. Lacan.

Ciò non solo non toglie ma rinforza il fatto che la funzione degli psicoanalisti è particolare in modo irriducibile, nel modo del sintomo stesso: la psicoanalisi non solo *non è* ma *non ha* una *Weltanschauung* di ricambio da offrire al mondo, – un «non è» che non è riduttivo né modesto, ma disturbante per le *Weltanschauungen* che il mondo ha, come mondo[18].

Ecco in breve su che cosa mi sembra di poter fondare alcune opinioni che ho espresso a dei compagni di lavoro e che così riassumo:

che è valido ciò che Lacan sostiene quando scrive – in righe in cui si noterà l'accento storicizzante dell'espressione «nel momento presente» –: «Nel momento presente, ciò che di più sicuro la psicoanalisi ha da far valere al suo attivo è la produzione di psicoanalisti, – dovesse anche apparire che questo bilancio lascia a desiderare»[19];

che è sostenibile il progetto, indubbiamente restrittivo e legato esso pure al momento presente, che si costituisca un gruppo in cui funzionino solo degli analisti: progetto che non ha altra garanzia che come analisti funzionino, appunto, il che può accadere come no.

Una precisazione va fatta: il termine «gruppo di psicoanalisti» è per se stesso, ora e in prospettiva estraneo alla dimensione propria â quello che si chiama un «ordine professionale», presente o futuro, implicito o esplicito: la questione della posizione sociale degli analisti coinvolge direttamente la concezione che della psicoanalisi si ha nella società presente e nel suo movimento storico. Ciò comporta una distinzione che va fatta valere: altro è che la pratica del singolo psicoanali¬sta sia, ancora una volta «nel momento presente», professionistica, ma senza «ahimè!», altro è, o più prudentemente potrebbe essere, la funzione del gruppo psicoanalitico come tale.

L'accento sempre più marcatamente posto da Lacan sulla importanza di delucidare teoricamente il passaggio[20] all'essere psicoanalista mi sembra da accogliere in termini di fine da proporsi, aggiungendo soltanto che ogni questione di fine in analisi non ottiene quello di semplificare o di ridurre il compito;

che questo progetto non può opporsi ad un altro, legittimamente distinguibile ma non ripudiatile, che si può formulare, genericamente, e in stile da auspicio, come segue: A coloro che, psicoanalisti o no, si interessano alla psicoanalisi in atto, una scuola si deve aprire affinché mettano alla prova il loro *interesse*.

L'opinione che qui esprimo è che da noi una scuola di psicoanalisi non esiste, e che non si tratta di farne una nuova ma di farne una.

Note

1. Questi appunti sono stati letti nella loro maggior parte nella seduta di «Scuola Freudiana» del 7 giugno 1975.
2. In questa discussione non faccio che sviluppare l'idea che il soggetto di cui si tratta in psicoanalisi non è quello costituito e umiliando, umiliante e in se stesso umiliazione, ma quello costituendo e umiliato finché non diviene, *Ich*, evocato là dove, *wo es*, così, *sic*, era. Assieme all'idea di una *destituzione soggettiva* come effetto dell'analisi, e di cui Lacan precisa ancora: «Parlare di destituzione soggettiva non arresterà mai l'innocente, che non ha altra legge che il suo desiderio» (*Scilicet* 1, 24).
3. «Cambiamento di discorso ─ ciò, *ça*, è in movimento, ciò vi, ciò ci attraversa, ciò si mette di traverso: ma nessuno accusa il colpo. Ho un bel dire che questa nozione di discorso va presa come legame sociale, fondato sul linguag¬gio, e che dunque non sembra senza rapporto con ciò che nella linguistica si specifica come grammatica: ma nessuna modificazione sembra venirne» (J. L., *Encore*, Séminaire XX, 21).

3 bis. «La causa» (*die Sache*): espressione divenuta corrente in una certa epoca del movimento psicoanalitico, legata quindi al gruppo e ai suoi scopi. «La cosa» (*das Ding*): termine avanzato da J. Lacan, formalmente distinto, *pour cause*, dal precedente, e definito, fra altre definizioni, come segue: «Il sistema del mondo freudiano, cioè il mondo della nostra esperienza, è che questo oggetto, *das Ding*, in quanto altro assoluto del soggetto, è per sua natura un oggetto perduto» (cit. tratta da un resoconto privato del *Séminaire «L'éthique de la psychanalyse»* del 1959-60, inedito). Cfr. anche l'articolo «La cosa freudiana» del 1956, in: *Scritti*, 391-428).

4. Chiarisco il senso di questa precisazione con la seguente citazione: «... la questione non è quella della scoperta dell'*inconscio*, la cui materia è preformata nel simbolico, ma quella della creazione del dispositivo il cui reale mette mano al reale, cioè quello che ho articolato come *discorso* analitico» (J. L., *Scilicet* 5, 6) (corsivi miei).
5. Si tratta di un nuovo adepto, e non solo di quel «nuovo lettore» di cui si parla nella *Ouverture* della raccolta di *Ecrits* pubblicata nella Parigi del 1966.
6. Può non mancare di interesse questo accostamento: nello stesso periodo si ha anche l'esodo americano di membri del Circolo di Vienna.
7. L'accento è su ciò che ho chiamato «orizzonte teorico», e non su singoli e importanti interventi, come quello di un W. Reich, per esempio, autore e, per un periodo, militante, il cui contributo è stato comunque più sensibile e innovante in un'opera come «Psicologia di massa del fascismo» che non in «Materialismo dialettico e psicoanalisi».
8. Riferimento diretto alla definizione staliniana di «capitalismo monopolistico di stato» stabilita per la III Internazionale degli anni '30. (Si veda in particolare: Antonio Negri, in AA.VV. *Operai e stato*, Feltrinelli, Milano, 1972, e «Su alcune tendenze della più recente teoria comunista dello stato», in: Critica del diritto, Musolini Ed., 3, 1974, 84-120. Può non essere inutile ricordare che il dibattito cosiddetto «marxismo-psicoanalisi» si è in parte svolto sulle pagine della rivista teorica della III Internazionale, «Unter dem Banner des Marxismus» (W. Jurinetz, 1925;A. Thalheimer, 1925;W. Reich, 1929; I. Sapir, 1929 e 1930;e altri).
9. Penso a una definizione come questa: «il collettivo non è altro che il soggetto dell'individuale» (J. L., Scritti, 207).
10. Ad ogni modo vanno ricordati due fatti: 1° che Freud, e altri dopo di lui, se non ha assunto una questione del tipo «psicoanalisi e politica», è anche perché ha fatto una politica della psicoanalisi; 2° che, circa il sociale e il collettivo, Freud non soltanto ha scritto quella «*Psicologia delle masse*» che giustamente ci si compiace di ricordare ─ ma spesso soltanto in funzione giustificativa e cautelativa, un po' come si direbbe: anche lui ha fatto la Resistenza! ─, ma ha anche annesso al concetto, rimasto ancor oggi così poco elaborato, di «*Massenpsychologie*», un posto non secondario nella sua dottrina come tale, come tale e cioè non nel senso di un'«applicazione» o un'estensione al sociale di una dottrina dell'individuale. So bene che questa è un'importante e non semplice questione: in cui difficoltà ed equivoci risultano anche dal non essere ben chiarite le relazioni, e le stesse distinzioni, fra dottrina, pratica, tecnica e metodologia dell'analisi, ed anche, *non separatamente* da esse, l'etica della psicoanalisi. Ed anche dall'accettazione di concezioni errate ma molto diffuse della dottrina freudiana, specialmente per quanto concerne le due topiche: la prima delle quali si dice che riguarderebbe l'individuale (se non il solipsistico!) e la seconda l'interpersonale! É il caso di chiedersi su quanta parte della dottrina psicoanalitica, se non del campo freudiano, si estenda un'asserzione come questa: «Ci troviamo su un campo di psicologia di massa, un campo in cui non ci troviamo a casa nostra» (GW XVI, 174).
11. Uno dei meriti di queste ultime elezioni italiane, «politiche» di fatto, e dei loro risultati, è che tale questione hanno se non altro strappato alla rigidezza e alle fissazioni di un'epoca. Benché forse più che altro spostata e soprattutto disseminata.

12. Traduco così il termine freudiano di «*Menschwerdung*» (GW XVI, 180), in alternativa a quello evoluzionistico di «ominazione» od «ominizzazione».
13. I soli «Novissimi» di Freud non sono né verità ultime né destini ultimi: «Qui si tratta di ciò che è ultimo, *Hier handelt es sich um das letzte*, (...) delle due pulsioni d'origine, *Urtriebe*, nella loro distribuzione, *Verteilung*, mescolanza, *Vermengung*, e smescolamento, *Entmischung*» (GW XVI, 88).
14. Scritti, 822.
15. Scritti, 232.
16. L'ho notato nell'articolo «Gli effetti del discorso», in: *Libri Nuovi*, Periodico Einaudi, 3, 1974, 7.
17. Ho affrontato la questione in una conferenza alla Facoltà di lettere e filosofia dell'università di Torino dal titolo: «Che cosa Lacan ha fatto di Freud» (maggio 1975),
18. «... concezione del mondo ... per noi non c'è niente di più comico. Il termine di concezione del mondo suppone ben altro discorso dal nostro, quello della filosofia. Se si esce dal discorso filosofico, niente è meno sicuro dell'esistenza di un mondo. É da sorridere che si senta parlare del discorso analitico come se comportasse qualcosa dell'ordine di una simile concezione. Dirò di più, fa ugualmente sorridere che si usi questo termine per designare il marxismo. Non mi sembra che il marxismo possa passare come concezione del mondo. L'enunciato di ciò che Marx dice vi si oppone chiaramente in tutte le sue coordinate. Esso è un'altra cosa, che chiamerei un vangelo. É l'annuncio che la storia instaura un'altra dimensione di discorso ed apre la possibili¬tà di sovvertire completamente la funzione del discorso come tale, propriamente parlando del discorso filosofico, in quanto su di esso riposa una concezione del mondo (...) Non c'è nessuna realtà pre-discorsiva. Ogni realtà si fonda su ─, ed è definita da ─, un discorso» (J. L., *Encore*, Sém. XX, 32- 33).
19. In *Annuaire* dell'E.F.P. 1975, 82.
20. Si vedano in particolare i numeri 1 e 2- 3 della rivista *Scilicet*.

* Segnalo questo passo di Freud a Pfister, lettera del 25 XI 1928: «Non so se Lei ha indovinato il legame segreto che unisce *Il problema dell'analisi condotta da non medici* a *L'avvenire di un'illusion*e. Nel primo caso voglio difendere l'analisi dai medici, nel secondo dai preti; vorrei trasmettere l'analisi a *una categoria che non esiste ancora*, a una categoria di pastori d'anime laici che non hanno bisogno d'essere medici e non possono essere preti».

Sottollineando «una categoria che non esiste ancora», noto che non si tratta della categoria pre-esistente di «laici», modellata dall'opposizione al termine cui è correlata e con cui in fondo va d'accordo. I miei «laici», dice Freud, non esistono ancora (per questo i traduttori non hanno ancora *potuto* tradurre il freudiano «*Laien*»).

Ora, solo i bambini, fra le categorie preesistenti, non sono né religiosi né laici (di cui i medici sono caso particolare), salvo riesumare che lo sono «*naturaliter*». Lo saranno, o lo saranno stati, per *Menschwerdung*, per umanizzazione. Di essi è già stato profondamente detto: «Il bambino non è un uomo».

Pongo allora la questione se la categoria ancora non-esistente cui si rivolge Freud, né preti né laici ─ non è un caso di non-expedit ─ sia una categoria di uomini. [Si veda anche più avanti: *Minima, I «laici» della psicoanalisi*]!

POSCRITTO

La partecipazione di un soggetto al discorso psicoanalitico è difficile, raramente è riuscita, soprattutto quando sembra. Nelle pagine precedenti ho ascritto questa difficoltà al narcisismo. La partecipazione e l'iscrizione di un soggetto al discorso giuridico è facile, quasi una seconda natura o meglio, come dico più avanti, una seconda prima infanzia, in cui il narcisismo ha le migliori credenziali e riceve la migliore accoglienza. A differenza dalla psicoanalisi, che tende alla sua destituzione, che non è umiliazione, qui esso è invece declassato, cioè umiliato senza parere . La pur discutibile dignità del vecchio io, *ancien combattant* di tante rimozioni e veterano di un mondo di ricordi (di copertura), è facilitato – non senza eventuale ma impotente costernazione per un crescente ricorso giuridico sempre più senza ricorso simbolico, – nella realizzazione della sua funzione strutturalmente subalterna, quella di essere, pur facendo storie, al servizio dell'*es*.

Ho individuato nella tendenziale pacificazione obbligata del loro non e mai radicale conflitto, una delle funzioni della doverosità (*sollen*) giuridica. Si tratta cioè di progresso nella riduzione di un conflitto non determinante, spostamento in avanti di una contraddizione in sé priva di soluzione, progresso di una regressione inconscia, ma non analitica.

L'io della vecchia *Massenpsychologie* (pur sempre pronta a risorgere), utile a risolvere i problemi di coscienza attraverso la sua limitazione (*Einschränkung des Ichs*), è scavalcato – a destra? , a sinistra? ma c'è anche scavalcamento all'indietro: l'ho chiamato progresso (*Fortschritt*) nella regressione, in opposizione al peraltro più debole «progresso nella spiritualità» (*Fortschritt in der Geistigkeit*) freudiano –, è scavalcato nell'io della sua nuova (come si dice: tempi nuovi) era legale, sempre più senza difese contro la propria essenza tumorale Si può dire: *Law is Law* al modo stesso in cui si dice: *Business is Business*.

II. PRECEDENTI

«LIBERAZIONE»? Apparso in: *Quadrangolo*, 4, ottobre-dicembre 1975, 118-124 (col titolo: *Liberazione* una parola ancora: Psicoanalisi e non fare la *Befreiung* freudiana) .

CHI HA SCOPERTO LA SESSUALITÀ. Apparso in: *Antologia Vieusseux*, luglio-dicembre 1976, 29-32 (registrazione del mio intervento alla Tavola Rotonda organizzata dal Gabinetto Vieusseux a Firenze il 24 aprile 1976, con la partecipazione di Cesare Musatti, Mario Conticelli, Giacomo Contri, sul tema: «Liberalizzazione e repressione sessuale»).

Il tema del diritto è qui ancora confuso, cioè non isolato come tale in rapporto alla, nel suo rapporto con (e non viceversa) la psicoanalisi. Più avanti metterò a tema questa confusione stessa, quella per cui ai giorni nostri (dimentichi da tempo del primo assalto marxista all'istituzione giuridico-statale, così come di poche ma reperibili indicazioni freudiane) tutto è stato fatto confluire nell'unica non compromettente nera notte dell'istituzionale-repressivo, del «Potere» senza forma, che è invece quella giuridica appunto, in cui il soggetto non è solo preso né solo è funzione, ma è collaborante e, per dir tutto, collaborazionista.

«LIBERAZIONE»?

C'è un atteggiamento metodico e calcolato di Freud che mette sulla strada. Vediamolo in un esempio. Nel 1911, a rottura avvenuta, o meglio consumata, Adler apre la sua associazione: «*Verein fur freie Psychoanalyse*», Associazione di libera psicoanalisi. Carino, commenta Freud, «*geschmackvoll*, di buon gusto!»[1] . Oltre all'ironia, tanto più pesante e tagliente al suo progressivo affiorare alla lettura quanto meno è volgare nel tono, leggiamo anche: com'è possibile che qualcuno venuto a scuola da me debba arrivare a chiamare così la psicoanalisi: *freie*, libera.

Sappiamo quanto Freud sia prudente, sottile, critico, meandrico, nei confronti delle sue stesse formulazio¬ni, pronto a rielaborarle o ridiscuterle fino a prestare il fianco a chi ha trovato in lui una vena ossessiva. Ma quando parla delle sue non meno ironicamente «libere» associazioni, non esita a porre in termini di un «una volta per tutte» formulazioni che sembrano uscire dal più metallico determinismo: «... il determinismo nello psichico è dunque completo, perfezionato, senza lacu¬ne»; «voi vi fate l'illusione di una libertà psichica... Mi dispiace ma su questo punto mi trovo nel più netto contrasto con voi»; «in voi è profondamente radicata una fede, la fede nella libertà e nell'arbitrarietà psichica», e ancora sulla «credenza nel caso», ecc.[2]

Semmai, aggiunge Freud, ma senza nulla temperare di quanto precede, si tratta di comprendere, o meglio di situare (che per Freud vuol dire: topicamente), quello che possiamo chiamare «sentimento di convinzione dell'esistenza di un libero arbitrio» (*Überzeugungsgefühl für die Existenz eines freien Willens*[3]. Ciò non è privo di importanza, e ci si dovrà tornare.

Basti ora notare come qui non meno che altrove il metodo di Freud non sia di dare copertura al dato, ma di renderne conto. Sarebbe però un errore ricondurre la posizione di Freud a un contributo, importante e originale quanto si vuole, al dibattito determinista moderno. Il rapporto di Freud con questo come con altri, anche più antichi dibattiti – «libero arbitrio» ci rimanderà pure a qualcosa – va trattato piuttosto come esterno, o meglio esteriorizzante, rivoltante dentro e fuori, sconvolgente quei termini stessi cui Freud non si sottrae, ed insieme come eccentrico, ectopico, poco familiare là dove lo è di più.

Si tratta d'altronde dello stesso Freud che pretende di saperla lunga in materia di tradizione, o meglio di ciò che lui chiama così, e che proprio per questo ne vuole essere meno l'*erede* – che analiticamente vuol dire: *latore di sintomi* – che l'analista, nel momento stesso in cui dalla tradizione egli non solo è determinato, ma si lascia, anzi *si fa* ulteriormente determinare: che altro vuol dire fare libere associazioni, o dire tutto quello che viene in testa, ma anche elaborare tutto ciò che è venuto in testa da ieri o da quattromila anni, e poi incontri, letture, educazione, interessi, e il fatto di diventare psicoanalista partendo come medico, insomma tutto ciò che è stato chiamato l'autoanalisi» di Freud.

Al punto che se a questa impresa si può ammettere che egli sia stato ineguale, non è per applicargli gli ultimi quattro endecasillabi del Paradiso – cui piuttosto il suo «*sì nequeo ... Acheronta movebo*» va considerato come una risposta in linea diretta. Per essere un determinista, e perché no, anche un fatalista, ma in ben altro senso, bisogna dire che Freud si dà da fare non poco. Ma, ciò è essenziale, con *niente dell'etica protestante* (e spirito del capitalismo), come pure *niente di titanico*, e specialmente di prometeico –, vedremo come anche su questo punto Freud butti all'aria le cose.

Che cosa vuol dire «il determinismo nello psichico è senza lacune» e «l'illusione di una libertà psichica»? Vuol dire che nel parlamento dell'inconscio, la libertà non è rappresentata.

Tutto questo non fa che riportarci ad uno degli assiomi, se tali sono, della teoria dell'inconscio: e cioè che questo rappresenta, patrocina, solo il desiderio sessuale, e niente altro che questo. Non affrettiamo tuttavia la conclusione. Certo non c'è pulsione né desiderio libertario con cui l'inconscio si sia impegnato, *non* c'è *istanza liberatoria*, non più di quanto esso non sia impegnato con un'istanza *religiosa*[4] o *epistemica*[5]. Ma un'indicazione ci viene dalla definizione freudiana dell'illusione, che per la libertà come per la religione consiste in questo: «Ciò che è caratteristico dell'illusione è la derivazione da desideri umani»[6].

La questione non è cioè pregiudicata, conclusa, chiusa una volta per tutte, al contrario va incontro alla caratteristica del concludere freudiano: quella di costituire un nuovo punto di partenza.

Quale è questa conclusione? Possiamo formularla così: la cultura o civiltà è una *Menschwerdung*, e la *Menschwerdung* è una *Befreiung* – i due termini sono reperibili[7] – *l'umanizzazione è una liberazione*, e il furto sta qui. Ciò che segue ne è l'illustrazione.

Il giullare della civiltà di cui Freud assume talora la funzione benché non le vesti, ci racconta nel 1932 dal suo discreto pulpito una parabola, intitolata «L'acquisizione del fuoco» (*Zur Gewinnung des Feuers*)[8], in forma di analisi del mito di Prometeo, seguita da un supplemento di analisi, una nuova tranche si direbbe, dei miti erculei dell'uccisione dell'Idra e della liberazione di Prometeo.

Prometeo il ladro, Demiurgo o *Menschenschöpfer*, creatore di uomini – adulti e liberi s'intende –, autore cioè della *Menschwerdung*, alleggerisce – come si dice nel gergo: alleggerire del portafoglio –, alleggerisce gli dei del fuoco. É lo stesso sentimento che il soggetto uomo proverà, subentrata la funzione del *superio*, come *Befreiung*, liberazione, e *Bedriedigung*, soddisfazione, dopo essere stato alleggerito del compito di star dietro alle proprie pulsioni (*Triebverzicht*, rinuncia pulsionale)[9].

Che cosa ha fatto Prometeo? Riappropriazione dal lato degli uomini del maltolto ad opera degli dei falsi e bugiardi? Furto come controfurto? Potere come con¬tropotere? Niente affatto, dice Freud: «Sono gli dei i truffati!» (*Also die Götter sind die Betrogenen!*), e prosegue: «É la vita pulsionale, l'*Es*, il Dio truffato dall'abdicazione all'estinzione del fuoco, nella saga un desiderio di godere (*Geluste*) umano è commutato in un privilegio divino».

Dunque: «L'acquisizione del fuoco aveva come presupposto una rinuncia pulsionale».

Subentra ora il secondo *Kulthurheros*, eroe da cultura – come si dice: eroe da tragedia o eroe da operetta –, Ercole, il liberatore, *der Befreier* di Prometeo. Prometeo infatti è stato incatenato e un avvoltoio gli trivella e divora il feggato, sede delle passioni, precisa Freud. Vendetta degli dei? Ancora una volta no: si' tratta di ribilitazione nel nuovo ordine di ciò che è stato prelevato e negato nel precedente: Prometeo è condannato al godimento forzato di una penetrazione le cui condizioni si ripetono indefinitamente. Facole subentra a colmare i difetti della prima operazione («come se l'azione di un eroe fosse portata a buon termine[10] dall'altro»): Prometeo ha proibito l'estinzione del fuoco – come la legge dei Mongoli[11] – Ercole l'ha liberalizzata [come si dice: liberalizzare il piano di studi] contro il pericolo di minaccioso incendio»[12]. Conclude Freud: «Reazione di un momento più maturo della civiltà» (*Reaktion einer späteren Kulturzeit*). Tralasciamo di commentare la parabola, e occupiamoci di una breve e serrata argomentazione di Freud in *Il Disagio della Civiltà*[13].

Accennato alla tendenza al predominio delle «formazioni ideali» (*Idealbildungen*), premesso che si occuperà ora dei «rapporti sociali» (*sozialen Beziehungen*), avvertito che «sarà particolarmente difficile mantenersi liberi – qui è Freud stesso ad avere questo problema – dalle pretese di esigenze ideali determinate, e saper cogliere il nocciolo della questione in quanto questione di cultura (*was überhaupt kulturell ist*), prosegue: Il potere della comunità (*die Macht der Gemeinschaft*) si oppone e si sostituisce al potere del singolo (*die Macht des Einzelnen*). Il primo potere è il diritto (*das Recht*). Fin qui non c'è molto di nuovo, in un'opposizione singolo-comunità tradizionale, triviale e sospetta. Ma troviamo anche subito enunciato: «La più alta pretesa della civiltà è dunque quella della giustizia-legalità[14], cioè l'assicurazione che l'*ordinamento giuridico irreversibilmente istituito*[15] non sarà mai più infranto a favore (*zu Gunsten*, funzionale a) di un singolo». Questo passaggio è invece straordinario. Abbiamo fra l'altro una precisa *definizione negativa della generalità*, definita appunto in termini di ciò che a nessuno sarà consentito, cioè che *necessariamente manca* e resta in sospeso *per tutti*, *in nome della legge*, formulabile anche così: *nessuno, e tutti sono nessuni, saprà mai che cosa ha perduto*. E, ad un tempo, è l'*apoteosi del privilegio* nel momento stesso in cui è contemplato negativamente dalla legge. Male comune mezzo gaudio? Non è proprio così. Infatti si prosegue: *Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut*, la libertà individuale non è affatto un – non trovo come meglio tradurlo altrimenti – bene comune. Essa era prima di qualsiasi cultura (*vor jeder Kultur*)» .

Allora essa era massima e al tempo stesso senza valore (*ohne Wert*) perché l'individuo non era quasi in grado di tutelarla (*verteidigen*)».

Infine, Freud considera l'equivoco di quello che chiama, e riconosce, come «impulso alla libertà» (*Freiheitsdrang, Drang*, appunto, né pulsione, *Trieb*, né desiderio *Wunsch*), equivoco proprio perché, prosegue l'argomentazione, si danno due casi: infatti, esso può: 1. o «diventare funzionale (*günstig*) a uno sviluppo più avanzato della civiltà», 2. oppure «risultare dal resto (*Rest*) dalla personalità originaria rimasta indomabile, non domata (*ungebändigt*)[16] dalla civiltà, e diventare così condizione dell'ostilità da cultura (*Kulturfeindseligkeit*)». Ne troviamo subito un chiarimento e un toglimento dell'ambiguità: il «singolo» (*Einzeln*) dell'opposizione decretata dalla e incarnata nella comunità non è tout court l'individuo. Comprendiamo qui una delle ragioni dell'elaborazione freudiana di due distinte topiche: da un lato l'io che si prende in carica come individuo, – è il campo sociale della conservazione individuale e della lotta per la protezione contro il simile –, dall'altro l'inconscio che si incarica singolarmente dell'*es* come il campo sociale a livello della specie, cioè degli scambi e delle continuità fondati sulla parentela e centrati sulla sessualità. Schematismo espositivo, in cui però sono sufficientemente leggibili le intersezioni multiple di individuale, sociale, singolare, collettivo, – inseriamo qui un richiamo alla risposta di Freud circa il «collettivo»: «Non si costruisce niente a introdurre il concetto di un inconscio 'collettivo'. Il contenuto – dell'inconscio è già collettivo come tale (*ja überhaupt kollektiv*)»[17], distinzione che rende pure leggibile il veleno dell'insinuazione freudiana nell'argomentazione precedente: il discorso egoista, solidale all'umanizzazione perché ne risulta, appoggiantesi alle sue immagini e formazioni ideali, immagine esso stesso, assume rispetto al comune un comportamento che se è in conflitto con il comune lo è paragonabilmente a quello di un certo sindacalismo: funzionale dice Freud, *günstig*, a un ordine o a un legame sociale che è fondato proprio sul *non* essere affatto funzionale, zu Gunsten, non tanto all'individuo e nemmeno alla soddisfazione delle sue domande, ma al riconoscimento di un potere (*Macht*) di altra fonte; opposizione, nota Freud nelle stesse

righe, che comincia o almeno si manifesta subito *nelle parole*: il diritto del potere della comunità, infatti, bolla l'altro potere (*diritto?*) con la denominazione di «potenza brutale» (*rohe Gewalt*)[18], cioè potere sì, ma animale, selvaggio, oscuro, istintivo – ritroviamo qui tutta la batteria verbale di una psicologia e un'etica in cui il contemporaneo o il moderno non solo altro che il luogo del ritorno del tradizionale –, che vuol dire essenzialmente *negargli le qualità di razionalità e di organizzazione* (o di *legame*, o di *articolazione*). Nelle parole: cioè una *calunnia*.

L'io dunque contribuisce – senza saperlo, cioè se è vero che sono gli dei ovvero il soggetto stesso a essere derubati, anche l'io è ingannato e non solo ingannevole: la sua posizione è quella dell'equilibrio, sempre instabile, sempre in tentazione o in pericolo di crollo; si noti ancora che «equilibrio» è il linguaggio dell'igiene mentale –, *l'io è il contribuente del bene comune*, che a questo punto viene a definirsi come *ostacolo ad ogni divenire soggettivo*, della riuscita singolare: si tratta letteralmente, ma anche con tutti gli echi di questa parola, di *oscurantismo*. La denominazione di cui l'*es* è bollato, oscuro, fa parte, nel senso tecnico della parola, del linguaggio della *paranoia*: non sono io, è lui.

Ma va anche precisato: il bene comune è l'*ostacolo* del divenire, *non perché comune ma perché generico*, cioè un *mal-andato comune*.

Non è però che il rigettato si comporti meglio, in altri termini: non diventiamo i *manichei dell'es*. Anche esso, infatti, anche es si comporta male, o meglio non è capace di comportarsi bene, cioè in favore, *zu Gunsten*, della sua posizione.

Certo, esso parla avendo *dimora, illegittima ma di fatto*, in quell'istanza d'appello, – almeno contro la calunnia – meno il-legale che a-legale, che è stata chiamata inconscio, ma il suo potere è limitato benché inestinguibile, e si riduce all'appello al riconoscimento: appello che, l'ordine costituito essendo costituito appunto contro questo riconoscimento, è appello non al disordine ma alla sovversione dell'ordine. Ma non sa fare altro. E poi si comporta, è il caso di dirlo, come uno sciocco: esso parla, non parla, grida, rompe, fa il luddista, si fa prendere per quell'«anarchico» o per quell'oscuro essere che lo si vuole far credere, cattivo soggetto, bravo ragazzo in fondo. E quando non parla si fa scrivere, iscrivere, da quello scrivano o quel segretario che è l'inconscio: ma che parli o s'iscriva, s'iscrive a un concorso che continua a non vincere, non è capace, non è ancora diventato capacità di manifesto. Non che questa incapacità nonostante il suo potere reale, che questa inefficienza nonostante la sua efficienza materia¬le, sia incapacità e inefficacia a superare i limiti del privato per passare nel pubblico, anzi è proprio questo il punto: nel pubblico c'è sempre stato fin dal principio, non se ne è mai tolto, e ci resta, fin qui il suo potere è affermato, e proprio per questo e in questo c'è ostacolo. Nel pubblico c'è sempre stato, l'ostacolo è nel parlare al singolare. Il suo *non è il problema del deprivatizzarsi* per far politica: *nella politica c'è sempre stato*, e tutto questo discorso è proprio che il «sovrastrutturale» – non lo si potrebbe chiamare o almeno considerare come intorno, peri-strutturale? – e l'istituzionale, organizzan¬doglisi in apparenza contro gli si è organizzato intorno: costituendosi in apparenza come funzionale contro di esso, si è costituito*, bon gré mal gré*, benché irriconoscibilmente, come funzionale ad esso. Opponendoglisi, gli si è posto in ordine, mentre opponendo il proprio potere al suo, è da questo che lo si riceve: contraddizione che lo fonda a un tempo come ferreo, come anarchico (idea cui il pensiero marxista ci abitua), e come non-autonomo. L'*autonomia*, che la concezione freudiana *nega all'io*, non la nega solo all'io ma *anche alle istituzioni*: queste sono lì per questo, per esso (si pensi ancora all'illusione di un potere nuovo come contropotere).

La questione principale diventa dunque quella della simultaneità di impotenza e potere, *di non saper riuscire* e di *riuscita comunque*, questione che qualcuno formulerebbe come: che fare? É il punto su cui concluderemo.

Queste righe potranno essere servite a sostenere la funzione di *Freud come pensatore delle istituzioni* – parola su cui nel lessico teorico-politico attuale c'è molto equivoco e confusione: per molti «istituzione» è venuta a designare l'apparato sanitario specialmente psichiatrico, scolastico, penitenziario; già l'istituzione della famiglia, in altri tempi in primo piano nella critica, è passata al secondo, e che ne è poi dello stato, del diritto, del linguaggio –, funzione, osserviamolo *en passant*, che a Freud è stata progressivamente negata con l'imporsi di una distinzione ufficiale fra un Freud «clinico» e un Freud «culturale» .

Ora, proseguendo, Freud, chiarito che ciò che sii concede di chiamare «libertà individuale» non ha nulla a che vedere con la «libertà psichica», che è puramente semplicemente e seccamente «un'illusione», e che questa «libertà individuale non è un bene comune, *Kulturgut*», rende conto del di che si tratta ricorrendo alle risorse di un lessico da mitologia: ecco allora l'*ur-Zeit* tempo d'origine, l'*ursprüngliche Personalität*, personalità originaria, e infine, ci ripetiamo: «La libertà individuale era al massimo prima di qualsiasi civiltà, *vor jeder Kultur*, ma allora era senza valore, *ohne Wert*, perché l'individuo era appena in condizione di difenderla, *verteidigen*»[19]. In altri termini: questa mitica personalità d'origine *non ha bisogno, non è presa in un bisogno che la costituisca come il soggetto di un patrocinio generico o come risultante di una legalità o una giustizia*, senza per questo non esistere come soggetto, non meno mitico, tuttavia, al pari della «libertà» che gli è connessa, che viene ad essere il nome di un funzionamento, chiamiamolo pure godimento, non illimitato, né sregolato, ma piuttosto non ancora regolato dal fatto di essere divenuto *il godimento dell'obbligo*, nel senso in cui si dice per esempio scuola

dell'obbligo: giustizia è fatta di Prometeo, non con una punizione o una repressione, ma in quanto incatenato alla pura ripetizione di un godimento il cui lato di sofferenza è reale in quanto strumentale. La miticità di tutto questo già si attenua riconoscendone il valore di parabola. Inoltre, dato che tutto ciò vuol dire che la libertà è degli Dei, quella si attenua ulteriormente, nel testo stesso di Freud, se si pensa all'impegno da lui posto nel distinguere radicalmente il politeismo dal monoteismo[20], cioè il regime in tempi antichi di quello che chiamerà inconscio. Ma soprattutto la miticità si riduce se si trova che l'*Ur-Zeit* dei suoi termini è il *keine Zeit*, il non tempo, del suo inconscio, la sincronia dei suoi elementi, quelli che interessano o rappresentano il soggetto, in quanto disposti su un'*unica matrice, minimale, attualmente attiva*: cioè l'*appiattimento a un unico livello di efficacia, non del soggetto*, il cui rilievo, che non è profondità, è quello del risultare ritagliato nella sua storia, ma di quegli eventi che si sono presentati a rappresentarlo.

Che cosa è venuto a complicare, attualmente, questa libertà degli Dei, la sola riconoscibile con questo nome di *libertà*, e attualmente *presente* non nell'ironia del suo stridere a confronto con la necessità di ciò che designa – come per le «libere» associazioni –, ma nel *tragico della tentazione immaginaria* ad eludere le condizioni poste come necessità. Non si tratta di *semplice complicazione*, *bisticcio* che tradisce l'atteggiamento *spiritualista*, che dice «ci siamo complicati» è viene così a stabilire il regime di una doppiezza che elabora un ideale[20] capace di coprire qualsiasi reale. E nemmeno di opposizione «civile»[21] alla libera soddisfazione dei sensi, lo stesso atteggiamento che oggi rimprovera l'inibito in nome di una morale sana e senza tabù.

Si tratta piuttosto di diversione, *Um-Wandlung*, di destini, *Schicksale*, di assunzione o presa in carico, *Aufhebung*, di ciò che Freud chiama *libido*, della sua diversione dalla contingenza del *libet* alla necessità della sua *liberazione*. O per dirla in altro modo, di nuovo nel discorso di Freud non c'è tanto la critica di una sublimazione che avrebbe riampiazzato il moto istintivo, di una comunità sociale che lo avrebbe represso, di una spiritualità o intellettualità, *Geistigkeit*[22], costituita o sovrapposta nel suo progresso, *Fortschritt*, come un cervello espandentesi tumoralmente a colonizzare le aree precedentemente occupate dal buon selvaggio della sensibilità, *Sinnlichkeit*, di una civiltà, *Kultur*, o eventualmente, per i più audaci, cultori e amanti del brivido verbale, di un capitalismo che sarebbe la repressione dell'originario, dell'*Ur-* , dell'energia immaginata fondamentalmente libera[23] in partenza – con tutto ciò che ne risulta in termini di comportamenti verbali ritorsivi del tipo: è questa la vera barbarie, ecc. (anche qui Freud vede chiaro, ed è esplicito laddove osserva che fra barbarie e civiltà non c'è nessuna opposizione di principio né talora di fatto)[24]. L'innovazione di Freud in tutto questo sta al contrario nel mostrare – mostrare in senso proprio: guardate, è lì da vedere –, che nel sublime, nello spirituale, nell'intellettuale, nel civile, nel culturale, *circola*, è la parola giusta, *liberamente*[25], che vuol anche dire quasi indecifrabilmente, intrattabilmente, all'occorrenza ferocemente, in un altro stato, – *che poi, perché no, potrebbe anche benissimo essere il solo stato che essa abbia mai conosciuto*, non abbiamo nessun bisogno di difendere i nostri miti ma solo di servircene come specchi collocati al punto giusto per trasmettere qualcosa –, in uno stato cioè di valorizzazione, termine che niente ci impedisce di prendere a prestito, nuovo stato o forma del valore, ciò che, vocabolario mitico o no, nell'opera di Freud va sotto il nome, comunque non generico, di *libido*. La stessa cosa in un altro stato. In circolazione e in funzionamento per niente inibito o legato, ma al contrario libero e tendente al pieno ritmo, come si dice ad esempio di un impianto industriale, perché risponda al suo investimento.

Nell'insieme, se il civile contemporaneo si regge, certo, sulla necessità di un *business* sempre più complesso – la cui struttura e la cui crudeltà ben reale, se malamente, maledettamente sottolineate e combattute possono ancora favorire la pur sempre cara, come la madre, venerata, come la religione, immagine di un sistema per lo meno puro, o, sia anche, puritano, nell'accezione volgare corrente, imputazione di puritanesimo che, per quanto fattore della critica, è riconducibile pur sempre a un profondo apprezzamento (come in certi discorsi sulla guerra e sul dolore: crudele e sporco, ma ultimamente puro e purificante) – vi si regge alla condizione dell'oscenità, la sola oscenità che meriti questo nome, la stessa di un godimento che, mutatis mutandis, si ritrova non solo, e sempre meno, sul viso e nelle parole dell'orrore cosiddetto vittoriano per certi fatti del sesso, o in certe descrizioni atroci, diligenti e complici, di corpi soggetti a orribili ferite procurate da agenti quali possono trovarsi nelle malattie, per esempio, come pure nelle diverse aziende di tortura politica di cui conosciamo l'ubicazione; ma anche, e sempre più, nel moralista diciamo così post-conciliare, credente o no, quando apre la sua parola ai benefici della caduta dei tabù sessuali (sull'onda dello stesso discorso in cui sta dicendo: ma sì, socializziamoli questi mezzi di produzione, *rassicurato e felice in cuor suo che i vecchi esorcismi abbiano sortito il loro effetto*, cioè la loro *unica ragione*, *di addomesticare* se non di scacciare, *i vecchi diavoli, rossi in politica e di non definito colore gli altri*); o ancora, e non mi allontano dal punto, nella calunnia che capita di leggere sulla stampa borghese: «Che bella la Cina di Mao ...».

Di tutti i termini della nostra batteria terminologica, uno dei più mitici – che vuol dire: deformazione, dislocazione, o meglio spostamento *Entstellung* – è quello di *rinuncia pulsionale*: operata in questo caso per mezzo di quella che tecnicamente si chiama *rappresentazione per l'opposto, rappresentazione all'opposizione*. Non si tratta infatti di rinuncia, se lo traduciamo, ma di risparmio, di

accumulo, di proibizione di una spesa localizzata, di scoraggiamento dell'investimento impro¬duttivo, di incoraggiamento, non proprio al risparmio, ma al senso della sua utilizzazione, di esagerazione forzata, di sopra-valutazione, di prevalenza, di *tesaurizzazione razionale* («*cultura*»), di precessione del valore sull'uso, di restituzione del godimento attraverso il valore.

(Avvertenza: che cosa sono tutte queste espressioni economiche e marxiane del campo dell'economia politica trasferite a quello dell'economia libidica? Sono mistificazioni, se i due campi sono presi come paralleli o ugualmente orientati, come se all'analisi del primo mancasse semplicemente il complemento dell'analisi del secondo, ritorno analogico – chi non conosca oggi almeno una mezza dozzina di analogie freudo-marxiane *non est dignus intrare* nei conciliaboli in cui *i vecchi misteri della merce son fatti tornare col favore dei misteri del soggetto, che non sono solo quelli della sua servitù ma della sua coltivata complicità*, il cui appellativo di *inconscia non è sinonimo di irresponsabile* –, ritorno analogico, nella *teoria*, di una *Teologia*, preceduta da una *Cosmologia della pulsione liberata*.[25 bis]

Riprendiamo il nostro mito prometeico per vederne l'accaduto, cioè il suo «il gioco è fatto»: si tratta della prevalenza, della preminenza dei termini rappresentativi – qui, minimalmente, il fuoco e l'acqua – su ciò che alla fin fine mettono in scena o in libertà – qui, l'organo sessuale e la sua funzione nella soddisfazione –, il che vuol dire non solo subordinazione del dato «naturale», ma la sua nullità dal punto di vista dell'ordine dei rappresentanti (come si direbbe: dal punto di vista del governo), per acquistare una realtà a partire da una procedura di emanazione (nel senso di emanare una disposizione o una sentenza). *Ordine rappresentativo la cui esigenza interna, incapace com'è di riconoscerlo, è di ricrearlo per legge.*

Fin qui ho evitato di ricorrere a quei termini che pure sono esigibili, più avanzati e corretti, di cui d'altronde succede che ci si serva meno per la loro correttezza che per il loro valore di impasto verbale, quelli per esempio di lingua, linguaggio, significante, significato, significazione ecc., perché nell'assumerli dalla loro provenienza scientifica bisogna cogliere *che i legami della significazione sono quelli di una legalità*, quella di ciò che ci si compiace a chiamare ordine del linguaggio, le cui leggi implicano il loro soggetto, al pari di un sistema giuridico. [Aggiunta successiva: critico questo «al pari» per l'ambiguità che contiene, fondata sull'analogia. In scritti successivi di questa raccolta asserisco che l'espressione «linguaggio giuridico» è improprio, che il diritto non è un sistema simbolico, e che, se il linguaggio è il parassita dell'essere parlante, il diritto è il parassita di ambedue[25 bis 1]]

Tutta questa, di cui mi chiedo se sia solo metafora, legalità, si trova in difetto, come in colpa per il furto del rappresentato da parte del rappresentante sulla cui base essa si costituisce – cioè non come riflesso della cosa –, senza avere il potere di restituirla e insieme in continua attività di ricostruzione. Per definizione questo sistema di governo non agisce male, fa tutto a fin di bene: per amore, la sola cosa di cui sia capace, dirà Freud che lo mitizzerà anche come Eros, con tutte le sue male-fatte. Eccolo dunque costituito nell'ambiguità e nell'ambiva¬lenza di nemico, per quel che ci ha fatto, nel doppio senso dell'espressione, e di alleato, o di allegato, non tanto perché comunque non si è fatti che così, cioè così così, – esiste pure la maledizione –, ma perché *non sta altrove che dalla nostra stessa parte*: ambiguità che chiama né alla sola lotta contro la sua prepotenza, né alla sola alleanza, vecchia o nuova, nel suo amore, ma alla possibilità residua di costruire il luogo della sua insufficienza e della sua riuscita fallimentare, cioè la sua etica, quella che non è detta né confessata dalla sua legge.

Sub-judice come si è del linguaggio, la strada può sembrare quella di corrompere il giudice. Il giudice essendo incorruttibile, (è su ciò che si fonda come essere morale) ma solo giocabile (e anche questo fino a un certo punto – è il caso della *lunga ma non conclusiva marcia del sintomo* che si fa strada *attraverso l'istituzione approfittando della legge*) essendo non corruttibile (il massimo dell'errore è figurarselo tale, il massimo della libertà è quella del corruttore: nel delirio mistico della psicosi, soggetto ribelle e tentatore, si blasfema e si prega molto), non resta che la cosa forse più semplice e anche la più realistica (è forse questa la sola banalità della psicoanalisi, cui si resiste: la resistenza non è anzitutto del soggetto ma del linguaggio), quella di mostrarlo per quello che è: *non nudo*, come il Re, cioè in sé privo degli attributi della regalità, *ma corrotto* ab origine: non da una preistoria senza documenti o carte d'identità, ma nel momento in cui si parla cioè si mente, cioè si è il soggetto di quella *menzogna d'origine non del soggetto*, che le è solo sottomesso, *ma della giustizia del linguaggio*, non perché ci inganna (il giudice non è malizioso) ma perché *si inganna* (il giudice è uno sciocco, oltre che un incapace).

Sciocco non è solo il giudice, che poi non esiste, *ma il soggetto stesso*, che *non smette di non tirare questa conclusione*. E Freud non smette di interrogarsi sul bisogno di autorità. É qui che potremo concludere. La domanda «che fare» non è sbagliata ma di regola mal posta, spostata: è ben posta solo al termine di quella conclusione. Ma non arriva a esservi posta perché non sembra che arrivato a quel punto il soggetto saprebbe che fare. Si direbbe che non sapendolo goda *di più, non molto* di più, *ma sempre* di più. I miti quasi innocenti dell'eterno ritorno lasciano il posto alla realtà di un ritorno dell'Eterno.

Liberazione è la parola dell'empietà contro gli dei e contro gli *esseri parlanti*, che *devono già tutto al fatto di essere stati liberati.*

Libertà è la parola che non occupa ancora il posto dove deve arrivare e da dove non avrà più di che essere pronunciata per rigenerare l'imbroglio della parola.

La morte freudiana non si oppone alla vita, in cui è iscritta dal principio e non dal suo exitus, ma all'eternità –, l'angoscia non è di morte ma di vita eterna[26].

Qui la *tentazione* si fa *più sottile*: quella di *fondare la libertà sul diritto alla risposta, cioè alla soddisfazione della domanda*, che quando fosse domanda esplicita di morte si troverebbe di fronte, qui per servirla, l'esplicitazione di cio che è (stato?) il *fascismo* e il suo discorso della guerra, *la libera impresa funebre e l'azienda realizzata del narcisismo*. Il tutto senza l'anacronismo delle vecchie düreriane e grige note macabre, ma anzi gioiose.

Il fascismo è: potere *all*'inconscio (come si dice: gelato *alla* crema) (imparentato con: l'inconscio *al* potere). La perfetta liberazione è: la pulsione in piazza, Venezia per esempio, che esiste ancora - liberamente circolante.

Dalla lettura del lacaniano «*Wo es War, soll ich werden*» di Freud, si impara che appunto è *ich*, io, che deve diventare, *soll ... werden*, là dove, *wo, es war* era, e non: *wo es war soll das Es werden*.

Se è lo spirito «occidentale» (virgolette!) euroamericano postbellico (2a), ad aver fatto regredire la psicoanalisi all'opposizione fra l'io e l'es, nello sforzo di privilegiare il primo in una preanalitica composizione fra i due, è invece la vittoria di *das Es* su, anzi non: «su», ma «là dove», è questa vittoria ad essere stata l'obiettivo dello spirito mitteleuropeo prevalente fra le due guerre, e si noti, si sappia o si ricordi che il «là dove» della topica, una volta occupato realmente da *das Es*, ha voluto dire, no, *non ha voluto dire niente, ha realizzato* un luogo del tutto sensibile, di piazza e di massa.

Silenzio sociale delle pulsioni realizzate, bande in azione.

Sono *due vie* praticabili, ed effettivamente praticate, su scala sociale, *post Prometheum liberatum*, ovvero la *lotta di «L'Io e l'Es»*, con la benevolenza e la male-dizione del Superio.

Le due vie si possono opporre fra di loro, anche duramente, ma come nella politica si sa da tempo, in linea di principio e talora di fatto sulla loro discordanza relativa prevale la loro concordanza, e la fiaccola della libertà di Manhattan, ma non da sola, veglia, cioè non dorme (l'Io sì) affinché nell'un modo o nell'altro, *sia conservata la stessa, l'una, economia*. La psicoanalisi non è la promozione pubblica del potere all'inconscio – effettivo e insieme miserabile, medio e lumpen-soggetto, laddove «medio» non vuol dire interclassismo, e «*lumpen*» è l'inconscio anche nelle classi bene) –, come pure non l'ideale che la realtà sia posta in ordine alle domande dell'inconscio. 0, se si vuole, la psicoanalisi non è: viva l'inconscio. W – vi doppia, vi va? , *in hoc signo vinces*, vivaddio e la semiotica –, significante con cui l'analisi andrebbe lontano. Ma non verso quell'*idealità della morte cui porta il dirottamento dell'analisi*.

Leggo le linee della manodopera di un Lacan come rivolte verso un «discorso dell'analista» , ancora ben *poco stabilito* e *terribilmente balbuziente*, la cui *«questione non è quella della scoperta dell'inconscio la cui materia è preformata nel simbolico, ma quella della creazione del dispositivo (...) che ho articolato come discorso analitico»* [27]. Dispositivo di calcolo.

Ce ne corre. E già stiamo ri-tornando (cioè un'altra volta) progressivamente indietro. Mi è buffo pensare come, all'obiezione che sicuramente gli sarà rivolta, e già lo è stata, che il suo sarebbe un discorso reazionario perché apolitico, Lacan risponderebbe: che è un discorso apolitico (oggetto a).

Ma è anche noioso pensare che certi «allievi» risponderebbero con le stesse parole: mentre egli insegna che si tratta di un discorso senza parole.

Note

I riferimenti freudiani avranno l'indicazione del titolo italiano dello scritto, seguita da GW (Gesammelte Werke) e dal numero di pagina.

1. *Per la storia del movimento psicoanalitico*, GW X, 96.
2. Nell'ordine, le citazioni sono tratte da: *Psicopatologia della vita quotidiana*, GW IV, 283; *Introduzione alla psicoanalisi*, GW XI, 42; ibid., GW XI, 104; *Psicopatologia della vita quotidiana*, GW IV, 267.
3. *Psicopatologia della vita quotidiana*, GW IV, 282.
4. Qui il riferimento più diretto è la critica di Freud alla pretesa di un sentimento religioso primario chiamato «sentimento oceanico» (*ozeanisches Gefuhl*), in *Il disagio della civiltà*, GW XIV, 421.
5. Non saprei definire come immediatamente freudiana quest' ultima asserzione, la cui coerenza con l'insieme della teoria di Freud può essere sostenuta solo per mezzo di un commento che non è possibile ora.
6. *Il futuro di un'illusione*, GW XIV, 353.
7. Per *Menschwerdung*, cfr. in particolare *Mosè e il monoteismo*, GW XVI, 180, 221 ; per *Befreiung*, si veda il resto dell'articolo, in particolare segnalo qui: ibid., GW XVI, 224.
8. GW XVI, 3-9.
9. Oltre allo scritto succitato, GW XVI, 6, si veda il capitolo *d* della Seconda parte di *Mosè e il monoteismo*, dal titolo *Rinuncia pulsionale*, GW XVI, 225-230.
10. Qui c'è una mia libertà di traduzione. Alla lettera: «Come se all'azione dell'eroe venisse posto rimedio dall'altro».
11. Non si sa quanto Freud si stia divertendo. Questa legge dei Mongoli è la proibizione di orinare sulla cenere (calda). Cfr. op. cit., GW XVI, 3, anche le note 2 e 3.

12. «Liberalizzata» traduce un po' liberamente *freigegeben*, alla lettera: messo in libertà.
13. L'argomentazione si estende dalla pag. 453 alla pag. 455 di GW XIV.
14. *Gerechtigkeit*, alla lettera: giustizia. Il contesto mi sembra sostenere la bivalenza giustizia legalità.
15. Alla lettera: data una volta per tutte.
16. *Ungebändigt*, non domato, è il termine usato da Freud per quelle «immagini mnestiche non ancora domate» accompagnate da «sensazione di dispiacere e tendenza alla scarica» — come per il fuoco degli dei di Prometeo — che hanno come effetto l'interruzione del corso del pensiero. (*Progetto di una psicologia*). Si tratta della opposizione energia libera-energia legata, cfr. note 23 e 25.
17. *Mosè e il monoteismo*, GW XVI, 241.
18. *Il disagio della civiltà*, GW XIV, 455.
19. *Verteidiger*: difensore, nel senso di: difendere una tesi, un titolo, difendere in giudizio, patrocinare (*Verteidiger* è l'avvocato difensore), distinto dunque da *abwehren* (da cui il nome di *Abwehr-mechanismen*: meccanismi di difesa): difendere in senso bellico, contro un aggressore.
20. Specialmente in: *Mosè e il monoteismo*, parte III, in diversi punti.
21. Cfr. *La morale sessuale civile*, GW VII, 143-167.
22. Si veda il capitolo e della seconda parte di *Mosè e il monoteismo* dal titolo *Il progresso nella spiritualità*, GW XVI, 219-223.
23. Abbiamo qui un termine dell'elaborazione energetica di Freud, comportante la distinzione fra un'energia libera e un'energia legata, elaborazione che va forse considerata contemporanea all'elaborarsi del suo agnosticismo circa il problema del come e del dove dell'una e dell'altra. Resta che, come si precisa nel *Vocabulaire* di Laplanche e Pontalis «l'energia libera stessa non è scarica massiccia di eccitazione, ma circolante lungo catene di rappresentazioni il che implica dei 'legami' associativi» (p. 213). Si veda ancora la nota 25.
24. Egli osserva anzi che è semmai il contrario a costituire l'eccezione, quando nota a proposito del nazismo che «Ci si sente come sollevati al vedere come nel caso del popolo tedesco [è il 1938] la ricaduta in una barbarie quasi preistorica possa prodursi anche senza prendere appoggio su idee progressiste», in *Mosè e il monoteismo*, GW XVI, 157.
25. Dicendo che la libido circola liberamente e a un tempo è conservata, valorizzata, accumulata, cioè mantiene i caratteri dell'energia cosiddetta legata per distinguerla dalla precedente, si produce un imbroglio verbale — la «libertà» venendo a competere ad ambedue gli stati — che è la versione verbale dell'imbroglio stesso: quello di un sembrare, un sembrare non evanescente al primo raggio di sole, che l'imbroglio consista in una opposizione o una concorrenza di due opposti processi, partiti, discorsi, facce, regni; *lotta fra le classi del «piacere» e della «realtà» dal sempre problematico epilogo*. Non è così: «il sostituirsi del principio di realtà al principio di piacere non significa destituzione del principio di piacere, ma una miglior salvaguardia di esso» (*Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, GW VIII, 236). e ad un tempo resta un «punto debole» (ibid.) determinato da un «ritardo nell'introduzione della pulsione nella «realtà».
In altri termini: 1. un solo funzionamento («realtà»), tendente a conservarsi e insieme a generalizzarsi, 2. non caratterizzato dall'avere fini propri in contrasto con un altro funzionamento («piacere»), ma finalizzato a costituirne e produrne *sia l'habitat che l'abitante*, 3. funzionamento in se stesso lacunoso e producente i suoi stessi scarti o residui, caratterizzati dall'essere a un tempo *irriducibili ma non automaticamente incompatibili*.

25 bis Nota aggiunta in bozze: scrivendo questo non pensavo di star dando quella ehe oggi considero una definizione del diritto. Cosmo senza *nomos*, cioè caos avente come «legge» costitutiva la sola tumoralità della sua neo-produzione.

25 bis 1 Conseguentemente, pur non avendo chiare queste cose all'epoca in cui scrivevo questo articolo, la mia prudenza nell'introdurre termini dell'analisi linguistica era fondata: poiché avrei conservato nell'analisi quella confusione fra linguaggio e «linguaggio» giuridico, in particolare fra legge e norma, che è appunto compito dell'analisi dimostrare in quello che chiamo il legalismo della lingua.

26. Cito E Levinas: «L'angoscia [é] il fatto che 'e impossibile morire», *Le Temps et l'Autre*, in: *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud, Grenoble-Paris, 1947.
27. J. Lacan, *Scilicet* 5, 6.

CHI HA «SCOPERTO» LA SESSUALITÀ

Basterebbe che leggessimo o rileggessimo una ventina di righe di Marx a proposito della «liberazione», cioè il processo di creazione di forza-lavoro libera allo scopo di pagarla meno come condizione per l'edificazione del capitalismo, per sgombrare il terreno dei 9/10 dei problemi che un tema, un tema così generale come quello di oggi, propone e richiama.

Anch'io vorrei dire che mi occupo attivamente di psicoanalisi da un certo tempo, molto meno di quello del Prof. Musatti, una decina d'anni in tutto, qualcosina meno e tuttavia anch'io ho avuto delle sorprese.

Una di queste è il constatare che certi equivoci si ingrossano. Uno di questi equivoci riguarda appunto la psicoanalisi, e in particolare Freud: penso all'equivoco per cui si ritiene che Freud abbia scoperto il sesso o la sessualità. É una sciocchezza. La sessualità è stata scoperta il primo giorno della civiltà, se così possiamo dire. Freud ha passato il tempo dello scrivere un quarto delle sue opere per dirci esattamente questo: cioè *Il disagio della civiltà, L'avvenire di un'illusione*, certi parti del Mosè, *L'acquisizione del fuoco*, ecc. – per dirci esattamente che la civiltà è cominciata con questa scoperta, nel senso in cui, se volete, nel senso implicito, nel senso in cui successivamente si è potuto parlare di «scoperte». La civiltà ha fatto questa scoperta, «la sessualità», e se ne è servita. Freud ci descrive in che modo.

Non è affatto partita, la civiltà, dalla repressione della sessualità, ma dalla sua strumentalizzazione, vale a dire dalla sua inserzione in un progetto, in un sistema, in un funzionamento, come quello che Freud ha chiamato, o meglio, che traducendo noi chiamiamo, «Civiltà», e che dovremmo invece tradurre «Cultura» (il termine freudiano tedesco è *Kultur*).

Comunque sia, è un errore ritenere che Freud abbia scoperto la sessualità, la scoperta della sessualità è all'origine storico-mitica e al tempo stesso strutturale-attuale, della Civilità. Vale a dire il punto di partenza ultimo che Freud assegna alle nevrosi in particolare, e anche a molte altre cose.

É chiaro che sto seguendo un mio personale modo di esporre, che è quello di citare poco, di fare delle rapide sintesi, con parole mie.

Mi pare che se si può dire che la Civiltà è partita con la scoperta della sessualità, tuttavia la parola «scoperta» vada qui usata in senso analitico, vale a dire nel senso per cui non c'è alcun bisogno che il corpo sia vestito perché sia velato, la funzione dell'abito essendo quella di elaborare l'illusione che tolto l'intorno sia raggiunto l'oggetto del desiderio.

Ho preparato anch'io delle pagine scritte, ma ritengo che sia abbastanza tardi, perciò farò così, leggerò alcune cose, altre ne salterò, sperando di riuscire a rendere un'idea, una sola, di cui in queste pagine di note andrò alla ricerca, saltando da un foglio all'altro.

Farò una specie di premessa, osservando come solitamente si ritenga che lo psicoanalista abbia sempre e comunque qualche cosa da dire su un numero di fatti sociali sempre più grande. Ma, se ancora capita che la legittimità dell'intervento dello psicoanalista sia contestata quando si tratta, per esempio, di un terreno squisitamente politico, appare a tutti certo che egli possa e debba parlare sul sessuale.

Ho detto prima che non è affatto vero che Freud ha scoperto la sessualità, Freud invece ha scoperto la *connessione* della sessualità con una serie di fatti, una connessione precedentemente non dico non sospettata, ma non ammessa.

I fatti con i quali Freud ha scoperto una connessione con la sessualità sono un certo numero, ed è chiaro che ciascuno di noi in capo alla lista ne metterebbe certuni piuttosto che altri. Io vi metterei i seguenti: i fatti dell'intelletto, i fatti della cultura e soprattutto delle istituzioni sociali. E continuerei l'elenco. Connessione che Freud ha potuto fare a partire non dallo studio diretto di tali fatti, ma dalla teoria analitica delle formazioni dell'inconscio. É questa connessione e non la scoperta della sessualità a costituire quel momento del pensiero freudiano che ci interessa nel tema di oggi.

Dicevo, appare certo che lo psicoanalista abbia da parlare sul sessuale, mentre a me non sembra affatto certo. Ancora meno certo è che lo psicoanalista vada considerato come una sorta di sessuologo collettivo, sÉ così posso dire, e nemmeno sul piano individuale-terapeutico. Non è un sessuologo collettivo né organico, non è neppure un sessuopolitologo (perdonate l'analogismo, orrendo quanto ciò che designa).

Quel che è certo invece è che sul sessuale vertono, e del sessuale parlano, le istituzioni della civiltà. Anche in forma esplicita, penso a certe norme positive e a quel loro momento particolare che è la censura.

Questo vertere delle istituzioni della civiltà sulla sessualità è il primo fatto che dobbiamo considerare nel discutere ciò che nella coscienza comune stiamo chiamando repressione, coscienza per la

quale la repressione sessuale è il nome che diamo alla ... repressione sessuale; e la liberalizzazione ... tutto il contrario!

Se accade, come accade, che la psicoanalisi sia chiamata a rispondere a quel danno che chiamiamo repressione, è quanto meno il caso di fare in modo che la sua parte non consista nell'aggiungere le beffe. Le beffe aggiunte al danno vengono da un certo modo di parlare della repressione, un modo di parlare della repressione che ricorda un certo modo di parlare dell'ingiustizia: un modo ipostatico, come se l'ingiustizia, e analogamente la repressione, avesse una esistenza a sé, autonoma, autonoma dalla società e dalle istituzioni cui è connessa. A sua volta, l'ipostasi dell'ingiustizia sociale è doppiamente legata, d'un lato ad una ideologia e una frasologia spiritualistica, dall'altro ad un tipico gergo, gergo che chiamerei manageriale e gestionale, od anche autogestionale, tipicamente rappresentato dall'espressione «risolvere i problemi».

Un gergo, e la sua ideologia causalistica o da causalità naturale, da causa a effetto che molti proiettano sulla psicoanalisi: «risolvere dei problemi» con la psicoanalisi. La psicoanalisi si occuperebbe delle cause nascoste, mascherate, «inconsce», producenti determinati effetti. É l'analista stesso che spesso è portatore di questa ideologia.

Nel senso detto, mi sembra scorretto dire che l'analisi «risolve problemi». Come l'ingiustizia, così la repressione non è un problema da «risolvere»: parlare di soluzione del problema fa parte del problema stesso, lo misconosce, lo rinforza, ha origine in esso.

Ritengo che di questa ideologia faccia parte l'accontentarsi di individuare il repressivo con una serie di aggettivi come «vittoriano», «borbonico», «moralistico», «fascista» o altro ancora. Non che qui la parola non corrisponda alla cosa, ma non le aggiunge e soprattutto non le toglie nulla. C'è qualcosa d'altro nella repressione.

Per far breve vorrei provare a soffermarmi sul secondo termine del tema di oggi, quello di «liberalizzazione». É certo che la coscienza, la coscienza che si vale di parole che non domina, ha le sue ragioni per esigere la libertà, e la libertà di qualcosa è già quanto meno un passo avanti, è un determinarla, è sempre meglio di una domanda di libertà astratta. Non ritorno sul precedente riferimento al discorso marxiano, sulla liberazione.

E tuttavia non ci si può accontentare che la psicoanalisi sia una pezza d'appoggio a questa richiesta di libertà sessuale, e non si può accontentarsene soprattutto a partire da ciò che l'analisi stessa ha imparato lavorando intorno all'inconscio, il quale non conosce la libertà ed è senza cuore, ma ha molte ragioni che «la ragione» non intende e, se è un essere senza coscienza, non manca però di coscienziosità nelle proprie operazioni.

La psicoanalisi non ha da opporre alla realtà della repressione un ideale di liberazione.

La realtà della repressione e l'ideale liberistico hanno una cosa in comune: la ricerca di una armonia fra ordinamento sociale e sessualità. É noto che al pensiero liberale non fa obiezione il fatto che l'armonia sia instabile, che sia raggiungibile solo attraverso il conflitto, e che anzi se ne alimenti.

Ma appunto ci si deve chiedere se è sufficiente, se è corretto, e soprattutto se è efficace contro la repressione – che è reale, ben reale – l'arricchire ciò che si chiama «diritto soggettivo», e la concezione del diritto che la include, che è la concezione stessa della proprietà privata, arricchire *questa* concezione anche del diritto alla *libertà* e *proprietà* sessuale.

In altri termini, arricchire formalmente, nel senso forte di questo termine, il discorso giuridico, arricchirlo di altri contenuti riguardanti la sessualità. [Aggiunta successiva: il termine di «contenuti» non deve ingannare, la preminenza è al momento formale di questo «arricchimento» della neoproduzione giuridica].

Mi sembra interessante, giusto ai giorni nostri, questa sorta di rimonta, che chiamerei anche «*revanche*», del diritto (...), giusto in un'epoca in cui la proprietà privata e la libera impresa hanno sensibilmente perduto terreno, intendo anche nei nostri paesi occidentali in cui non è avvenuta alcuna rottura rivoluzionaria.

Tutto ciò non mi sembra senza connessione con quella che si chiama psicologia moderna, nei cui confronti si continua ad accontentarsi di dire che si è liberata da una metafisica esplicita – implicita ne dubito –, una psicologia cui si concede sia entrata almeno nell'anticamera del materialismo solo per il fatto di avere introdotto strumentazioni, misurazioni e animali: si vuol forse dire con questo che l'animale è più *materiale* dell'uomo?

Lasciamo però la psicologia liberale – di cui nessuno parla mai – per provare a rispondere a questa domanda: qual è l'*oggetto* della repressione? Cioè che cosa la repressione va a colpire? La questione non è affatto chiarita.

La cosa certa, evidente, apparente nel senso che è lì che si vede, è che la repressione è un'esperienza effettiva, ora violenta e brutale, ora più raffinata ma non meno violenta, che è provata personalmente e direttamente dai più, ora in modo cosciente ora in modo non cosciente. Tuttavia, se tutto fosse qui, potremmo forse supporre di avere trovato l'oggetto, l'oggetto della repressione. Ciò che non mi sembra affatto chiaro, è il fatto che il trattarsi di esperienza personale diretta non autorizza affatto a concludere che c'è opposizione radicale fra violenza istituzionale-sociale da una parte, e tendenze individuali dall'altra. Questa opposizione è ancora interna al discorso liberale di prima. Il fatto che la

repressione sia una esperienza effettiva di molti o di tutti, nemmeno autorizza a concludere che esista una opposizione fra legittimità istituzionale d'un lato, e legittimità del «diritto soggettivo» dall'altro. Ci risparmio citazioni hegeliane, per arrivare subito al punto: l'oggetto della repressione è sì l'individuo che ne subisce realmente l'esperienza: ma come individuo, come individuo che ne fa effettivamente l'esperienza – in altri termini è lui che ci perde – egli è solo il *segno della sua classe*. Classe sociale, di sesso o di età o di «salute mentale».

Che cosa significa questa affermazione, che l'oggetto della repressione sessuale è l'individuo come segno di una classe e non come incarnazione del proprio sesso?

Significa che l'oggetto della reale repressione sessuale non è propriamente «la sessualità» né qualsiasi dei modi del suo esercizio o espressione. Lo può essere, nei riguardi di concreti comportamenti o espressioni sessuali: ma nella misura in cui ciò è accaduto – e come! – e accade ancora, si è trattato non solo di un'«ingiustizia» (ideale-morale) ma di uno spreco (economico) dal lato della repressione, e di un risparmio (come si dice: economia dei risparmio) dal lato del represso. Mi sembra che se oggi è mutato qualcosa, lo sia a partire da un mutamento economico, donde – noto effetto sovrastrutturale a partire da un sisma strutturale – il ben noto incremento della felicità nei rapporti sessuali! Il che significa anche una concezione, una vecchia concezione organicistica del sociale, lo spreco è una patologia e come tale da curare.

La repressione sessuale non è la patologia di un ordinamento nei confronti della sessualità, ma è il comportamento normale di un ordinamento che non solo non esclude la sessualità, ma ne vive.

Consiglierei a tutti di leggere quello scritto di Freud che si intitola, l'ho citato prima, «L'acquisizione del fuoco», il mito di Prometeo raddoppiato da quello di Ercole. L'immagine che sarebbe cara ad ogni ideologia reazionaria, di Difesa della Civiltà, l'immagine delle Termopili della legge che respingono o reprimono l'assalto degli istinti, va trasformata in quella di una divisione di spazi che si equivalgono ai due lati di queste Termopili.

Equivalenza e insieme teoria di questa equivalenza, di cui Freud ci dà le chiavi, nelle sue analisi della Civiltà, ad esempio, o, ad un livello di precisione maggiore, nella sua analisi della sublimazione, o nei suoi pochi ma chiari spunti di analisi delle istituzioni. Equivalenza, è importante, non significa identità, ma trasformazione regolata, equivalenza appunto, come a scuola si facevano le equivalenze: il termine di sinistra non è identico al termine di destra, ma sono equivalenti. Vorrei scegliere un esempio, per arrivare a finire, non so da quanto sto parlando ma non voglio andare al di là del tempo assegnatomi.

Vorrei fare solo un esempio e dire una parola di conclusione. Un esempio mi sembra quello della censura, un esempio di quell'equivalenza, da una parte e dall'altra delle Termopili. Come ho detto prima, non è vero che nelle Termopili c'è – troppo semplice rovesciamento – il Leonida della repressione, è una mistificazione quest' idea, non è vero che nelle Termopili della Civiltà c'è la repressione, tanto meno sessuale: in queste Termopili c'è un uguale, l'equivalenza e l'insieme delle regole di trasformazione atte a produrla. Il discorso freudiano sulla sublimazione è estremamente importante a questo riguardo.

Un esempio, dicevo, è quello della censura, penso alla censura quale si esercita effettivamente nella società. Senza fermarmi ad analizzare momenti diversi – la lettera delle leggi, la loro interpretazione nel caso particolare, l'esecuzione effettiva delle misure repressive –, dirò che nella censura si produce uno scambio di posti, diciamo da sinistra a destra o da destra a sinistra, della proprietà «censurabilità» (es.: l'osceno) fra campo del censurante e campo del censurato, uno stesso attributo che è messo da una parte piuttosto che dall'altra. E dirò così: il solo atto osceno in luogo pubblico, a rigore, è la censura stessa. E l'atto censurato in quanto osceno esiste esclusivamente nel discorso censorio, non solo perché è in questo che è definito, definito come osceno, ma anche perché manifestato, esibito nel momento stesso in cui è proclamato cioè inquadrato, e in fondo già normalizzato o meglio normativizzato. La censura è un caso di esibizione e di normalizzazione ad un tempo. Uso questa parola pensando all'esibizionismo, un esibizionismo istituzionale. Il prezzo di questa oscenità, come le tasse nei confronti dell'Amministrazione, è fatto pagare, diciamo così, ai nostri persiani. Certo, Leonida non resiste a lungo, già in partenza la sua truppa è limitata, ha delle perdite e non riceve rinforzi, ma, sopraffatto, lo sarà perché gli si dia il cambio, in forme nuove: le Termopili restano struttura.

In altri termini la censura è solo a metà, in altri termini vi traspare l'osceno, per l'altra metà rappresenta, descrive e prescrive ciò che proscrive. In che senso? Prescrive uguale proscrive, non tanto alla condizione di una separazione del privato dal pubblico, cioè che certe cose si fanno in privato ma non in pubblico, cioè a condizione di una ipocrisia istituzionale. Non in questo senso, per cui sarebbe osceno quello stesso atto che non lo sarebbe se compiuto a «suo» tempo e luogo. Ma nel senso che la condizione di ammissibilità, di accettabilità, di non proscrizione è la prescrizione stessa. Prescrizione, vale a dire comando. L'essenziale per il discorso dominante, di cui è parte il discorso censorio, *non è di sceverare fra ciò che è e ciò che non è consentito* . L'essenziale per il discorso dominante, anche riguardo *al lecito e all'illecito*, l'essenziale o meglio l'*unum necessarium*, è che il *necessarium* sia l'*unum*: che il discorso resti dominante.

Tutto ciò che concerne il sessuale non è affatto consentito, ma è comandato, la condizione è che sia eseguito in seguito ad un ordine, sia pure implicito, se vogliamo chiamiamolo inconscio.

Trovo perfettamente pertinente quella magnifica battuta che è stata ricordata: «Fallo per l'Inghilterra»*. Vorrei domandare chi di Voi non fa per l'Inghilterra. Ci sarà sulla terra qualcuno che non lo fa per l'Inghilterra? All'origine della pretesa «repressione sessuale» sta la necessità che il godimento sessuale sia comandato, e che i suoi soggetti siano «*liberati*» allo stato di individui, o per usare un termine scelto di Freud, «coatto», nel senso in cui in psicoanalisi si parla di coazione.

Termino qui il mio contributo. Aggiungerò solo che non mi sembra il caso che la psicoanalisi si faccia complice della riorganizzazione del discorso del dominio, in cui l'esercizio della sessualità assuma il posto della Festa comandata. E mi fermo qui.

* Battuta di uno dei relatori di questa Tavola Rotonda, Mario Conticelli, a proposito del motivo per «farlo» fornito dalla madre vittoriana alla figlia nubenda.

III. INCHIESTE

Prima Inchiesta: FREUD E KELSEN. Apparso in: *SIC Materiali per la Psicoanalisi*, 5, marzo-aprile 1976, 6-11 (Col titolo: Note Introduttive. Corrisponde per la massima parte alla relazione tenuta al Congresso dell'*Ecole Freudienne de Paris* a Strasburgo, 21-24 marzo 1976, intitolata: «*Le non-agir dans une action de Freud*», pubblicata in: *Lettres de l'Ecole Freudienne*, 19, luglio 1976, 208-217).

Seconda Inchiesta: PER UN CONVEGNO SU STATO DIRITTO PSICOANALISI. Apparso in: *SIC Materiali per la psicoanalisi*, 6, settembre-ottobre 1976, 5-12.

Invito al Convegno di Milano del 12 febbraio 1977 sul tema: Stato Diritto Psicoanalisi. Testo del *dépliant* d'invito, in italiano e francese.

Terza Inchiesta: RELAZIONE AL CONVEGNO.

Quarta Inchiesta: SUPPLEMENTO (alla Relazione precedente). Pur essendo un passo avanti, le sue difficoltà e oscurità sono manifeste, talora procede per spezzoni e zoppicamenti. Vorrei, forse dovrei, riscriverlo. Ma, per questo come per gli altri testi, sono più interessato alle risposte che (forse) avrò dalla discussione.

Il titolo generale di questa parte – INCHIESTE – esprime il modo con cui intendo almeno un aspetto del *metodo* della psicoanalisi.

FREUD E KELSEN*

«Ho detto la verità, non tutta naturalmente.»
«J'ai dit la vérité, pas toute bien sûr ...»
«Was ich sagte, ist die Wahreit, nicht die ganze freilich ...»
S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse* (GW XIV, 251)

In queste note si tratterà meno di articolare che di raccogliere materiali e indizi, intorno a un tema «diritto-psicoanalisi», senza determinarlo.

Si tratterà dunque più precisamente dell'anticamera a un'introduzione, alla quale si potrebbe procedere a partire anche da altri ingressi. Al lettore interessato è dunque richiesto di mettere soprattutto del suo. La restrizione di questo approccio è confermata dal fatto che per accedere a questo tema «generale» si è proceduto partendo da un caso particolare – La questione dell'analisi dei non medici (*Laienanalyse*) – se non addirittura, sotto un certo profilo, marginale.

Inizieremo proponendo alcune date:

1912-13 S. Freud, Totem e tabù.
1914 S. Freud, Per la storia del movimento psicoanalitico.
1921 S. Freud, Psicologia delle masse e analisi dell'io.
1922 H. Kelsen, Il concetto sociologico e giuridico dello Stato.
1922 H. Kelsen, Stato e diritto. Il problema della conoscenza sociologica e giuridica dello Stato.
1922 H. Kelsen, Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla psicologia delle masse di Freud.
1926 S. Freud, La questione dell'analisi dei non medici (*Laienanalyse*).
1927 Dibattito nel movimento psicoanalitico sulla *Laienanalyse*: Sachs, Jones, Simmel, Horney, Oberndorf, Schilder, Deutsch, Alexander, Reik, Müller-Braunschweig, Jokl, Ròheim, Wälder, Glover, Nunberg, Reich, Hitschmann, Sadger, Harnik, Benedek, Van Ophuijsen, Rickman, Brill, Jelliffe, New York Psycho-Analytic Society, Ungarische Psychoanalytische Vereinigung, Eitingon.
1927 S. Freud, Poscritto alla «Questione dell'analisi dei non medici».

I. In queste pagine è sostenuta la tesi che con la «Questione dell'analisi dei non medici» – opera che riguarda i rapporti della psicoanalisi con la legge, con la società civile[1] , con la società psicoanalitica, e che costituisce inoltre l'unico intervento «pubblico» di Freud riguardante la psicoanalisi come tale – Freud colpisce con un solo tiro tre bersagli:

1. la questione della «*Laienanalyse*» all'«interno» del Movimento psicoanalitico; 2. la stessa questione all'«esterno»; 3. risponde, in un certo modo, e attraverso un caso particolare, alla posizione di Hans Kelsen, espressa in particolare in: *Il concetto di Stato e la psicologia sociale*. Con *particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud*, pubblicato nella stessa rivista di Freud, *Imago*, 1922.

Di Hans Kelsen non diremo qui se non che egli è specialmente noto come il teorico della «Dottrina pura del diritto» (*Reine Rechtslehre*) e l'autore dell'opera dallo stesso titolo (la edizione: 1934; 2ª edizione: 1960) elaborata per decenni sul filo di un consapevole progetto ed esplicitamente dichiarato tale dallo stesso Kelsen[2]. Il 1922, data non solo di pubblicazione ma anche di preparazione del saggio da noi tradotto, è la data di un momento già avanzato dell'elaborazione kelseniana, quella del fare i conti con la sociologia e la psicologia. É sostenibile – come mostrerò in uno scritto successivo a questo – che con la «psicologia» freudiana (con la virgolette che Freud sente di dover mettere, nella «Questione», intorno alla «psicologia» del suo dialogo con l'interlocutore, e tenuto conto di chi è l'interlocutore) i conti kelseniani rimarranno, nello sviluppo del suo progetto, in sospeso, e che le tracce, e più che le tracce, di ciò sono ritrovabili nella seconda edizione della *Reine Rechtslehre* del 1960, dove sarà riaffrontato il problema dei rapporti, e non della distinzione, fra «causalità giuridica» o imputazione e causalità naturale, o fra normatività e causalità.

* Gran parte di queste note sono state materia di una mia comunicazione al Congresso dell'«Ecole Freudienne de Paris» a Strasburgo, 21-24 marzo 1976, dal titolo: «Le non agir dans une action de Freud» (in: Lettres de l'Ecole Freudienne n 19, luglio 1976, pp. 208-217)

In una nota aggiunta nel 1923 al terzo capitolo di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Freud già dà una breve, discreta risposta, al citato saggio di Kelsen, in questi termini: «In contrasto con una critica, peraltro notevole per intelligenza e acume, di Hans Kelsen, non posso concedere che il fatto di dotare di organizzazione la «psiche collettiva», ne significhi una ipostatizzazione, cioè l'attribuzione ad essa di una indipendenza dai processi psichici dell'individuo». Di questa breve replica, o meglio di questa necessità di replica, propongo «La questione dell'analisi dei non medici» come una partico¬lare continuazione.

Scopo di queste annotazioni introduttive non è di sostituire il lettore, che leggerà per proprio conto i testi offerti, ma quello di mostrare appropriato l'accostamento.

E più che l'accostamento, l'articolazione di un dibattito effettivamente esistente, ma di cui Freud e Kelsen soltanto, in modo diversi, sembrano al corrente, e rispetto al quale il dibattito succitato nel Movimento psicoanalitico si svolge come su un'altra lunghezza d'onda.

II. Nel 1926 a Vienna Theodor Reik, psicoanalista non medico, va incontro a un procedimento penale in nome di una legge austriaca sulla ciarlataneria (*Kurpfurscherei*).

Freud ne approfitta subito e ne fa un *casus belli*. É lecito sospettare che non aspettasse altro. Pochi mesi dopo pubblica: *Die Frage der Laienanalyse*, la questione dell'analisi dei *Laien* – vedremo subito il problema della traduzione di questo termine.

Si tratta della sola azione di Freud sul terreno della società civile – posto che tale non sia l'intera azione di Freud – e non solo della società psicoanalitica.

Come non pensare che in questo scritto Freud si espone a trarre delle conseguenze dalle sue teorie dei fatti sociali, e a trattare la società civile come società *da* psicoanalisi? (donde il fondo del dissenso, col Kelsen del saggio del 1922 e con l'interlocutore imparziale della «Questione»).

Fin dalla prima riga dell'*Introduzione* Freud avverte: «Il titolo di questo breve scritto non è immediatamente comprensibile». Si tratta di un'ambiguità provocatoria.

Il dizionario ci informa che «*Laie*» vuol dire: profano, incompetente, ingenuo, mancante di certi requisiti, inabile, incapace, e anche laico. (Ma allora, perché non anche: *amatore*, senza competenza specifica)[3]. L'accento non è su quei requisiti che costituiscono il corredo delle doti, capacità o facoltà individuali, quali una psicologia ha cercato di catalogare e misurare; né su quelli che una formazione o un insegnamento ha cercato di generare o sviluppare; ma su quelli esigiti da un'istanza non individuale, e precisamente istituzionale: all'origine della parola «profano» un'istanza ecclesiastica, successivamente civile.

Si tratta dunque di capacità nei termini di una norma: non capacità appartenente al soggetto, ma assegnata in qualche modo dal sistema entro cui si situa e da cui è definito il comportamento riconosciuto-autorizzato come portatore della capacità. Si tratta dunque di *autorizzazione*, termine che ha anche un rilievo particolare nella teoria e nelle preoccupazioni kelseniane (cfr. i diversi termini: *Ermächtigung*, autorizzazione; *Berechtigung*, attribuzione di un diritto; *Erlaubnis*, permesso; *Kompetenz* e *Zuständigkeit*, competenza; *Zurechnung*, imputazione; *Zuschreibung*, ascrizione).

Ambiguità del termine prescelto da Freud: il *Laie*, non autorizzato in quanto non-medico, è sostenuto da Freud come colui che può essere autorizzato, cioè non-*Laie*, in quanto psicoanalista.

Del resto non c'è dubbio che per Freud lo psicoanalista non può essere *Laie*: né ingenuo, né profano, né incompetente, né non iniziato. Lo psicoanalista *deve* essere autorizzato, perché psicoanalista. Psicoanalista = autorizzato. Dunque il problema della fonte dell'autorizzazione, ma non – ed è qui che Freud si fa cocciuto – dell'autorizzazione in generale, e di quella dello psicoanalista come caso particolare, ma già in partenza di quella dello psicanalista. Donde i dubbi, e le aporie, dei ... non psicoanalisti, e dell'interlocutore imparziale che li rappresenta. Con cui, è essenziale notarlo, Freud *non chiude* il dibattito.

Possiamo a questo punto operare una traduzione.

– del titolo, che ha sempre fatto problema ai traduttori, di questa opera freudiana, riproponendolo come: *La questione dell'autorizzazione in psicoanalisi*,
– assegnandogli il sottotitolo: *Il caso particolare dei non medici.*

In questa operazione – non puramente traduttiva – chiediamoci se dobbiamo fare un altro passo consistente in una seconda iscrizione, quella della questione ora detta in una questione più generale ancora

– dal titolo: *La questione dell'autorizzazione* (o: Teoria generale dell'autorizzazione, Dottrina pura dell' autorizzazione, Trattato dell'autorizzazione),
– avente per sottotitolo: *La questione dell'autorizzazione in psicoanalisi.*
– concludentesi nell'esame del: *Caso particolare dei non medici*, come ultimo termine della deduzione, o meglio come esercizio applicativo.

Non è così: nella «*Frage*» il corso dell'argomentazione freudiana, ad ogni battuta del «dialogo» – in cui le battute dell'Interlocutore sono di regola riconducibili alla suddetta problematica – si impenna, fa una svolta, prende un'altra direzione.

So di essere reso sensibile a questo dibattito, in particolare grazie a una pratica psicoanalitica legata alla problematica lacaniana dell'autorizzazione dell'analista, con i suoi enunciati: «Lo psicoanalista non si autorizza che da sé», potendo però capitare che «si autorizzi a torto», cui aggiungere un terzo caso: che si proibisca di autorizzarsi, o che resti fissato alla domanda di essere riconosciuto.

III. Raddoppierò gli accenni che precedono sul terreno terminologico, con altri sul terreno documentario.

Nel suo «*Poscritto alla 'Questione della LaienanalysÉ*», Freud fornisce, nelle prime righe, queste informazioni:

«Il non luogo a procedere contro il dottor Reik [il processo non fu celebrato per ragioni di cui qui non mi occuperò – nota mia] non ha verosimilmente il significato di una sentenza avente valore di principio da parte del Tribunale di Vienna nei confronti dell'analisi dei non medici. Allorché ho costruito la figura dell'interlocutore imparziale [*Unparteiische Partner*, in dialogo con il quale l'operetta di Freud è costruita – nota mia] avevo ;n mente la persona di un nostro alto funzionario, un uomo benevolmente disposto e di non comune integrità, con cui ho avuto un colloquio a proposito della causa Reik, e al quale ho poi rimesso, come da suo desiderio, una perizia privata al riguardo. *Sapevo che non mi era riuscito di convertirlo al mio punto di vista, ed è per questo che non ho fatto in modo che il mio dialogo con l'imparziale si concludesse con un accordo*» [sottolineatura mia].

Apprendiamo così anche per esplicita dichiarazione di Freud cio che apprendiamo dalla lettura: che, oltre che di un'opera di autentica teoria psicoanalitica, si tratta di un dibattito effettivo, non solo in senso cronachistico, e non di un'operetta didattico-apologetica di circostanza, valentesi di una finzione come quella dell'interlocutore. L'effettività del dibattito consiste non nel fatto che l'interlocutore adombra un personaggio reale, né che il personaggio reale rappresenta, nuovo Simplicio, il bersaglio polemico, ma nel fatto che Freud ne assume le questioni, benché, come già abbiamo detto e ridiremo, a metà. Il paragone che è venuto a insinuarsi con un altro dialogo sopra massimi sistemi, valga solo a dar rilievo alla «Questione», almeno col mostrarne le differenze, nell'assenza di un Simplicio per esempio. Forse Freud ci pensava, allorché nel «Poscritto» ora citato si serve del riferimento a un altro *Simplicio*, ma superlativo, *Simplicissimus*, *abenteuerlich*, strano, bizzarro, avventuroso, buffone, soldato, brigante, ciarlatano, errante, del romanzo barocco di Grimmelshausen. Il dialogo della «Questione» avviene dunque fra un non-Simplicio – del programma kelseniano, ricorderò qui il momento antimetafisico, proprio del positivismo giuridico come del positivismo logico – e un Simplicissimus. Non sarebbe del resto la prima delle opere di Freud costruite secondo un calcolo non dichiarato di una non semplice messa in scena.

Non possiamo non chiederci chi sia l'Alto funzionario [*hohe Funktionäre*] in questione. Interrogativo da raddoppiare: chi è il soggetto reale giudicato da Freud degno interlocutore della sua Questione sul diritto e l'autorizzazione?

Mi arrischierò – in mancanza de «La» prova, ma solo di indizi convergenti – ad assumere che si tratti dello stesso Kelsen.

Kelsen ha insegnato diritto pubblico e filosofia del diritto all'Università di Vienna dal 1911 al 1930. Dal 1920 al 1929 è stato membro e consigliere permanente della Suprema Corte Costituzionale Austriaca. Non gli mancano dunque i titoli dell'Alto funzionario di cui Freud ci dà notizia.

Ancora, in *Vita e opere di Freud*, Jones riferisce – notizia di non speciale interesse d'altronde – di rapporti diretti Freud-Kelsen, raccontando di una di quelle passeggiate-chiacchierata in cui Freud incontra i visitatori possibilmente illustri. In una nota Jones non dà altro documento che un'asserita «Comunicazione del Prof. Hans Kelsen» non meglio definita. Lo stesso Jones non ha l'aria di saperla molto lunga se, oltre a questa vaghezza, arriva a definire Kelsen «il celebre economista di Vienna» [*sic!*].

Non abbiamo precise notizie su che cosa abbia portato a quello che costituisce in se stesso un documento importante, cioè il fatto della pubblicazione in Imago, la rivista di Freud per l'«applicazione» della psicoanalisi, dello scritto di Kelsen. Mi sembra verosimile che vi si sia arrivati attraverso una domanda rivolta a Kelsen e da lui accolta. É lui a far ritenere che di domanda si è trattato, laddove nella nota 55 del suo saggio scrive: «... approfitto dell'occasione offertami dalla rivista *Imago* ... ecc.».

IV. Il dibattito si svolge, e complesso. Il Kelsen che discute Freud ha già elaborato le linee fondamentali del suo progetto. Così Freud, che però non discute Kelsen.

Già ho riportato la non appariscente replica freudiana in nota al 3° capitolo di *Psicologia delle masse.*

Nella continuità dello *stesso* dibattito si inseriscono bene i due elementi della traccia costituita da un passo già citato: uno è l'ammissione, con una punta melanconica, che Freud fa del proprio fallimento nei confronti dello stimato, valido, forse amato interlocutore: «... non mi era riuscito di convertirlo ...». C'è qualcosa del tono evangelico nei confronti del giovane ricco, che non si converte perché «possiede molti beni». Il secondo elemento costituisce forse la chiave dell'intelligenza della *Frage*: la frase che precede prosegue: «per questo non ho fatto in modo che il mio dialogo con l'imparziale si concludesse con un accordo».

Non più documenti, ma prove di altro tipo e piano sono le considerazioni che aggiungerò per sostenere la validità dell'accostamento Freud-Kelsen.

Anzitutto: Kelsen è il più valido se non l'unico interlocutore di Freud – il saggio qui pubblicato lo manifesta – sul terreno su cui Freud si impegna in particolare con *Imago*, quello dell' «applicazione» [*Einwendung*] della psicoanalisi alle «scienze dello spirito [*Geisteswissenschaften*] sottotitolo della stessa *Imago*, che diventerà (1927): Rivista per l'applicazione della psicoanalisi alle scienze dello spirito e della natura

[*Naturwissenschaften*][4] , cioè in qualche modo il problema dello statuto scientifico della psicoanalisi e della posizione della psicoanalisi nelle scienze. Ora, fra le voci del dibattito soprattutto di lingua tedesca d'inizio secolo, Kelsen è una stella di prima grandezza e, a partire da questo terreno, l'autore di un progetto scientifico perseguito con la più grande coerenza per più di sessant'anni. Terreno che Freud non ha mai trascurato, e che in particolare non trascura in questo dibattito sulla *Laienanalyse*, come vediamo nel *Poscritto* qui pubblicato, da cui cito: «... non possiamo dispensarci dalla collaborazione di persone preparate nelle *Geisteswissenschaften*. Per ragioni pratiche abbiamo preso l'abitudine, anche per le nostre pubblicazioni, di distinguere una psicoanalisi medica [si riferisce alla rivista *Internationale Zeitschrift für Artzliche Psychoanalyse*] dalle applicazioni della psicoanalisi [alle *Geistes* e *Naturwissenschaften*, cioè *Imago*]. *Ciò non è corretto. Di fatto il limite distintivo passa tra psicoanalisi scientifica e le sue applicazioni in campo medico e non medico*» [corsivi miei].

É da questo terreno che muovono i rilievi di Kelsen e Freud, e di questo dibattito troviamo tracce del tutto sensibili nella «*Frage der Laienanalyse*» .

L'elenco dei riferimenti contenuti nella «*Frage*» alla suddetta problematica, alla formulazione che questa riceve nell'opera di Kelsen in generale e nel suo saggio su *Imago* in particolare, potrebbe essere lungo. Al lettore il compito di raccoglierli e di vederne la concatenazione. Fra gli altri: la forma verbale stessa usata da Freud a proposito della pretesa [cfr. *Introduzione*, cit.] «che solo i medici debbano [*sollen*] *esercitarla* [la psicoanalisi]». *Sollen* è anche il verbo di una delle principali preoccupazioni teoriche, giuridico-linguistiche, del Kelsen anche in riferimento alla logica modale e alla cosiddetta «logica deontica», verbo che nell'uso tecnico kelseniano vuol dire insieme avere il permesso [*dürfen*] e il potere [*können*]. É dunque il verbo dell'autorizzazione in quanto condizionata dalla norma nel sistema delle norme;

la risposta freudiana alla teoria delle finzioni di Waihinger, menzionata anche nel saggio di Kelsen;

la risposta freudiana sul problema dei rapporti tra teoria e lingua, problema anche kelseniano;

l'atteggiamento di Freud nei confronti della domanda dell'interlocutore che dalla teoria generale della psicoanalisi gli venga *dedotto* il caso particolare: «Mi attendo che lei voglia dedurmi dalle teorie della psicoanalisi in che modo si può rappresentare il sorgere dell'affezione nervosa»; e più oltre: «Provo la tentazione di osare costruire sulla base del suo corso di pensiero [*Gedankengänge*] una teoria»);

l'atteggiamento freudiano nei confronti dell'istanza metodologica pura insistentemente riproposta dall'Interlocutore – ritroviamo qui il Kelsen metodologo.

D'altro canto, è fin dall'Introduzione che Freud asserisce che il terreno della Questione è quello del diritto positivo, ma preso non tanto nei momenti di singole sue norme, quanto nel loro stesso sistema: «Peccato – ironizza – che ci siano alcune complicazioni, di cui la legge non si occupa, ma che esigono di essere considerate ... Se ciò [che diciamo] sarà verificato, sarà autorizzata [*berechtigt*] la pretesa che la legge si applichi al nostro caso non senza modificazioni».

Degno di nota è il fatto che queste righe, le ultime dell'*Introduzione*, sono seguite da queste altre, che esordiscono il 1° capitolo: «Che ciò si verifichi, dipenderà da persone che non sono obbligate a conoscere le particolarità del trattamento analitico», rappresentate dall'Interlocutore imparziale, uomo retto e di diritto.

Questa tesi freudiana («... saremo autorizzati a pretendere ...») – tesi ricattatoria direi, o minacciosa, ma con che potere? – sarà ripresa da Freud più avanti: «So che è una questione di principio [quella dell'analisi dei non medici]: alla cui soluzione avranno più peso le disposizioni soggettive delle persone aventi l'autorità legale per farlo, che non gli argomenti. Ho già posto ciò che mi sembra parlare in favore di una politica del *laissez-faire*. Ma se ci si dovesse decidere per una politica di intervento attivo, allora ... la proibizione dell'analisi dei non medici mi sembra un'operazione del tutto insufficiente. In questo caso si deve fare ben di più: accertare le condizioni alle quali l'esercizio della prassi analitica è consentito per tutti coloro che la vogliono esercitare, erigere una qualche autorità presso la quale si possano cercare precise nozioni su cio che l'analisi è e che cosa esiga per la preparazione ad essa, ed esigere da essa la possibilità di istruirsi nell'analisi. Dunque o lasciare le cose come stanno, o farvi ordine e chiarezza». (ibid., GW XIV, 272).

V. Una delle costanti del «dialogo» è il suo svolgersi all'intersezione di sociale e scientifico.

Un'altra costante è l'interruzione, la sospensione, metodicamente imposta da Freud alle esigenze dell'Interlocutore, cioè il «non accordo» sistematico dei due discorsi, che struttura l'intero scritto.

Come si vede anche nello stop che conclude la «*Frage*» nella sua ultima pagina: non luogo a procedere, ma decretato questa volta da Freud, raddoppiante l'irrilevante non luogo a procedere del Tribunale viennese nei confronti della causa Reik.

Qui Freud si fa provocatore – come sopra – ma una provocazione in cui egli si affida a quanto di peggio la sua fantasia sappia suggerirgli: cioè l'idea più volgare, ripulsiva, più contraria al suo spirito e alla sua condotta effettiva, e anche la più reazionaria, che la sua immaginazione gli consenta di confezionare:

– Senta un po' questa – scaglia all'interlocutore – e mi dica come potrebbe impedirla: mettiamo che un americano, un miliardario, un capitalista, usi una parte dei suoi quattrini per l'istruzione psicoanalitica dei *social workers* del suo paese, e ne faccia una truppa contro le nevrosi da cultura [*Kulturellen Neurosen*].

– Aha! – si sorprende l'interlocutore – una nuova specie di esercito della salvezza!

– E perché no? – conclude Freud – Ne avremmo una fiumana di cialtroni proseliti [«cialtroni»: interpolazione mia] che inonderebbero l'Europa, e nel peggiore dei casi eviterebbero Vienna... Badi, non lo dico per corrompere il suo giudizio ... (ibid., GW XIV, 285-6).

Un Freud corruttore, provocatore, minaccioso, all' occorrenza triviale: siamo ben lontani dell'amabilità del «dialogo», e dal pacifico «mi deduca ...»: ma è veramente pacifico?

VI. Si sa che dal dialogo della psicoanalisi con la società e la scienza è risultato per la psicoanalisi uno statuto – autorizzato-riconosciuto – sociale e scientifico fondato sul malinteso, che nessuno ha avuto interesse a chiarire col raccogliere la sfida freudiana: «farvi ordine e chiarezza».

Un contributo in tutto questo dibattito – contributo riguardante la polemologia di questa polemica a metà – dovrebbe cominciare a questo punto, su cui invece mi arresterò, il fine di questa introduzione essendo di tratteggiare certi elementi di contorno affinché intorno a questi materiali un dibattito di contributi possa organizzarsi.

Aggiungerò solo, ancora in forma di semiappunti come quelli che precedono, che uno sviluppo ritengo vada trovato là dove Lacan – cui già ho fatto riferimento, brevemente ma non casualmente – dichiara «la *questione* che fa il nostro progetto radicale: quella che va da: la psicoanalisi è una scienza? , a: che cos'è una scienza che includa la psicoanalisi? »[5] .

Una questione di cui sarebbe un errore riprodurre lo schema nella fittizia variazione di un termine: che cos'è una politica, una società, un diritto, che includa la psicoanalisi?

Il non agire di Freud – come autore di un progetto che si qualifica per il fatto di privilegiare (il suo rapporto con) la scienza –, è nella scienza che si situa: sospendendo certe domande del pensiero a partire dalla scienza, mantenendo la psicoanalisi estranea a qualsiasi programma di fondazione della scienza.

Qui veniamo a contatto con quello che chiamerei il *compromesso storico di Freud*: non in relazione con la religione; né con la metafisica; quanto alla società civile, vi è compromesso, certo, ma bisogna cogliere quale e fra quali contraenti; ma piuttosto in relazione con la scienza, stipulato anche a proposito di un'altra *Frage*, quella della *Weltanschauung* – si veda la 35ª delle *Neue Vorlesungen*, 1932 (data che ricordo perché la si metta in contatto con la *Wissenschaftliche Weltauffassung*, concezione scientifica del mondo, 1929, del neocostituito programma del Circolo di Vienna):

– la psicoanalisi non ha una *Weltanschauung*,
– la psicoanalisi ha una *Weltanschauung*, quella della scienza.

Lo stesso compromesso in cui egli trova una soluzione fra le esigenze del proprio pensiero (i *Gedankengänge* che l'interlocutore gli riconosce) e l'offensiva della pura metodologia, allorché procede a un rimaneggiamento della prima sistematica della psicoanalisi (Psicoanalisi medica – Psicoanalisi applicata), proponendone una nuova: Psicoanalisi scientifica – Psicoanalisi applicata, quest'ultima distinta in medica e non medica (cfr. *Poscritto*), ma lasciando in sospeso se Kelsen abbia o no ragione – nel suo saggio riguardante la psicologia delle masse di Freud – allorché postula una «Psicoanalisi generale» (*Allgemeine Psychoanalyse*) come luogo della deducibilità (qui: di una teoria psicoanalitica dello Stato), e se essa debba o no coincidere con la «Psicoanalisi scientifica».

Ci si guardi tuttavia dalla pseudosottigliezza: ci sono aspetti delle sue questioni in cui Freud fa il Pilato, e, in difficoltà di sintesi, preferisce all'antitesi la tesi, persuaso che si tratti di una tesi *nuova*: punto in cui non ha incertezze, né impennate né svolte né non-agire.

Specialmente nel dibattito di cui mi sono qui occupato, e che ho ricostruito come in dialogo con l'autore dell'analisi logica del discorso giuridico – un viennese coetaneo e solidale nell'ambito del diritto di quel *Wienerkreis* di cui la scuola freudiana è stata solo un vicino, un-heimlich nella casa viennese – Freud preserva la psicoanalisi dall'analisi logica e dalla *reine Lehre*, a costo di conservarvi certi aspetti che in una certa terminologia si definirebbero: scientificamente indesiderabili.

Una volta di più, per Freud la psicoanalisi è anche la strategia della sua azione. Ed è veramente il Freud fondatore della psicoanalisi – qui sì c'è fondazione, al quale proposito si pone un'altra questione: se il «ritorno» a Freud esiga che la psicoanalisi sia (ri)fondata: cui mi sembra dover rispondere che non è in

questo che consiste il ritorno a Freud –, è veramente il Freud fondatore quello che risponde all'interlocutore:

«... la mia teoria è sì *open to revision* ... ma che vuole! Noi psicoanalisti amiamo restare in contatto col modo di pensare popolare ... renderne scientificamente utilizzabili i concetti, piuttosto che rigettarli ... [Per esempio] l'impersonale es si ricollega in modo immediato a certi modi espressivi degli uomini normali. Si dice: «*Es war*, era, più forte di me», «*C'était plus fort que moi*» [in francese nel testo];

ed anche:

«Ho detto la verità, non tutta naturalmente ...».

Nel «*Poscritto alla 'Questione della LaienanalysÉ*» è leggibile il bilancio fatto da Freud del corrispondente dibattito nel Movimento: un certo tono da *gentlemen's agreement* vela la constatazione di uno scacco – non solo né anzitutto a causa di quei dannati Americani –: in rapporto con la posta del dibattito, il Movimento era rimasto in margine.

Non si può escludere che, a conti fatti, Freud ne abbia concluso: Ebbene, tanto peggio[6].

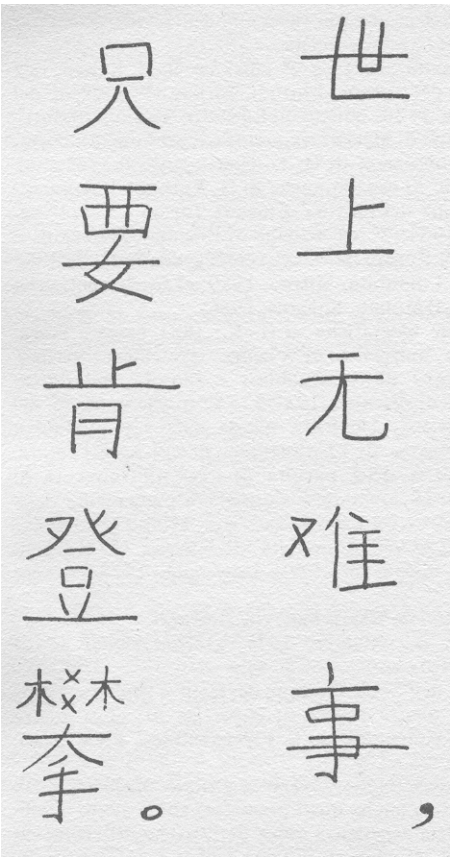
Nelle pagine che precedono non ho «parlato di politica», né fatto della c.d. teoria sociale, né fatto cenno alcuno al campo marxista dello Stato e della rivoluzione, e nemmeno a quel dibattito «postrivoluzionario» sui diritto i cui primi posti antagonistici sono occupati da un Pašukanis e un Visinskij. Si è quindi omessa anche ogni considerazione della reciproca critica fra Kelsen e autori marxisti, meno ancora di che cosa abbia a che fare la psicoanalisi con tutto questo. Ricorderò soltanto che l'omissione e più ancora la mancanza non è disattenzione e tanto meno censura: che la mancanza serva almeno alla decenza, contro la censura, imposta a quanto è venuto da Marx, da certi parlarne supposti partire dalla psicoanalisi.

Non si è neppure parlato dell'ideologia: si è però detto abbastanza per poter richiamare l'attenzione su una definizione come quella che Kelsen dà della sua dottrina: come «la dottrina che ha per oggetto l'autonomia di un'ideologia»[7].

E sul fatto che la teoria psicoanalitica elabora un concetto di inconscio in quanto condizionato da un ordine – che sarebbe più che improprio definire ideo-logico – la cui «autonomia» interessa fin dal principio la nostra «questione», e la questione di potere che ne è il correlato.

Note

1. L'espressione «società civile» è usata ambiguamente, fra la pòlis» e la «bürgerliche Gesellschaft» hegeliana e/o marxiana, ed è inclusa in una più vasta ambiguità, quella dell'uso «comune» dei termini «società» e «Stato».
2. Cfr. le Prefazioni alla I^a^ e 2ª edizione di: H. Kelsen, «La dottrina pura del diritto», Einaudi, Torino, 1975 (2a ed. del Kelsen, 1960; 3^a^ ed. italiana di Einaudi), Saggio introduttivo e traduzione di Mario Losano, 1965, con una Bibliografia delle pubblicazioni di H. K. fino a tutto il 1965 (365 pubblicazioni). Si vedano anche di H. Kelsen: «Lineamenti di dottrina pura del diritto», Einaudi, Torino, 1967 (la ed. del Kelsen, 1934; 3a ed. italiana di Einaudi), Prefazione e Traduzione di Renato Treves; «Teoria generale del diritto e dello Stato», Comunità, Milano, 1959; «I fondamenti della democrazia», Il Mulino, Bologna, 1966.
   Alcune notizie biografiche su H. K.: 1881 nasce a Praga. Frequenta le università di Vienna, Heidelberg, Berlino. 1911-30 insegna diritto pubblico e filosofia del diritto all'università di Vienna. 1919-22. Consigliere legale del governo austriaco. 1920. In questa data è presentato a Vienna il progetto di Costituzione, di cui K. è l'autore. 1922-23 Decano della Facoltà di legge all'Università di Vienna. 1920-29 Membro e Consigliere permanente della Suprema Corte Costituzionale austriaca. 1930-33 Università di Colonia. 1933-40 Università di Ginevra. 1941 Negli U.S.A., dove insegna in diverse Università. 1973 Muore a BerKeley.
3. Idea suggeritami da Nicole Sels, che ringrazio.
4. Cfr. «Sic» n. 3, settembre 1975, «Introduzione» a: Gli Indici di «Imago».
5. In «Annuaire dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes», 1965. Stralciato in quarta pagina di copertina di: «Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse», Paris, Seuil, 1973.
6. [Nota successiva, luglio '77] É legittimo chiedersi quali conseguenze (ma anche quali premesse) abbia avuto il fallimento di questa esperienza *unica* di dibattito ufficialmente promosso nel «Movimento» come tale su un tema fondamentale Fallimento il cui *Kern*, il nocciolo della Questione – nella sua articolazione se non nella sua coincidenza col *Kern unseres Wesens*, il nocciolo del nostro essere, di analisti – è oscurato da principio. Altri dibattiti, non ufficiali ma effettivi, come quello sul simbolismo, sulla sessualità femminile, ecc., hanno trovato destini non dissimili. Ne e risultato quello che chiamerei il quadro di una marginalità del Movimento psicoanalitico all'interno del movimento della Psicoanalisi. Non è difficile reperire una serie di dibattiti sostitutivi, oppure trattati *come* sostitutivi (situerei qui la *querelle* kleiniana, e già ha cominciato a essere così trattata la *quaestio* lacaniana)
7. In: «La dottrina pura del diritto», cit., p. 127.



Shi shang wu nan shi,
zhi yao ken deng pan.

Niente è difficile al mondo,
se si è decisi a scalare la vetta.

Rien [n’] est difficile au monde,
si l’on est décidé à mener l’escalade jusqu’au sommet.

Ritorno ai monti Jinggangshan/Retour aux monts Jinggangshan

Mao Tse Tung / Mao Tse Toung

maggio/mai 1965

Seconda Inchiesta
APPUNTI PER UN CONVEGNO
SU «STATO DIRITTO PSICOANALISI»*

> «La diffusione della psicologia freudiana pare che dia come risultato la nascita di una letteratura tipo 700; al «selvaggio», in una forma moderna, si sostituisce il tipo freudiano. *La lotta contro l'ordine giuridico viene fatta attraverso l'analisi psicologica freudiana*. Questo é un aspetto della questione, a quanto pare. Non ho potuto studiare le teorie di Freud e non conosco l'altro tipo di letteratura così detta «freudiana» Proust-Svevo-Joyce» *A. GRAMSCI*, I quaderni, 1929, § 33, Freud[1]

Mi chiedo se considerare queste pagine come uno scritto di psicoanalisi. In esse non faccio che compilare motivi, materiali, annotazioni, intorno a una materia particolarmente divisa: c'è dell'incandescente e c'è del glaciale, duplicità di temperatura che ritrovo sia nella frigidità o rigidezza del materiale stesso, sia nel sentimento con cui mi misuro con esso e con il quale si sono misurati altri in modo meno esplicito e forse affetto da qualche rimozione.

Inversamente, questo riferimento a una rimozione operante da qualche parte in questo ordine di questioni, mi pare stimolante e verosimilmente esplicativo: il soggetto, nella rimozione, è infatti diviso anche fra il calore di un perielio e il gelo del più lontano afelio.

0. Un punto di partenza, non privilegiato, della mia ricerca sull'interesse della psicoanalisi per Diritto-Stato[2] , è la constatazione che la critica e/o l'analisi delle «istituzioni» nella forma datasi e diffusasi specialmente nell'ultima decina d'anni, quali che siano stati i suoi meriti effettivi sul terreno e nella prassi, si è mossa oscurando una questione e una distinzione fondamentale, il cui mancato chiarimento mi sembra complice di un conservatorismo di ritorno al *quo ante*: mi riferisco al fatto che il termine di «istituzione» è stato sempre più riservato a certe realtà sociali, come quella psichiatrica e scolastica, con estensioni, d'un lato, a quella penale e più vastamente a quella della concreta amministrazione della giustizia, e dall'altro, ancora più raramente, a quella della fabbrica o più in generale della concentrazione di massa nel luogo di lavoro.

(In questa serie, è anche da notare che l'istituzione «famiglia», in altri tempi nel primo piano della critica, come nella nota triade engelsiana, ne è oggi un po' declassata).

Ma con questo è rigettato dalla porta ciò che poi ci si prova a far rientrare dalla finestra per mezzo dell'aggiunta verbale, al termine di «istituzioni» nel senso suddetto, del termine di «*totali*». Ciò non basta o peggio: poiché così è oscurato il fatto che «istituzione totale» non è anzitutto la serie reale di queste cosiddette istituzioni, neppure se complementata dalla serie più o meno coerente delle rispettive ideologie, ma è l'*istituzione giuridico-statale* come tale. [Aggiunta successiva: nei suoi rapporti – i più ambigui, e privilegiati su ogni altro – con l'istituzione Lingua].

Persuaso come sono da tempo – con quell'eccesso di persuasione che la ricerca non solo relativizza, ma utilizza ai fini di uno sviluppo non necessariamente previsto – che Freud abbia forgiato una via d'accesso all'analisi delle istituzioni attraverso la sua nozione di *Kultur*[3] unita a quella della necessaria presenza di essa del suo *disagio*, cercherò in tale senso di delineare in una sequenza di punti una linea di approccio, una delle più d'una su cui lavoro e su cui ritengo doversi lavorare.

1. Dopo una prima messa in forma in campo universitario[4] delle mie ricerche sul discorso giuridico a partire dal campo freudiano, ho ritenuto che la questione della relazione della psicoanalisi con la forma giuridica non possa concludersi nel primo di questi campi, ma interessi la psicoanalisi come tale e la comunità stessa dei suoi operatori. Per questo ho portato il mio lavoro anche fuori dai limiti di quella ricerca, per proporre che questo ordine di questioni fosse condiviso da e con altri. In altri termini, ho cercato di mettere in pratica il principio che ricavo quasi letteralmente da Lacan: che l'etica della *psicoanalisi non è individualistica*[5] , principio che, se preso rigorosamente, può costituire una se non la nostra via di ingresso al

* Sullo Stato, lo Stato e il diritto, lo Stato e il marxismo, nel 1976 sono comparse in Italia diverse pubblicazioni; si sa di altre in preparazione. Proponendo, già all'inizio del 1976, il tema «*Stato Diritto Psicoanalisi*» si è data una risposta pratica al quesito dei rapporti della psicoanalisi con l'attualità. Una mia risposta teorica è: che *la anticipa*. [P.S. In Francia è appena apparso: AA.VV., sotto la direzione di N. Poulantzas, *La crise de l'Etat*, P.U.F.].

nostro tema di Stato-diritto: via di antitesi, se si pensa che individualistica è l'etica dell'essere umano in quanto soggetto all'essere-di-diritto nella e della «società civile».

L'ho dunque proposto anzitutto ai compagni e colleghi di lingua italiana e francese di «SIC», a quelli della «Scuola Freudiana», e, insieme, a coloro cui si lega la mia prima appartenenza alla psicoanalisi, «*l'Ecole Freudienne de Paris*»[6] , nonché a quegli interlocutori – non solo «tecnici» del diritto, ma anche «teorici» del sociale, in particolare di preoccupazione marxiana – che a tali questioni volessero o potessero essere interessati.

2. Fin da principio, ho proposto che i termini della questione fossero *determinati*: non si trattava infatti di contribuire a sviluppare quell'aspetto prepondernate dell'ampia letteratura psicoanalitica, sulla «legge» e la psicoanalisi, che è soprattutto di tipo «applicativo» e settoriale[7] , ma di far risaltare la presenza essenziale fra tali termini di quello di: *Stato*, o meglio: della *coppia* di termini: *Stato-Diritto*, tale da obbligare l'elaborazione e la discussione a tener conto della sua datazione all'epoca moderna, cioè allo Stato-Diritto moderno, e non allo Stato «di sempre» e al diritto «di sempre».

C'è qui una specifica critica di ogni approccio del tipo: Psicoanalisi e – , seguito da termini generici e «di sempre». Certo, nell'*inconscio non c'è la misura del tempo, ma nella psicoanalisi sì*. Approcci come quelli – psicoanalisi e politica, e società, e ..., e ..., – è ormai dir poco chiamarli mistificanti: essi sono il luogo stesso dell'oscurantismo non solo intellettuale ma politico. É il luogo dove si tende a riunire tutto e tutti, la condizione della riunione essendo data esclusivamente da alcune *censure accumunanti*, o, se vogliamo, da psicologia di massa.

3. Il Segretariato italo-francese di SIC ha ritenuto di fare, del terreno schizzato come «Stato-Diritto Psicoanalisi», il tema di un *Seminario* internazionale a Milano (2-3 ottobre 1976), la partecipazione al quale non era condizionata selettivamente ad alcuna obbedienza dottrinale.

Il Seminario è stato rinviato al mese di febbraio 1977, a Milano.

Circa le ragioni e le circostanze di questo rinvio, si legga il POSCRITTO che fa seguito a questi punti.

4. Il foglio di invito al suddetto *Seminario* segnalava la psicoanalisi, nel suo «statuto giuridico indissociabile da quello scientifico», come «già da sempre impegnata come tale, non solo nell'ordinamento giuridico, ma nel problema e nel dibattito stesso del diritto e dello Stato» .

In altri termini: che è la *psicoanalisi come tale*, per esprimermi come Freud, il *discorso psicoanalitico*, per esprimermi con Lacan – lascio in sospeso la novità, che ritengo effettiva, della seconda espressione rispetto alla prima – a misurarsi con Diritto-Stato.

5. Introdurrò ora, privilegiandolo, il passo di Freud che tradurrò qui di seguito. Non si tratta solo di quello che potrebbe essere un buon esergo, né di un fiore all'occhiello.

Lo propongo come il passo da assumere come la premessa freudiana a «Stato Diritto Psicoanalisi».

Ecco anzitutto il passo, estratto da «L'Avvenire di un'illusione», C. 7, 1° paragrafo:

«Riconosciute come illusioni le dottrine religiose, subito si leva la questione ulteriore, se anche altro Bene Culturale da noi altamente apprezzato e da cui facciamo dominare la nostra vita, non sia di natura simile. Cioè se i presupposti che regolano le nostre Istituzioni Statali non debbano essere parimenti chiamati illusioni, se i rapporti tra i sessi nella nostra Cultura non siano turbati da una o da una serie di illusioni erotiche.

Il sospetto una volta destatosi, non ci ritireremo spaventati di fronte alla questione se miglior fondamento abbia la nostra convinzione di poter venire a sapere qualcosa della realtà esterna con l'impiego dell'osservazione e del pensiero nel lavoro scientifico»[8].

6. Insieme al consiglio di leggere questo passo quattro o cinque volte, farò le seguenti annotazioni:

– la prima è un quesito: se, cercando di contare il numero delle «illusioni» ivi elencate da Freud, si debba concludere che esse sono in numero di tre oppure di quattro. La stessa forma espositiva nel testo ammette l'interrogativo, che non mi pare irrilevante;

– la *Standard Edition* (XXI, 34) traduce «*staatlichen Einrichtungen*» (cioè: Istituzioni statali, Ordinamenti statali) con: *political regulations*.

Lascio a ciascuno di commentare il senso di questo evitamento, per affermare piuttosto che nella nostra questione Freud sa e pensa più di quanto non scriva, e scrive più di quel che i suoi studiosi, adepti, traduttori, sappiano o vogliano leggere. Intendo: ciò che Freud scrive *nelle* righe, e non solo ciò che dice *fra* le righe. E non mi pare impensabile che la teoria delle tre o quattro illusioni raggruppate da Freud possa costituire l'introduzione a un'esposizione della teoria psicoanalitica. Con l'aggiunta:

– che queste tre o quattro illusioni non possono che essere trattate come essenzialmente solidali: la «critica» dell'una è già, ed esige di provocare, la critica dell'altra.

7. La prima volta che ho affrontato in forma scritta «Stato Diritto Psicoanalisi», l'ho fatto segnalando l'interesse per la psicoanalisi della kelseniana *Teoria pura del diritto*, e attraversando il dibattito – documentabile ma ignorato – *Kelsen-Freud*, e connettendolo con il dibattito – documentato ma misconosciuto – della *Laienanalyse*[9] , e individuando *già* in tale dibattito, e in un solo *nucleo*, i temi: di Stato Diritto Psicoanalisi, dello Statuto scientifico della Psicoanalisi, del suo Statuto giuridico, dell'autorità, dell'autorizzazione, dello sviluppo della psicoanalisi in rapporto a tali questioni, *e anche* quello del *modo* con cui Freud agisce in tutto questo, cioè la sua *politica della psicoanalisi*, poiché se una cosa è evidente è che Freud ne fa una. E che, lo aggiungo a costo di un pleonasmo espositivo, il terreno su cui opera Freud è anche quello dell'ordinamento giuridico e della scienza di esso e in esso.

8. Se una fra le cose più misconosciute della psicoanalisi è la sua politica, un'altra è la sua *storia*. Il farne una storia, sia pure specifica, di idee, di litigi oppure conflitti, di sviluppi lineari teorici, tecnici, organizzativi, e di «osmosi» con l'«esterno», è spostato e talora risibile. Il caso della storia della *Laienanalyse* è esemplare: essa è solitamente ridotta a una faccenda di medici si o medici no, anziché – come è palese se solo si riconosce la portata teorica dell'opera omonima di Freud – trattata come una messa alla *prova* storica della psicoanalisi come tale.

Con la denominazione di «Movimento psicoanalitico» dovremmo intendere qualcosa di più e d'altro, che non il contenuto di un contenente organizzativo.

9. Non c'è «osmosi» fra psicoanalisi e «campi limitrofi». Circa l'origine delle «idee» della psicoanalisi di Freud, la discussione di sempre sulle loro «ascendenze» e «debiti teorici», mi sembrano talora spostate e sostituenti: più pertinente mi pare l'interrogarsi sulle questioni che Freud *condivide*, nel tempo in cui esse si elaborano, *nel momento di tale tempo in cui* egli elabora la sua opera, cioè la psicoanalisi, e sugli effetti che la sua opera produce o le risposte che ne riceve.

In quell'imbuto intellettuale che è Vienna a partire dagli anni '10, nessuna questione poteva interessare Freud *in quanto* fondatore di un discorso – come si dice, in altro discorso, «fondatore» di una dinastia o di un impero, di una religione o di una scienza –, più di quella kelseniana circa la *validità* e l'*efficacia* di un *puro discorso*; tale è infatti la psicoanalisi stessa, nella sua costituzione, nei suoi mezzi esclusivi, nella sua critica e nelle sue armi: «Parole, parole e ancora parole, sono il fatto nostro», risponde Freud, per un aspetto, all'interlocutore imparziale della *Laienanalyse*, da me incarnato nello stesso Kelsen.

Validità ed *efficacia*, distinte e inseparabili, non ricoprono forse la distinzione su cui Freud torna più volte, e con cui nella psicoanalisi si continua ancor oggi a imbrogliarsi, fra psicoanalisi e pratica psicoanalitica? Distinzione che Lacan riformula come quella fra una «psicoanalisi *pura*» e una «psicoanalisi *applicata* solo nella cura».

Problema, negli sviluppi datigli da Freud, di scienza-etica-civiltà: termine, quest'ultimo, da scriversi anche *civil*-tà, per evidenziarne quella radice su cui si può veder convergere, nella lingua italiana, gli sforzi teorici diversi di Freud, di Kelsen, dei contemporanei interlocutori marxisti di quest'ultimo: si tratta di quel «civile» che compare nella traduzione italiana della hegelo-marxiana[10] «*bürgerliche Gesellschaft*», «società civile (o borghese)», e non di quel «civile» più asettico e rappacificato che sarebbe la forma aggettivale della forma sostantiva «Civiltà», termine cui è devoluta nell'ideologia più comune la funzione di affossamento di tutto ciò che di tagliente comportano i termini di «società civile» e, in Freud, di «Cultura» (*Kultur*)[11].

10. Non c'è che leggere Pasukasins[12], nel suo sforzo di criticare Kelsen nel momento stesso in cui lo segue a lungo passo-passo, e nel simultaneo sforzo di riservare nella teoria un posto basale alla forma giuridica che non la situi puramente e semplicemente nella «sovrastruttura», – per ritrovare aperta nello stesso dibattito marxista la questione kelseniana: che non è solo quella del primato e dell'autonomia della validità formale del diritto vigente rispetto all'efficacia reale del diritto, ma anche quella del mistero e del misticismo della conformità di fatto, reale, del *Sein* al *Sollen*, della *realtà* del comportamento umano all'ordinamento normativo, dell'essere al dover essere, in quanto non affatto ostacolata, ma anzi condizionata, dalla purezza stessa, dalla separazione, dall'autonomia del secondo dal primo.

Dalla constatazione del fatto di questa mistica conformità (conformità o anche obbedienza *generica*), mi sembra muoversi la ricerca kelseniana di una *causalità* giuridica, con la necessità che questa non solo si distingua radicalmente dalla causalità «naturale», ma anche e forse *soprattutto* di trovare come le si articola in qualche modo, luogo o livello.

11. Nella sua lotta che lo farà vittima delle grandi purghe, Pašukanis si batte su almeno due fronti: se uno è quello della staliniano *shunt* fra il *Sollen* e il *Sein*, *realizzantesi* – in un modo che è difficile considerare non necessitato, cioè non dover – essere – nei *processi* l'altro è quello di cui la storia lascia solo tracce di secondo piano, benché sensibili.

Mi riferisco a quello che dev'essere considerato uno fra i primi tentativi (1925) di teorizzare intorno a *Stato Diritto Psicoanalisi*, operato nella Russia sovietica da M A. Rejsner[13]: criticato da

Pašukanis[14], criticato da Vyšinskij[15], criticabile – in base a quanto ne sappiamo cioè per ora solo attraverso le citazioni dei primi due – anche da noi nella misura in cui in tali citazioni egli sembra commettere l'errore più comune: quello d concepire l'inconscio freudiano come una sorta di coscienza rappresentativa senza auto-coscienza, e anche di concepirlo come assolutamente incondizionato, come radicalmente interno, centrale, profondo, isolato, come realtà nella realtà, o, come suol dirsi, e nel nostro caso *ad hoc*, come uno stato nello Stato, fino a farlo concepire come stato fondante, nella sua proiezione su scala e schermo sociale, lo Stato stesso.

Insomma, ogni mediazione è assente.

A ragione, sembra, Pašukanis rinfaccia a Rejsner la non dialetticità, e anche l'illusorietà del suo credere di aver combinato il suo punto di vista con quello di Kelsen.

Aggiungerò che una tale concezione dell'inconscio mi pare informata al marchio isolazionista del pensiero dell'ossessivo.

Ma non è forse anche vero che l'idea di Rejsner, foss'anche nella sua erroneità quale risulta dalla citazione datane da Pašukanis per opportunamente criticarlo, ha perlomeno il vantaggio di *sospendere le certezze del soggetto* circa la realtà della realtà e circa la certezza dello Stato (e del diritto?), e insomma di colpire *in qualche modo* quel nucleo di certezze che mi sembrano strettamente legate alla «superstizione politica» denunciata da Marx[16]? Espressione, questa di Marx, che, si noti, gli avversari Pašukanis e Vysinskij citano ambedue, non casualmente, nella loro arringa giuridico-politica.

12. Nella sua polemica contro Rejsner, simultanea e simmetrica rispetto a quella di Pašukanis, Vysinskij scrive: «Procedendo da queste errate impostazioni teoriche che ricalcano le idealistiche e antiscientifiche «verità» di Mach, Avenarius, Bogdanov, Freud, il prof. Rejsner ha costruito il suo diritto ...»[17].

Ci siamo: rieccoci a Vienna, dall'empiriocriticismo all'austromarxismo, all'austro-freudo-marxismo, al freudo-marxismo ..., insomma ciò che chiamerei la palude delle mediazioni cogitative, campo in cui può non essere improprio vedere in gioco la funzione stessa dell'illusione, in questo caso quella che istituisce il «teorico» come area senza conflitti, o dai conflitti regolati, ovvero come il mondo «sano» della regolazione degli scambi intellettuali.

Senza attardarmi sull'evidente fretta di allineare Freud nella suddetta compagnia (il che ci stimola ad andare a quella che deve essere stata la vicenda della psicoanalisi russa post '17, capitolo censurato per e da tutti ma le cui tracce mi sembrano reperibili, e soprattutto altrove anche geograficamente); e senza misconoscere la complessità storica e teorica delle vicende *reali* dei «rapporti» fra il discorso facente capo a Marx e quello facente capo a Freud, vicende reali che si sono svolte e si, svolgono altrimenti e *su un'altra scena* che non su quella del c.d. freudo-marxismo (nelle sue quattro o cinque varianti passate e presenti) che non mi pare difficile vedere affetto dallo stesso *Geist* austro-marxista-, tengo piuttosto a notare l'atteggiamento metodico di Freud: quello di un suo sottrarsi che non sarebbe corretto attribuire più di tanto ai suoi limiti borghesi: poiché col buco scavato dal suo parziale silenzio, d'un lato lascia il loro tempo agli elaboratori del loro proprio «interesse per la psicoanalisi», e dall'altro non getta le perle dei suoi pensieri sulle istituzioni della Cultura ai porci dell'intrigo intellettuale o dell'imbroglio teorico: il cui momento più grave, proprio in quegli anni '20 europei, era costituito dal nascente *pastiche ideo-verbale* di massa, anticapitalistico, antiborghese, socialeggiante, che doveva trovare il suo posto e la sua forma organizzata nel fascismo. Osservazioni, queste, che non sono fuori tempo, dato che nel nostro già si vanno elaborando nuovi e simili *pastiches* fono-grafici in cui tutto e tutti sono fatti con-suonare tutti insieme, e con la novità, rispetto al passato, di certi complementi psicanaleggianti e antilogizzanti.

13. Questa tendenza freudiana a serbare un qualche silenzio nei confronti del dibattito sulle Massime Istituzioni, che è anche prudenza teorica circa la funzione della parola in psicoanalisi, da qualche autore è interpretata come necessità di imporre un freno allo sviluppo teorico della psicoanalisi nei confronti del diritto e della sua scienza.

Lo vediamo nelle pagine di uno fra i migliori intellettuali del gruppo di Freud, Robert Wälder, attento investigatore dei fenomeni collettivi, in uno scritto del '36 dal titolo stimolante e ponderato: «Che cosa significa l'opera [cioè: come tale – nota mia] di S. Freud per le scienze sociali e giuridiche» [distinzione, questa, in cui si cristallizza un'epoca; cristallizzazione che è non solo

assunta ma incrementata dal Wälder – nota mia][18].

Cito dal III capitolo, «Che cosa significa la psicoanalisi per le scienze giuridiche» (preceduto dal capitolo: «che cosa significa la psicoanalisi per le scienze sociali»):

«Dalla circostanza che la psicoanalisi è una scienza di fatti [Tatsachenwissenschaft], *risulta che nel campo delle scienze giuridiche essa può contribuire solo a una parte della problematica. Palesemente i risultati della psicoanalisi non hanno alcuna applicazione circa la questione della validità* [Geltung] *o della desiderabilità di una norma o per l'attribuzione di un caso singolo all'ambito di validità di una norma. La psicoanalisi può fare affermazioni per tutti i problemi di fratto delle scienze giuridiche, i suoi contributi sono dunque tali per la sociologia del diritto»*[18].

Le righe e le pagine di Wälder che seguono illustrano il campo delle «applicazioni» ivi possibili della psicoanalisi, e specialmente: alla «psicologia dell'attività normativa» e alla «psicologia di tutte le figure della procedura di diritto penale»[20].

Ciò che colpisce non è la restrizione dell'ampiezza del campo delle applicazioni della psicoanalisi – al contrario, dall'illustrazione di Wälder esso risulta enormemente ampio, e per di più praticabile, come risulta dalla letteratura analitica, specialmente attenta al campo penale, ma piuttosto: l'*omissione* dalla portata della psicoanalisi delle direttive metodologiche di Freud (diremo forse che l'analisi freudiana della prima delle «illusioni» del suo catalogo, quella religiosa, distingue la «psicologia religiosa» dalla sua «essenza» o dal suo «*Wesen*» come ci si esprimeva nella cultura ottocentesca?), e la *sistematizzazione* della psicoanalisi, resa funzionale, quest'ultima, ad una sistematica data e databile delle scienze. Sul piano della disciplina – scientifica e organizzativa – della psicoanalisi, si tratta di una proibizione o una censura.

É contro la chiusura della psicoanalisi nel sistema delle scienze, che nelle mie note su Kelsen-Freud ho già fatto valere Lacan affermante «la *questione* che fa il nostro progetto radicale: quella che va da: la psicoanalisi è una scienza? , a: che cos'è una scienza che includa la psicoanalisi?»[21].

14. Citerò nuovamente Lacan in un passo che propongo come in continuità con quello di Freud che ho fatto precedere. Lo suggerisco come quello che fornisce un'indicazione circa quel principio di articolazione col discorso giuridico *moderno*, «civile» o «*bürgerlich*», di cui siamo alla ricerca. In esso Lacan arretra, nella sua ricerca di articolazioni, ai termini del pensiero hegeliano:

«Tali sono le basi che distinguono il linguaggio dal segno [nelle righe che precedono sono definite le due 'reti' del significante e del significato]. *A partire da esse la dialettica assume una nuova capacità d'incidenza. Infatti la notazione su cui Hegel fonda la sua critica dell'anima bella, e secondo cui essa è detta vivere (in tutti i sensi, sia pure quello economico del: di che vivere) precisamente del disordine che denuncia, non sfugge alla tautologia se non mantenendo la tauto-ontica dell'anima bella come mediazione, che essa stessa non riconosce, di questo disordine come primo nell'essere. Dialettica quanto si vuole, tale notazione non saprebbe scuotere il delirio della presunzione cui Hegel la applicava, poiché resta presa nella trappola offerta dal miraggio della coscienza all"io' infatuato del suo sentimento che egli erige a legge del cuore. Non c'è dubbio che questo 'io' in Hegel sia definito come un essere legale, e in ciò esso è più concreto dell'essere reale da cui precedentemente si pensava di poterlo astrarre. Come risulta dal fatto che comporta uno stato civile e uno stato contabile. Ma sarebbe toccato a Freud rendere quest'essere legale responsabile del disordine manifesto nel più chiuso dei campi dell'essere reale, cioè nella pseudototalità dell'organismo»* [22].

15. Poiché in queste annotazioni non sto che proponendo un filo delle indicazioni che io stesso sto seguendo, non potrò sviluppare qui ciò che mi sembra risultare, per il nostro tema, sia da questo passo di Lacan una volta ricollocato nel suo contesto, sia dall'opera d'insieme di Lacan.

Annoterò dunque un solo punto, per fare un altro passo: ciò che Lacan fa reperendo «l'io» in quello che egli chiama soggetto «legale» – cioè non l'io che si crede la mosca cocchiera del proprio discorso, ma quello che è espresso dal discorso giuridico nel momento in cui ne è definito formalmente nei suoi «diritti», o, kelsenianamente, nei suoi doveri (cioè come ente del rapporto giuridico) –, mi sembra proseguire la reiterata idea freudiana che l'istituzionale e l'egoico sono co-strutturali, co-assiali nella loro struttura: idea che smantella ogni idea (qui = illusione) che l'io sia in opposizione con l'istituzionale, con tutto ciò che consegue da tale idea propriamente egoica: la conflittualità immaginaria fra l'io e l'istituzione.

Ecco dove è errata la citata formulazione di Rejsner (che qui considero solo ipoteticamente e a titolo di esempio: ad altra sede la discussione): non si dovrebbe, in ogni caso, parlare di «potere statuale esistente *solo nella psiche degli uomini*», cui persino facilmente Pašukanis ritorce che così si trascura la realtà degli organi dello Stato così come la realtà di quella «massa di popolazione che vive fuori dalla coscienza statuale»: poiché bisognerebbe (semmai, ma *con juicio*) dire che «la *psiche* [l'io] degli uomini è strutturata come lo Stato», del che l'ignorantia da parte di questi stessi uomini [anche l'io è inconscio] *non escusat*.

Col che, come nell'argomento metafisico e post-cartesiamo di Malebranche, si pone il problema dell'accordo delle due strutture.

É problema di Kelsen, ed è – ma non è la stessa metodologia né la stessa impresa – problema di Freud.

Su questa via non proseguirò ora, salvo notare che per Kelsen e per Freud il problema non sta nei loro cervelli pensanti, ma nella realtà: per l'uno e per l'altro è *un fatto* che i due si accordano, – ed esigono una poco pensata ma effettiva soluzione occasionalistica – e che la loro stessa discordanza oggettiva e la loro stessa discordia soggettiva sono funzionali all'accordo (ordine di considerazioni che raggiunge quello di Marx: l'ordine del nostro mondo vive di quello stesso disordine che lo contraddice: per cui il catastrofismo rivoluzionario è una catastrofe per la rivoluzione).

Le succitate indicazioni lacaniane mi paiono utilizzabili per due ragioni, o meglio nel loro doppio movimento:

1. per la novità del rilancio della teoria freudiana dell'io, nel fatto di reperirla a livello del momento hegeliano della riflessione sul diritto –, il che comporta anche la ri-gravitazione di *questa* problematica (o «discorso») in *quella* problematica («discorso») psicoanalitica;

2. per il reperimento dell'«essere legale», grazie alla tecnica messa a punto da Freud, nell'esperienza analitica, quella in cui tale essere – ad un tempo privato attore o contraente, e pubblico ufficiante se non ufficiale – è sorpreso nell'esercizio («responsabile») di funzioni formalmente non assegnategli: con le mani nel sacco, e anche nelle manette della sua strozzatura, di un corpo che è il suo ma che non è quello che crede allorché lo considera dal punto di vista del proprio essere io pensante e del proprio essere proprietario: privato, in tutta l'ambiguità del termine, *del proprio corpo* –, cioè dal punto del suo primo errore o miraggio, poiché tale punto, costituente, è quello di un Altro.

Mi sembra potersi riaprire qui, per una via non battuta, il campo di quella clinica psicoanalitica che si distingue come tale a condizione che sia precostituito ad essa il campo dell'esperienza analitica e della sua tecnica.

Almeno in questo campo l'analista esercita, senza dubbio alcuno, la funzione di un essere *a-legale*.

Se tale funzione egli debba, possa, sappia sostenere anche altrimenti, è uno dei quesiti sottesi a queste pagine.

Rileggo queste pagine con una nuova sensazione di duplicità rispetto a quella descritta nelle loro prime righe, forse una sensazione che di quella non è che una variante o una ripetizione: sento tutto questo come assolutamente attuale e come profondamente anacronistico: ma un'attualità e un anacronismo *in re*, che interessano tutti, e che potrebbero essere gli stessi che ritrovo di regola nella mia pratica analitica, come una duplicità della dimensione del dire in analisi.

(fine settembre 1976)

Poscritto

Tale «*Seminario aperto*» è stato rinviato per l'effetto terrificante che il gruppo di significanti riuniti nel suo titolo ha prodotto: per cui molti erano gli interessati, pochi i predisposti. Si è optato per un rinvio – al 12-13 febbraio 1977 a Milano –, allo scopo di consentire un tempo dr preparazione, almeno.

Ciò non ha impedito che alcuni abbiano ben risposto *ad hoc*, benché non predisposti né preparati: per il tentativo di boicottaggio di questo *Seminario* che hanno tentato di operare, cosa che già da anni avviene nei confronti della «Scuola Freudiana» prima, e poi di «SIC».

(ottobre 1976)

Note

1. Questo appunto gramsciano serva almeno come documento e testimonianza da parte di un «*Laie*», chissà, della psicoanalisi.
   Aperto è il quesito sulle fonti di Gramsci per esprimersi in tali e precisi termini: forse, è un'ipotesi, attraverso le discussioni sulla psicoanalisi nel comunismo sovietico e internazionale (1922-23 Gramsci è a Mosca, '23-24 a Vienna).
   Ipotesi che convive con l'osservazione che in fondo, non si sa sempre come, certe idee sono, come si dice, «nell'aria», quella del tempo. Ricordo che il passo di Freud sulle istituzioni statali citato più avanti è del 1927.
   Devo la segnalazione di questa nota gramsciana a A. M. Guerrieri, che ringrazio.
   [La sottolineatura è mia].
2. Lo scrivo in questo modo come soluzione provvisoria. Diritto «e» Stato? Questione che attraversa il dibattito teorico-politico in Europa nel primo quarto di secolo: in proposito, citerò più avanti Kelsen, Pašukanis, Vysinskij, Rejsner. Su questo punto ritengo che l'apporto psicoanalitico sia già in qualche modo intervenuto, e possa nuovamente – cioè nel *nostro* tempo – intervenire.
3. Questo termine, datato nelle scienze sociali europee, è da Freud assunto e in certo modo stravolto: in particolare, ma non solo, nel suo «*Il disagio nella Cultura*» (1929), solitamente tradotto «*II disagio nella Civiltà*».
4. Si tratta della tesi di *Doctorat du Troisième Cycle* che sto terminando presso l'*Ecole pratique des Hautes Etudes*, dal titolo ancora provvisorio «*Loi symbolique-Loi positive*», con la direzione del personalmente compianto prof. Roger Bastide, in un primo tempo, ora con la direzione del prof. Roland Barthes.
5. Mi riferisco a questo passo: «I termini con cui stiamo ponendo qui il problema dell'intervento psicoanalitico fanno sentire a sufficienza, ci pare, che *la sua etica non è individualistica* (sott. mia]. J. Lacan, Scritti, 406 [Ecrits, 416].
6. Su questa via, cfr. la mia relazione al Congresso dell'*Ecole Freudienne de Paris*, Strasburgo, 21-24 marzo 1976, su Kelsen-Freud, dal titolo: *Le non-agir dans une action de Freud*. Pubblicata in: *Lettres de l'Ecole Freudienne*, 19, juillet 1976, 208-217.

7. Non sto esprimendo un giudizio negativo sull'insieme di questa produzione, che al contrario è spesso fertile quando si occupa di casi concreti, ma proponendo un approccio che permetta anche di rileggere quanto di meglio in tale produzione è espresso.
8. GW XIV, 356.
9. SIC – MATERIALI PER LA PSICOANALISI, 5, marzo-aprile 1976: «II diritto, lo Stato, la Psicoanalisi»: G. Contri, *Note introduttive*, 6-11. Si veda anche la traduzione di: H. Kelsen, Il concetto di Stato e la psicologia delle masse di Freud, da: *Imago*, VIII, 1922.
10. Lo Hegel studioso di Rousseau non può non aver trovato nel «Contratto sociale» l'espressione di «*société civile*». Non sono al corrente di studi che discutano dei rapporti fra la hegeliana «*bürgerliche Geselischaft*» e la rousseauiana «società civile», si veda tuttavia: AA.VV., *Hegel et le siècle des Lumières*, P.U.F., Paris, 1974.
11. Ritengo vada considerato come un notevole errore quello di tradurre il termine di «*Kultur*» in Freud con «Civiltà» o «*Civilisation*». SIC proporrà un dibattito al riguardo. Aggiungo che non si può trattare, in questo caso, così come nel precedente caso delle «*staatlichen Einrichtungen*», di errori di traduzione, ma piuttosto di un atteggiamento metodico nei confronti di un aspetto non secondario del pensiero freudiano.
12. *E. B. Pašukanis*, giurista sovietico, 1891-193? , scomparso dopo il '37 nelle epurazioni staliniane, probabilmente fucilato. Dopo la Rivoluzione d'ottobre ha ricoperto importanti incarichi in campo accademico e giuridico. Vice-commissario del popolo alla giustizia per un anno, poi rimosso. Riabilitato nel '56. Sua opera principale: *La teoria generale del diritto e il marxismo*, Mosca, 1924, '26, '27. *A. J. Vysinskij*, 1883-1954, giurista e politico sovietico. Importanti incarichi accademici, giuridici e politici. Dal '35 al '39 Procuratore Generale dell'URSS e Pubblico accusatore nei processi politici; 1953-54 delegato dell'URSS all' ONU. La sua opera che qui più ci interessa è: *Questioni di Teoria dello Stato e del diritto*, Mosca, 1949.
M. A. Rejsner, 1868-193? . Giurista sovietico. Incarichi accademici e di altro tipo non di grande rilievo. In diversi suoi scritti si misura col pensiero di Freud.
Queste succinte notizie, e i passi citati successivamente, sono tratti da: *Teorie sovietiche del diritto*, Giuffré, Milano, 1964, a cura di U. Cerroni. Citerò in questa sede, delle altre opere lette o consultate, solamente: *Pašukanis e la «grande svolta» nella cultura giuridica sovietica*, U. Cerroni, in: Storia del marxismo contemporaneo, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 1010-1041, da cui cito:
«... con la vittoria teorico-politica di Vysinskij la Teoria generale del diritto venne globalmente attaccata come disciplina autonoma e il suo nome stesso sparì: fu sostituita dall'altro nome «Teoria dello stato e del diritto». (Ibid. 1021, n. 19. Sott. mia).
Non potrei non aggiungere: A. Negri, *Rileggendo Pašukanis*, Critica del diritto, 1, genn.-apr. 1974, 90-119.
13. Cfr. nota 12.
14. Pašukanis, citando e criticando Rejsner, scrive: «Il riconoscimento della natura ideologica dei vari concetti non ci esime in generale dalla ricerca della realtà oggettiva, cioè di una realtà esistente nel mondo esterno e non già soltanto nella coscienza. In caso contrario saremmo costretti ad eliminare ogni confine tra il mondo d'oltretomba, che pure esiste nella rappresentazione di certi uomini, e, diciamo, lo Stato. Il prof Rejsner, dopo tutto, fa proprio questo. Basandosi su una nota citazione di Engels a proposito dello Stato come «forza ideologica primaria» che domina sugli uomini, non esita a identificare lo Stato con la ideologia statuale: «Il carattere psicologico delle manifestazioni del potere è tanto evidente, e lo stesso potere statuale, esistente solo nella psiche degli uomini, è così privo di caratteri materiali, che nessuno, parrebbe, può considerare il potere statuale come qualcosa di diverso da un'idea che opera nella realtà in quanto gli uomini ne fanno il principio della propria condotta». Dunque, finanze, esercito, amministra¬zione: tutto ciò è «privo di caratteri materiali», esiste «solo nella psiche degli uomini». E che ne è allora, per dirla con le parole dello stesso prof. Rejsner, di quella «enorme» massa di popolazione che vive «fuori della coscienza statuale? » [...] «Si può comprendere il neokantiano conseguente Kelsen, che sostiene la oggettività normativa, cioè puramente ideale, dello Stato gettando a mare non soltanto gli elementi materiali, ma anche la reale psiche umana. Ma ci rifiutiamo di intendere in questi termini la teoria marxista, cioè una teoria materialistica, che vuole operare esclusivamente con suggestioni soggettive. Del resto, seguace com'è della teoria psicologica di Petrazickij che «decompone» senza residui lo Stato in una serie di emozioni imperativo-attributive, il prof. Rejsner – come provano le sue ultime opere – non è alieno dal combinare questo punto di vista con la concezione logico-formale neokantiana di Kelsen. Un simile tentativo fa certo onore alla versatilità del nostro Autore ma si conclude in un danno per la consequenzialità e chiarezza metodologica. Una delle due, infatti: o lo Stato è (per Petrazickij) un processo ideologico, oppure esso è (per Kelsen) un'idea regolativa che nulla ha in comune con processi d'alcun genere che si svolgono nel tempo restando subordinati alla legge di causalità. Cercando di unificare questi punti di vista M. A. Rejsner cade in una contraddizione, e non dialettica». Da *Teorie sovietiche del diritto* (cit., 116-l18).
15. Citerò solamente poche righe, consapevole tuttavia che il dibattito di quell'epoca – e che mi sembra da attualizzare, se non attuale – è assai complesso. «Per Rejsner [...] il diritto è una funzione psichica e può essere compreso in sé e per sé in quanto riferito alla psiche umana. Perciò Rejsner conclude affermando che criterio supremo del diritto è la giustizia intesa come categoria indipendente, a priori, dotata di un carattere universale che ne fa il punto di partenza per categorici giudizi assoluti. Procedendo da queste errate impostazioni teoriche che ricalcano le idealistiche e antiscientifiche «verità» di Mach, Avenarius, Bogdanov, Freud, il prof. Rejsner ha costruito il suo diritto...». (cit., 248)
«Il rejsnerismo è una delle varietà di f...] opportunismo, dell'involgarimento borghese del marxismo, della deformazione freudiano-machista del marxismo» (cit., 258).
16. «Solo la *superstizione politica* immagina ancora oggi che la vita civile debba essere tenuta insieme dallo Stato, mentre, al contrario, è lo Stato, in realtà, che è tenuto insieme dalla vita civile» K. Marx - F Engels, *La sacra famiglia*, Roma 1954,p 131.
17. Cfr. nota 15.
18. R. Wälder, *Die Bedeutung des Werkes Sigm. Freuds fur die Sozial-und Rechtswissenschaften*, Rev. Intern. de la Théorie du Droit, 1936,10,83-99; Almanach, 1937, 130-159.
19. Revue Intern., cit., 94.
20. Ibid.
21. Annuaire de l'E.P.H.E., Paris, 1965. Cit. in: SIC 5,10.
22. J. Lacan, *La cosa freudiana*, Scritti, 405 [Ecrits 415]. Sottolineature mie.

INVITO AL CONVEGNO DI MILANO
del 12 febbraio 1977
su: «Stato Diritto Psicoanalisi»
Testo introduttivo

La psicoanalisi opera ad un tempo nel campo dello stato e, più di quanto non sembri, della comunità internazionale (tale infatti è la natura storica del suo «Movimento»). Constatazione sufficiente ad applicarle la considerazione generica che ogni pratica, non solo sociale e politica ma anche scientifica, non sfugge all'Ordinamento giuridico in quanto Istituzione pretesa strutturante la società civile per mezzo del monopolio della violenza legittima.

La Questione dello statuto giuridico della psicoanalisi [*Die Frage der Laienanalyse*, Freud 1926] inseparabile da quella del suo statuto scientifico, dei modi della sua trasmissione e della formazione di chi la esercita, della sua pratica professionale, della forma delle sue associazioni, della sua «critica» sociale, del suo in-definito futuro.

Tuttavia la posizione della psicoanalisi nei confronti dell'ordinamento normativo resta non chiarita affatto, se non oscurata o evitata.

Di fatto, salvo rare eccezioni nessuna questione sul problema del diritto moderno come tale, dello statuto giuridico degli uomini nella «Cultura» (*Kultur*), è stata posta in termini psicoanalitici.

Dire che «l'ignoranza del diritto non perdona», implica non solo che l'Istituzione normativa non può dispensarsi dall'iscrivere comunque il soggetto nel sistema dei suoi rapporti, ma anche che il soggetto non sa dispensarsi dall'esercitare il potere che l'ordinamento gli attribuisce di provocarne il funzionamento, cioè di sostenerlo (il soggetto ne è anche supporto) e di riprodurlo (il soggetto ne è anche produttore).

Ci si può allora chiedere se l'analista sia perdonabile nella (sua) ignoranza circa tale ignoranza, tenuto conto che la sua pratica e la sua teoria, lungi dal de-responsabilizzare il soggetto invocando l'inconscio come circostanza attenuante d'eccezione, ne evoca un'insospettata responsabilità nei confronti della regola del suo mondo non meno che del disordine del proprio corpo. Dell'uomo, la psicoanalisi scopre non solo l'alienazione, ma' anche gli ignorati mezzi del potere della sua azione.

Si constata che di regola l'analista è oscillante fra «rimozione» e «repressione», «legge del desiderio» e «legge positiva», «individuale» e «istituzionale», «psicologico» e «sociale», «normalità» e «normatività», ...

Certo, l'ignoranza non va confusa con quel «*no comment*» o quel «non volerne sapere» cui lo psicoanalista può, talora deve, attenersi: ma allora deve sapere che cosa *non* fa, e perché. Freud dà l'esempio.

Freud ha anche lavorato su un terreno che di fatto era quello di Kelsen, e anche di Weber; meno sordo che muto, non ha ignorato, professore borghese, la via aperta da Marx; ha scritto a più riprese sulla «cultura» della società civile; ha analizzato quella «psicologia delle masse» che doveva culminare nel modo di organizzazione fascista.

Il suo «Movimento» si è impegnato soprattutto nella linea della psicoanalisi «applicata» alla realtà forense, talora non senza frutti: tuttavia ci si può chiedere se non si trattasse della via di ritorno di un rimosso.

Si propone questo Seminario per l'attivazione di una questione normalmente respinta. Per questa via si saprà forse anche articolare l'ordine del legale con i fatti e i « tipi» della clinica.

Terza inchiesta
RELAZIONE AL CONVEGNO

C'è un gruppo di dottrine giuridiche spontanee nel «cervello» di molti, anche specialisti nelle discipline di cui si tratta oggi («Dottrine giuridiche» è un po' ironico, e quanto al «cervello», bisognerebbe ci decidessimo ad assolverlo da tante responsabilità ideologiche: mi pare una di quelle parole che hanno il potere di vincolare a un'ideologia con forza non minore che la coercizione fisica o psicologica, l'interesse materiale o l'appartenenza di classe).

Fra queste ideologie, forse la più importante è quella che ritiene che il vincolo soggettivo che media la relazione del cosiddetto «privato cittadino» alla norma positiva dello stato, in termini di consenso, conformità o «obbedienza», sia dato o almeno rappresentato da quella che l'ormai diffusissima terminologia psicoanalitica chiama *super*-io. In questa ideologia spontanea l'ordinamento giuridico, visto come essenzialmente coercitivo, prescrittivo e interdicente, è considerato mediato o significato al soggetto tramite il super-io misticamente figurato come isomorfo all'ordinamento, come la cosiddetta istanza parentale appunto coercitiva, prescrittiva, interdicente.

Affinché il dubbio si faccia avanti, è forse sufficiente ricordare ciò che Freud precisa, cioè che quel che egli chiama, nel suo sforzo teorico spesso al limite dell'uso linguistico, col termine bizzarro e omunculoide di super-io (benché non coniato da lui), designa meno la deposizione nella psiche del soggetto delle proibizioni e degli ordini parentali reali, che la trasmissione del superio stesso dei genitori: l'attenzione è dunque spostata a termini meno genetici e generazionali che strutturali e «culturali».

Fra le dette ideologie spontanee, v'è anche quella che considera il diritto nel suo momento, se non nella sua essenza, coercitivo, come quello che non solo eserciterebbe tale sua funzione nei confronti di certi comportamenti illeciti, ma anche una funzione repressiva o regolatrice nei confronti delle «tendenze» o «pulsioni» assimilate a istinti primari e animali, benché umanizzati ed elaborati. Di qui e solo di qui nascono le più opposte ideologie, fra le quali quella di una almeno possibile funzione sovversiva della pulsione in libertà, legata a un'idea di repressione camuffata come dialettica fra legge e pulsione ricalcante quella fra cultura e natura.

La stessa «dottrina», ora spontanea ora elaborata nelle buone forme ma pur sempre la stessa, dell'opposizione della pulsione rispetto al culturale, al sociale, al linguistico, al giuridico, e in fondo all'economico, è la matrice di altre ideologie o pratiche ideologiche: per esempio quella dello psicoanalista in tribunale che agita la bandiera giustificazionista, deresponsabilizzante e mitigante i rigori della legge: proprio là dove egli dovrebbe essere piuttosto il testimone del rigore loico della pulsione fino ai più arzigogolati e assai poco naturali artifici di quella che, correttamente per una volta, è chiamata anche «domanda» o «istanza» istintuale: dunque articolata, e assai più intimamente che con i grappini d'arrembaggio, a quel diritto che, foss'anche nella peggiore e più classista delle sue pretese «applicazioni», si offre pur sempre all'interlocutore pulsionale come istanza d'appello.

Freud non ha forse scritto una parte cospicua, di fatto la più disprezzata, delle sue opere, quelle considerate «culturali», ciò che nelle altre opere è già almeno implicito, cioè che la pulsione, ai confini del «biologico» quanto si voglia, esiste *già*, e non esiste che, allo stato di cultura, e che la «cultura» non solo non ne è contraddetta ma ne vive, non solo nel senso di alimentarsene come di un giacimento o di una fonte d'energia (cioè per «sfruttamento»), ma anche fino nelle sue forme, cioè nella sua organizzazione? Questa connivenza, sinergia, collaborazione, avviene a prezzo di uria non solo mitica truffa: «Sono gli Dei, cioè le pulsioni, i truffati!», precisa il predicatore Freud nella sua parabola intitolata «L'acquisizione del fuoco» –, ma Freud lo dice per opporre una parabola moderna al mito modernamente rivisitato di un Prometeo rivoluzionario e di un Ercole, suo successore, stabilizzatore moderatore e regolatore delle conquiste del primo[1] . Rivoluzione, certo, ma nel senso in cui si dice anche «rivoluzione borghese»: mutazione, ma non fonte del più rallegrante degli stati, anche se – almeno secondo le dottrine più rigide, e più europee, del materialismo storico – istituzione del migliore dei mo(n)di possibili di produzione.

Parabola cui è utile riferirsi come necessario complemento ad altre sue opere, «L'io e l'es» per esempio, per meglio comprendere la teoria freudiana dell'io, o ciò che con Freud si può pensare della «forza» dell'io, o la relazione fra la dottrina dell'io e la costante preoccupazione freudiana per l'analisi dei fondamenti delle Istituzioni.

Questa rassegna di ideologie spontanee, che spesso sono aggravate dall'essere giustificate dal supporto di autentici errori teorici (che sono anche politici), non sarà stata inutile se vi si vedrà l'origine di una serie di vere e proprie filosofie giuridiche spontanee pretesamente sostenute dalla psicoanalisi. Serie parzialmente contraddittoria, in cui si vede l'aberranza e anche il disagio di più d'un argomentare nella teoria psicoanalitica.

La più facile da trovare quella di un facile, e anche un po' bieco, *giusnaturalismo* psicoanalitico, fondato su non scritti diritti pulsionali deIl'uomo, e da cui partirebbe la problematica del loro accordo con il diritto statuito.

All'opposto, ma convivente, raramente formulato, ma presente, è quel *gius-nichilismo* psicoanalitico che radicalizzando l'alterità della tendenza inconscia, se non arriva a chiedere, e non vi arriva mai, che ogni processo termini con un giudizio di «*non liquet*» o con una «*recusatio justitiae*» , è solo perché il buon senso mostra che tale richiesta sarebbe del tutto irrealistica, salvo forse in un poco sperato ultimo giorno o giudizio universale dell'era psicoanalitica. Inquadrerei qui almeno parte di quel recente anti-istituzionalismo, che non a caso ha individuato istituzioni dappertutto, eccetto che nel diritto e nello stato, un nichilismo dunque consistente piuttosto nell'annullarne il problema.

Trionfa una terza filosofia, un *realismo giuridico*, forse già implicito ai primi due, in cui a un'indiscussa realtà giuridico-statale e a un'altrettanto indiscussa evoluzione della sua funzione in rapporto con importanti mutamenti (se dire «mutazioni» è sperare troppo) dell'economia capitalistica, viene correlato il problema dell'esistenza della norma non altrimenti e non altrove che nella psiche dei soggetti.

Kelsen: scienza – dell'ignorantia – juris

Riassumerei in questi termini ciò che mi è fatto di intendere di almeno una delle tesi, e a mio avviso delle scoperte, kelseniane.

Mi esprimerei dicendo che K. rovescia nella «giurisprudenza tradizionale» – che è la strofa costante dell'antistrofe kelseniana – il rapporto tra la teoria generale del diritto e il tema dell'«*ignorantia juris*», in Italia articolo 5 del Codice Penale (ripreso nel 47 C.P.)[2] .

1. Laddove per la teoria tradizionale quello dell'*i.j.* è un tema particolare cui si applica la teoria gen., in K. trovo l'idea di una più vasta *i.j.*, inglobante sia la *scientia juris* sia il suo particolare tema della sua *ignorantia*. Questo rovesciamento risulta dalla famosa non solo distinzione, ma separazione, kelseniana, fra l'essere, *sein* e il dovere, *sollen*, che vedremo.

2. Se questa distinzione è qualificabile come lo «strutturalismo» kelseniano[3], l'esame dell'ambito del *sollen* come separato dal *sein*, ne costituisce, dico io, il funzionalismo, mi chiedo cioè se la psicoanalisi serva a chiarire a che cosa il diritto è funzionale.

3. Operando questa separazione, e prendendo la via del *sollen*, K. compie un'operazione paragonabile a una delle operazioni di Freud: così come F. strappa la psicopatologia ai medici e alla medicina per costituirne un campo nuovo detto, più o meno provvisoriamente, psicoanalisi, così K. strappa la teoria generale del diritto ai giuristi: per che farne è un quesito della mia ricerca. Almeno fin qui l'operazione kelseniana è paragonabile anche a quella marxiana, che nel momento in cui asserisce un'altra funzionalità del diritto (precisamente all'economia) la sottrae nel suo fondamento ai suoi eredi istituzionali.

Procedo con la consapevolezza di una duplice e notevole difficoltà: d'un lato, i limiti assai ridotti delle mie conoscenze in una materia sterminata, di fronte a un uditorio composito in fatto di competenza, con tutti i problemi che se ne affacciano. Dall'altro, se anche le mie conoscenze fossero idealmente all'altezza della materia, non potrei, ma neanche vorrei, procedere a un corso propedeutico foss'anche vertiginosamente accelerato, per condurre alla soglia di ciò di cui si tratta. Mi sto riferendo a un problema di didattica, che la psicoanalisi, lontana dall'avere risolto per sé, ha almeno Il merito di avere acutizzato per tutti, ed è in questo «per tutti» che la psicoanalisi ha un interesse.

Muoverò da un esempio, avvertendo che il suo esser tratto, comunque vagamente, dal campo penalistico non deve ingannare sull'ambito della sua portata.

Mi pare che K. dica: quando il giudice in una corte di giustizia emette un «Imputato alzatevi!» – mi servo dell'imperativo reso celebre da un vecchio ma noto film umoristico italiano –, si esprime in modo scorretto. E ancora: che dal canto suo, il personaggio chiamato «imputato» cui l'imperativo si suppone rivolto, dal punto di vista del «dovere», *sollen*, farebbe benissimo a fare il sordo: in tal caso infatti darebbe semplicemente prova di rigore scientifico e di buona logica. (Naturalmente, se così veramente facesse, delle due l'una: o sarebbe un pazzo, o sarebbe una specie di Pannella totale mirante a trasformare ogni processo in processo politico).

Perché? Perché, spiega Kelsen, la scienza del diritto descrivente la norma giuridica, dimostra che «imputato» non è il soggetto concreto, l'uomo o donna che è lì, la persona fisica, come è denominata in dottrine da K. rifiutate, bensì il comportamento offerto dalla norma come punto di imputazione di una sanzione o pena. L'imputazione – la pena è assegnata, meglio «imputata» appunto al reato – riguarda il comportamento o la fattispecie, di cui la «persona fisica» è puramente *al rimorchio*: è questo essere «al rimorchio» il solo senso, ritengo di ricavare da Kelsen, di «responsabilità personale» che si possa desumere dall'ordinamento giuridico allorché la scienza giuridica lo descrive.

Quando la sola persona fisica è menzionata (imputazione alla sola persona) si tratta di linguaggio comune, la cui presenza nel linguaggio tecnico-giuridico funziona come una finzione «utile». Ma il linguaggio comune è presente anche quando si dica: la persona è punita *per* il suo delitto; e persino

quando si dica: la pena è imputata al delitto *di* questa persona. In altri termini: *poiché* esiste e *finché* esiste diritto, il solo rapporto descrivibile come normativo è quello fra due fattispecie, l'una delle quali *si deve per* l'altra – se A, si deve B –, mentre la presenza della persona fisica non è descrivibile, come articolata nella logica di questo rapporto, che come effetto di un residuo del linguaggio comune nel linguaggio giuridico: nella proposizione descrivente la norma la persona fisica non esiste che nella preposizione *di* o *per*, non altrimenti riducibili – salvo forse l'ultima riduzione di questa coppia di preposizioni a una sola, al *di*: la persona non è punita *per* il suo delitto, ma si deve una punizione al delitto *di* questa persona.

Certo, il magistrato non può rinunciare alla finzione dell'«imputato» – anche quando la aggira servendosi del nome e cognome, mentre neppure la aggira quando si serve del termine di «accusato» –, mentre a sua volta l'imputato non può sottrarsi alla medesima finzione. Il primo non può fare il muto nella realtà, ma fa il muto fra le righe, fa muto se stesso e rende muto l'altro; il secondo non può fare il sordo nella realtà, ma fa il sordo fra le righe, fa sordo sé e rende sordo l'altro. Presi l'uno e l'altro nella realtà della finzione, – ben reale e compatta, a ranghi serrati –, nell'impotenza e nel sintomo dell'uno e dell'altro essi fanno coppia, sono speculari, si corrispondono, e in questo altro registro la verticalità gerarchica e repressiva della realtà è sostituita dall'appiattimento orizzontale della relazione speculare: nella funzione di esseri parlanti, ambedue falliscono.

Lascio a chi lo vorrà di dettagliare la semiologia della situazione descritta: sarebbe un lavoro utile da farsi, un'ottima esercitazione. Quanto a me, mi limiterò ad aggiungere che è nel registro della lingua – diciamo del simbolico e non altrove che in esso, che K. ha attinto, cioè il verbo *sollen*, per trovare una soluzione e un chiarimento che, per sua esplicita e chissà, forse maliziosa, dichiarazione, non è stato portato a fondo. Egli dichiara infatti, nel rispondere ai suoi obiettori: «La possibilità e la necessità di tale disciplina [La D.P.d.D.] ... è dimostrata dalla millenaria esistenza della scienza giuridica, la quale, *fino a che vi sarà un diritto* (corsivo mio) servirà alle necessità intellettuali dei cultori del diritto come giurisprudenza dogmatica ... É impossibile sostituirla con la sociologia giuridica. Come, fino a che esiste una religione, deve esistere la sua teologia dogmatica ... così, *fino a che esiste un diritto*, deve esistere una dottrina normativa del diritto. La sua posizione nel sistema generale delle scienze è una questione diversa e secondaria» («diversa», certo, ma in questo «secondaria» K. mi sembra mancare di coraggio)[4].

Nel registro della lingua, e cioè: La proposizione: «Il diritto è ...», cui segue definizione, è una proposizione didattica che K. critica e cui sostituisce l'innovazione logica: il diritto non è, nel diritto non c'è essere ma dovere. Si noti, si tratta del *verbo* «dovere», *sollen*, non del sostantivo: «il dovere».

Vediamo meglio quello che mi sembra il punto di vista kelseniano. Mi pare che K. non «applichi» al Diritto alcuna categoria, nemmeno quella del *sollen*: in altri termini, la sua analisi non muove da presupposti, in particolare non da presupposti filosofici, in specie kantiani. Inoltre: non c'è in K. alcun prescindere dalla realtà, il *sein*, del diritto, nella società e nella «psiche» degli individui: non solo K. riconosce «la funzione incontestabile di tale ordinamento (nello) spingere gli uomini a comportarsi come l'ordinamento stesso prescrive», e di «trasformare i motivi che determinano la volontà dell'uomo in un comportamento conforme alle norme», ma anche la funzione di «produrre le norme che prescrivono un certo comportamento»: attività di produzione delle norme che deriva, per K. precisamente dalla realtà umana del sein del diritto secondo regole di produzione prescritte dal dovere, *sollen*, giuridico. La conformità dell'ordinamento con la realtà, con il *sein* è un dato che per K. non ha da essere dimostrato: semplicemente è un dato assurdo, che la cosiddetta «giurisprudenza tradizionale», come si esprime K., consolida e benedice con teorie mistiche o «finzioni» teoriche, di cui esistono ampie tracce nella pratica del diritto e che tutt'al più, come K. ammette ma con dubbia convinzione, possono servire come «*formule riassuntive*» , cioè per fare in fretta (è curiosa la contraddizione, osserverò io, fra questo «fare in fretta» delle formule d'uso, e la nota lentezza dell'amministratore della giustizia). Problema del tempo – viene da dire: di incubazione – che non mi sembra senza rapporti con quello delle relazioni fra dovere e essere, nei due sensi, della produzione normativa e dell'«applicazione», pretesa tale, delle norme). Il problema kelseniano non è dunque quello di mostrare una conformità che è tanto reale quanto mistica; né quello di far collimare una propria teoria, che sarebbe quella del *sollen*, con il *sein* del diritto e con la possibile evoluzione del diritto in senso non più solo coercitivo ma promozionale; ma è quello di operare un détour che sia scientifico: la teoria del *sollen* parte da qui. Il problema mi sembra allora quello di sapere non solo se K. vi è riuscito, non solo se non è ricaduto in un'altra finzione, ma anche e forse soprattutto di sapere *di che* cosa egli parla: poiché con la dottrina del *sollen* egli ci priva della nostra certezza, della certezza che egli stia parlando di quello stesso oggetto, «il diritto», che, in quanto *res pubblica*, tutti riteniamo, come *cives*, se non di conoscere, almeno di saper individuare con qualche, appunto, certezza.

Al tema della certezza del diritto in rapporto alla teoria generale, mi sembra quindi che K. faccia compiere lo stesso salto che a quello dell'errore di diritto: è l'oggetto stesso «diritto» a diventare, nell'operazione kelseniana, incerto, insieme allo statuto della scienza del diritto «nel sistema generale delle scienze», come si esprime K. Ma non è allora lo stesso sistema delle scienze a soffrire dell'ombra di questa incertezza? In questo effetto, la «scienza» kelseniana è ancora una volta paragonabile alla «scienza» freudiana: infatti non è dall'incertezza del proprio statuto che la psicoanalisi deve difendersi, ma è la proiezione di tale incertezza sul campo delle scienze che essa ha da asserire.

L'ordinamento giuridico statale, K. vi insiste, non si regge sulla forza reale dei suoi apparati reali, ma è l'inverso. Anzi, tali apparati reali *sono* ordinamento giuridico, anche la polizia, anche se carica ed è armata. Il problema stesso della forza o della violenza e del loro esercizio reale, riceve in K. la medesima risposta: esse riposano sull'ordinamento stesso come «monopolio della violenza legittima».

Non è la violenza a legittimare l'ordinamento giuridico una volta istituito, ma l'ordin. stesso è legittimità e violenza insieme.

Non è una morale a legittimare l'ordinamento, ma l'ordinamento si legittima regolando esso stesso la propria produzione.

Ma che cosa significa tutta questa auto-nomia, – produzione, – legittimazione? , questa isola che coincide col continente, questa ombra che coincide col corpo, questa parte che coincide col tutto, questa scrittura che coincide con l'azione, questo fantasma tanto più reale quanto più è astratto?

Sto dando del K. una lettura come di una scrittura dell'AMEN giuridico: strutturato dalla divisione fra il così sia, il *sit*, del dovere, e il così è, il *sic*, dell'essere; struttura di divisione che non compare nell'apparenza dei fenomeni, in cui esso si propone come solidale e non contraddittorio.

L'opposizione del dovere all'essere fornisce il mezzo di «buttare a mare tutto lo psicologico» come si esprime Pašukanis[5] : ma non solo nel senso di fornire tale mezzo all'analisi di Kelsen, bensì nel senso che quell'opposizione è il mezzo principale ed elementare dell'ordinamento stesso per il doppio movimento, del «buttare a mare tutto lo psicologico» prima, ogni erba un fascio, nella sua varietà e nel suo cosiddetto anarchismo, per poi raccoglierlo, come affluente, cioè formalmente unificato ed ordinato, nel buco puro e vuoto dell'indifferenza dei. motivi che conducono all'azione designata dalla norma, dell'indifferenza delle azioni che possono diventare contenuti della norma, l'indifferenza quanto al contenuto di quelle norme «di grado superiore» che hanno come contenuto le stesse regole di produzione delle norme «di grado inferiore» (Struttura gerarchica, *Stufenbau*), fino a quella norma non posta ma presupposta che è detta «Norma fondamentale», consistente nell'interpretazione del significato soggettivo dell'atto costituente come suo senso oggettivo, cioè come puro vuoto soggettivo. Ciò che di mirabile v'è nel non-essere del *dovere* normativo, mi pare di potere far dire a K., è che in qualche *modo* – «dovere» è un verbo modale – l'impossibile, l'unificazione della stravaganza dei motivi, diventi reale: grazie ad esso *omnia ad jus convertuntur*, poiché grazie ad esso, anche se non è vero che di fatto la legge è uguale per tutti, anche se è vero che quando funziona uguale per tutti applica misure uguali per realtà disuguali, tuttavia è per lo meno uguale per tutti i motivi, non solo perché invece di complicarsi il compito nel considerarli tutti, non ha riguardo per nessuno (cioè la legge positiva non è legge paterna anche se non impedisce a nessuno di immaginarsela tale), ma perché istituisce ogni desiderare nella vanità, e non ha dunque bisogno di negarne nessuno, neppure nella sua anarchia apparente, neppure i desideri intorno alla «legge», quelli che la fanno prendere come tale, come *nomos* (cioè: l'*illusione* nel senso freudiano del termine). L'estrema rarefazione e sofisticazione intellettuale del *sollen* coincide colla massima elementarità e grossolanità funzionale: esso realizza l'ideale organicista dell'enzima unico e universale capace di scindere o metabolizzare qualsiasi proteina, o del farmaco universale capace di curare qualsiasi agente patogeno: nella sua vuotezza di contenuto personale, la pietra filosofale del *sollen* affida a ciascuno la finezza del governo della propria autogestione, e anche della propria autodigestione.

Sono solo certi teorici del diritto, farò ancora dire a K., ad aver bisogno del presupposto dello psichico, certi, teorici che non si rendono conto di partecipare, in ciò, della coscienza più comune; così come altri, eventualmente gli stessi, hanno bisogno dell'ipotesi del «naturale». Ebbene, perché no, farò dire non a K. ma, con K., all'ordinamento: ciò corrisponde ai loro desideri, e proprio per questo, e non nonostante questo, c'è posto anche per loro.

Così, l'indifferenza soggettiva del diritto, lo rende idoneo ad assumere per qualsiasi soggettività e per chiunque, le più diverse figure: indifferentemente, quella del padrone per l'isterico, quella della realtà per il «normale» che preferirei chiamare il realista, e del reale per lo psicotico che potremmo anche chiamare l'iperrealista.

Questa estrema versatilità – corrispondente all'estrema povertà del meccanismo, come in certi sistemi stabili, una sospensione cardanica per esempio, o senza arresto, una vite senza fine, per esempio, o una vita senza fine – trova conferma nella sua natura di sistema previsionale, di previsione di fattispecie, cioè come sguardo costitutivo di oggetti di puro discorso destinati non a questo o quel soggetto concreto, ma a tutti quei soggetti dell'ambito di validità (geografica) di un ordinamento per i quali la distinzione fra astratto e concreto si fa sempre più precaria, sempre più colonizzati come sono dall'espansione dell'ordinamento stesso. Oggetti di puro discorso, che fungono come schemi generici di fantasmi sparsi a piene mani su scala sociale. Spostamento geniale della funzione tradizionale dell'oppio del popolo: l'oggetto del fantasma infatti non è tanto quello che spinge il soggetto all'azione delittuosa o trasgressiva nella realtà, ma che lo assicura come esistente[7] – frase da non prendersi solo né anzitutto nel senso del vissuto psicologico: si tratta infatti anzitutto di fissazione del soggetto a una forma di esistenza, quella del discorso che ha prodotto l'oggetto della fissazione.

Il diritto non ha bisogno di alcun presupposto che gli sia *esterno*: non una forza reale; non una morale; non la «natura»; non un qualche contenuto della «psiche» umana: nulla di tutto ciò che sia definibile come «reale» o *sein* nel senso dell'ambito governato da quella che K. chiama «causalità naturale».

Un solo fondamento ha il diritto, e questo fondamento è un presupposto, asserisce K., – il diritto, insiste K. e non il mio cervello kelseniano, anche se è la mia mano kelseniana a scriverlo: infatti tale presupposto pur essendo definibile come una norma, non è prescritto, posto, ma è la mia mano di scienziato del diritto o di persona privata[8] a *scriverlo* come *presupposto*. Si tratta, com'è noto, della cosiddetta «norma fondamentale», *Grundnorm*, tanto discussa e tanto discutibile.

Facciamo una digressione: fra i temi, gli argomenti e le polemiche principali di K. vi è quella contro la distinzione fra un diritto oggettivo e un diritto soggettivo, fra oggettività e soggettività giuridica, e in particolare fra persona fisica e persona giuridica: la persona fisica è persona giuridica. «Non mancano naturalmente tentativi di dimostrare che la persona giuridica è «reale». Ma questi tentativi sono tanto più *vani* (corsivo mio: è l'aggettivo che ho usato in precedenza per il desiderio), quanto più un'approfondita analisi dimostra che anche la cosiddetta persona fisica è una costruzione artificiale della scienza giuridica, che anch'essa è cioè soltanto una persona 'giuridica'». Cioè come qualsiasi ente: associazioni, società per azioni, comuni, stati.

Da ciò mi sembra risultare che l'individuo è il grande assente/presente dell'imputazione: le è legato per la vita e per la morte, per il tutto e per il niente, dalla sola particella grammaticale «di» – «licenza poetica? », cfr. critica di Marx a Proudhon (*Il Capitale*, I, Il salario)[9] –, cioè: nella realtà: il reato *può* – non «deve» – portare una pena reale all'individuo; nel dovere: se A, reato, B, la pena, deve, cioè: *il reato non significa una pena per l'individuo*, ma: *il reato significa per la pena*, che cosa? : *un soggetto*, il significato del reato per la pena è un soggetto: che chiamo soggetto del diritto. Non il «soggetto giuridico», finzione che pretende data come fusione quella che non è che coalescenza, ma un soggetto astratto tutto aderente al suo individuo e tutto diviso da esso, quello che chiamiamo «reale», o «quel tale», con il suo nome, ma un nome ripartito fra il nome anagrafico e il nome come chiave e deposito dei misteri scomodi della parentela. Questo soggetto astratto, accompagnato dalla sua ombra, l'individuo reale, legato ad esso per un peduncolo più cerebrale che podalico – un «cervello» tutto verbale d'altronde: il diritto non si occupa di neurologia, né di medicina, non è né organicista né psicogenetico, è sovrano cioè sopra le parti e le scuole –, questo soggetto-individuo, definibile come un ente come quelli suddetti, cioè un ente con uno statuto, come una società per azioni, a quale statuto, in senso proprio, corrisponde?

Ebbene, è una cosa buffa, se possiamo ridiamo: il suo è uno statuto che – a differenza degli altri, definibili come ordinamenti giuridici parziali subordinati all'ordinamento giuridico totale o statale – coincide invece con l'ordinamento giuridico statale stesso. É la totalizzazione di una pura esistenza grammaticale. Per l'ordinamento l'individuo non è nemmeno la finzione dell'uguaglianza giuridica contraddetta da ciò che è li da vedere, la realtà della disuguaglianza di classe, di sesso, età, razza e capacità: ma è l'umorismo nero della sua coincidenza con quel tutto legale di cui dunque non fa parte ma fa tutto.

Questo far tutto non fa parte dell'immaginario comune dell'individuo: quando egli dice «io» – cioè cerca di controllare la situazione, poiché è questo che vuol dire «io»: controllo, fors'anche alle corde dell'auto coscienza più contratta, o all'estremo puntiforme dell'angolo di visuale del suo ring –, nella sua posizione immaginaria, di debolezza o di forza, di soggezione e promozione, di modestia o di arroganza, non coglie che la sua stessa arroganza è la modesta luce riflessa di un'altra arroganza, la stessa che lo relega nell'angolo infinitamente modesto della sua *Welt-anschauung*.

L'individuo così posto, imposto, nella realtà di sotto-posto o altolocato, ritorniamo al presupposto: K. s'è detto, lo chiama «norma fondamentale», e precisa; che può essere soltanto pensata – penso a Freud che sollevato dall'incubo nazista con la fuga nella libera Inghilterra, dichiara nel «Mosé»: «Ho incontrato, nella bella, libera, magnanima Inghilterra, l'accoglienza più amichevole. Ora vivo qui come gradito ospite, respira liberamente perché liberato da quell'oppressione, perché posso nuovamente *parlare e scrivere*», ma tuttavia decide che anche i complimenti devono avere un limite e allora conclude: «– *quasi dicevo: pensare*» («*... reden, und schreiben - bald hätte ich gesagt: denken* ... (corsivo mio)[10]

K. precisa: «Non può essere una norma voluta ... dal soggetto che si occupa della scienza giuridica ..., può essere soltanto pensata come presupposto ... Essa non prescrive che bisogna obbedire agli ordini dell'autorità ..., non è una norma materiale ... dalla quale si possano dedurre norme del comportamento ... come dal generale al particolare ... Una norma giuridica non è in vigore per il fatto di avere un certo contenuto, cioè per il fatto che se ne può dedurre il contenuto da una norma fondamentale secondo una deduzione logica, bensì per il fatto che la si *produce* in un certo *modo*, modo ... determinato in ultima analisi da una norma fondamentale presupposta»[11] La sua più breve formulazione è: «Bisogna comportarsi così come prescrive la costituzione» (corsivi miei)[12].

Ma, ancora una volta, le cose più interessanti sono da Kelsen dette in margine, o en passant, in questo caso in nota, dove egli pone quella che a me sembra la questione fondamentale, la *Grundfrage*

sulla *Grundnorm*: «Chi presuppone la norma fondamentale? ». Risposta: «Chiunque interpreti il significato soggettivo dell'atto costituente e degli atti statuiti conformemente alla costituzione, come loro senso oggettivo, cioè come norma oggettivamente valida».[13]

In altri termini, dirò io: chiunque manchi di compiere il passo soggettivo del pensare che l'«oggettività» delle norme non si dà (statica) né si produce (dinamica) positivamente – cioè che il diritto «*positivo*» manca di positività nella sua fondazione –, ma solo per sottrazione, in senso algebrico, non da essa «oggettività», ma dall'atto statuente, preteso nomotetico, del soggettivo. Dunque «oggettività» puramente negativa (come si dice: teologia negativa).

Qui Kelsen fa dell'interpretazione: che, anche se non avrò troppa fretta a paragonarla a quella psicoanalitica, non è certo del tipo di quella giuridica, più precisamente non è quella dell'organo che deve «applicare» il diritto.

Scrive Kelsen nel capitolo *conclusivo* de «*La dottrina pura del diritto*», capitolo che a mio avviso dovrebbe essere però situato come suo primo capitolo o come sua premessa, e dedicato all'Interpretazione:

«Risultano due tipi di interpretazione chiaramente distinguibili l'uno dall'altro: l'interpretazione del diritto da parte dell'organo che deve applicarlo, e l'interpretazione del diritto che ha luogo non da parte di un organo giuridico, ma di una *persona privata e, particolarmente, da parte della scienza del diritto* (corsivo mio)»[14]. Questa stessa frase prosegue: «Qui (in questo capitolo) si considera soltanto l'interpretazione da parte dell'organo che applica il diritto». Ma che altro fa Kelsen per tutta la sua opera che applicarsi a quella del secondo tipo?

Ora, quella del secondo tipo è sorprendentemente definita come quella «di una persona privata e, particolarmente, da parte della scienza del diritto».

Che vuol dire questa bizzarissima introduzione della «persona privata», e per di più come nozione che include la funzione della scienza del diritto, oltretutto da parte di un Kelsen il cui rigore, se a volte può essere sentito soffocante, non è però certo quello che poteva lasciar passare simili sviste. Né svista né lapsus teorico. Qui Kelsen parla, scrive, pensa.

Parla, scrive, pensa, non *pone*: non pone alcuna norma, non giustifica, non dà al sistema normativo l'apporto ideologico o scientifico risultante dalla sua scienza. Qui Kelsen *sa*, sa come «persona privata», come egli si esprime, sa qualcosa circa il «da dove» si fonda il diritto.

Si tratta di interpretazione nel senso di colmamento di una lacuna: non di quelle «presunte lacune del diritto» che «l'interpretazione puramente teorica della scienza giuridica non è neppure in grado di colmare» (e ancora: «Il colmare una delle cosiddette lacune del diritto è una funzione della produzione giuridica»)[15], ma di una lacuna squisitamente soggettiva al cui posto, nel cui luogo, nella cui sede, invece della quale, prende posto positivamente il diritto.

Ho detto che non è tout-court interpretazione nel senso della psicoanalisi, ma non vi insisto per ora. Per far solo notare che Freud, per arrivare alla *sua* interpretazione, si è anzitutto messo dalla parte della «persona privata», non per buon cuore né per terapeutica oblatività («mai stato così sadico», scrive Freud)[16], ma per un'opzione, quale che ne sia il fondamento, *Grund* ma senza *norm*, in cui egli si applica alla lacuna di Kelsen: non solo quella individuata, *mutatis mutandis*, da Kelsen, ma anche a quella che resterà, io ritengo, per tutta la vita di Kelsen, la *sua* lacuna di «persona privata».

Il filo di questo discorso, porta forse a dire che la Norma fondamentale è «inconscia»?

Qui è da fare attenzione: il problema è quello, dirò, dello *speech act* capace di nominare, non la Norma fondamentale, (è ciò che fa Kelsen), ma quella lacuna, morte soggettiva, momento di motori spenti in una macchina in moto, che consente – è un fatto di con-senso – non che il principe s'imponga al soggetto reale, ma che una mancanza funzioni come autentica istanza d'appello all'assise giuridica, e inversamente, che la Corte di questa, come Dio con l'anima creata, corteggi il suo creato soggetto nel suo corpo increato.

Come sondare questo «chiunque»? Forse con un sondaggio d'opinione? O con un'indagine motivazionale fatta assoldando psicoanalisti esperti in interviste a livello «profondo»? Figuriamoci! Allora osservando il grado individuale e l'ampiezza sociale dell'osservanza oggettiva delle leggi? Faremmo torto a tutti quegli indifferenti che come il diavolo del vangelo si chiamano: stuolo – veri atei dello stato che tutti cercano di «politicamente» evangelizzare. Forse rivolgendo l'attenzione alla loro trasgressione? Ma Antigone è libera di figurarsi la «legge» tirannica: è in nome della legge (paterna) che se la immagina così, così è per desiderio, compreso l'epilogo, legale: il fascio luminoso del discorso isterico dona al potere la proiezione della sua zona d'ombra, unico luogo del loro incontro, aldilà del loro scontro fittizio. La Norma non comporta la propria trasgressione, non produce il peccato, ma lo assume, lo porta, lo sopporta, la norma sopporta tutto; non è gelosa la norma, non esige specialmente il consenso, non si vanta, non vuole la morte di quello che non può nemmeno esserne il peccatore, ma ch'egli si riconverta e sopravviva perché dia frutti di Norma sempre nuova[17].

Questo inno alla norma che declamo corrisponde a un tipo di critica che è assai poco praticato, e che chiamo: magnificazione, la magnificazione della potenza del Discorso quando si presenta nelle vesti della modestia, l'inneggiamento del nemico quando si offre nella purezza del discorso. Un certo altro tipo di critica si svolge troppo all'insegna del super- io, cioè è complice.

Il «*Bisogna* comportarsi come ...» non è un imperativo del cosiddetto superio, non è istigazione dei *macro* superegoico, e non è imperativo *tout court*, né verso né dalla legge, «è una norma non posta ma presupposta». Non c'è bisogno alcuno che questo presupposto sia ritrovato come contenuto di una psiche o di un atto mentale: è sufficiente l'inesistenza dell'atto di lingua capace di designare la disgiunzione di soggettivo e oggettivo nel senso proprio dell'atto costituente, che a questo punto coincide con l'atto costituente il passaggio allo stato civile. L'anagrafe sostituisce il principe, la polizia e la psicologia. Essa precostituisce un soggetto diviso anteriore e capace di sopportare l'opposizione fra la volontà particolare e la volontà generale, lasciando anche libero gioco all'illusione dell'esistenza di una volontà generale. Non c'è contratto dei consociati, né doppio contratto: Grotius e Pufendors sdoppiano illusoriamente la fonte del potere aggiungendo alla sottomissione senza contratto il contratto di sottomissione. Sdoppiamento illusorio, non perché dividono ciò che per Hobbes è indivisibile, la sovranità una dello stato, ma perché la divisione del soggetto è al principio dell'una sovranità dalla «potenza irresistibile». Non si tratta anzitutto della divisione fra uomo e cittadino, fra pubblico e privato, fra fatto e diritto, fra civile e politico e fra politico e giuridico. L'unanimità non è più necessaria, il liberalismo psicologico è il successore e il sostituto del liberalismo economico. É realizzata l'alienazione totale: l'alienazione è perfetta solo quando la restituzione dell'alienato è immediata, cioè nell'istantaneità del recupero di ciò che è stato preso o dato, poco importa: è realizzata la condizione esigita da Rousseau, l'istantaneità della restituzione del perduto, la cancellazione di ogni traccia di perdita, di sostanza, come si dice in chirurgia, l'anteriorità della sutura alla ferita. Compiuta la nuova alleanza del simbolico con la realtà, può accrescersi in subordine la libertà dell'immaginario del regno dell'uomo che si riappropria del cittadino, o dell'immaginario con la realtà. La censura politica del dissenso può cedere non troppo malvolentieri terreno al dissenso, se non proprio alla sua incentivazione. Il consenso è di fondo, non perché esista un fondo né un profondo ma perché se ne sono perse le tracce. La volontà è «sempre retta», ma anche sempre «cieca» (non ha il sapere della propria rettitudine), e in definitiva «muta». Si torna alla lingua.

Il diritto produce dunque con il suo diviso soggetto l'assurdità di un consenso d'origine di cui non esiste documento né traccia alcuna – in altri termini non esiste né contratto sociale, né bene comune, né volontà generale, né spirito popolare né interesse superiore all'interesse di classe, un consenso legale non specialmente bisognoso di consenso reale al di là di certi limiti, né specialmente intaccato dal dissenso: più tecnicamente, legittimazione e consenso sono sghembi. Anzi, un consenso che è improprio chiamare così, fondato com'è proprio sul dissenso fra senso soggettivo e senso oggettivo dell'atto costituente. Mi sembra che esso realizzi una trovata geniale simile all'invenzione della corrente alternata, che può essere erogata in continuità, in sostituzione della corrente continua, che rischia di trovarsi continuamente interrotta anche con i calcoli e i perfezionamenti più spinti.

Proviamo a riprendere Freud a partire da qui. Non lo faccio venire dall'alto, gli ho preparato il terreno come Giovanni Battista.

La familiare triade litigiosa della seconda topica, io-es-superio, è spesso trattata anche da psicoanalisti, proprio in termini di consenso, consenso interno – l'equilibrio fra queste cosiddette istanze che ci s'immagina come parti di un tutto «interno» –, o dissenso interno – lo squilibrio, il patologico –, nei loro rapporti, mediati, di equilibrio o squilibrio con l'«esterno», immaginato tale, un immaginario organizzato da un pensiero analogico, giuridico-statale, come di uno stato che ha rapporti interni e internazionali, con tanti ministeri.

Questa concezione equilibristico-diplomatica, e all' occorrenza, ma moderatamente, bellicistica, vuol dire una sola cosa: l'ideologia di chi la esprime. Dirò di più: la sua stessa ideologia politica. Parlare e sentir parlare di psicoanalisi serve molto bene a testare le ideologie.

Che a volte si infiltrano anche nella tecnica psicoanalitica: Freud se n'era ben accorto in «Analisi terminabile e interminabile[18].

Così, secondo i casi, e anche secondo le epoche, gli psicoanalisti hanno puntato tutto sull'*es* – lo chiamerò *es*simo, *ça*ismo in lacaniano –, poi, per contraccolpo – è naturale, nell'ideologia degli equilibri – sull'*io*[19]. Circa il *superio*, l'alternativa è stata sempre più sfumata: in termini di dosaggio, riflesso dell'idea del soggetto come interno, cellula, in scambio con l'esterno.

Ebbene, che ha a che fare questa scrittura freudiana, io-es-superio, con quel diritto che non ha alcun bisogno preliminare dell'ipotesi psicogenetica, cioè di un preesistente, almeno *in nuce*, soggetto psicologico-reale: di cui non ha bisogno perché, come col *Black-and-Decker*, *il soggetto il diritto se lo fa da sé, e aspetta che l'altro, quello reale, gli vada dietro*. Il diritto è napoleonico: non solo per via del *Code*, ma perché non perde tempo ad espugnare le fortezze, che è poi il principio su cui è fondato il napoleonismo dei codici. Il diritto *impedisce agli uomini di farsi giustizia*, per *obbligarli a farsi diritto*: un farsi che è risultato di un vero e proprio lavoro, dei singoli interessati oltre che degli organi preposti e dei professionisti liberi, un lavoro di cui importa chiedersi se sia gratuito *corvée*, servizio militare o servizio civile (!) – o salariato. [Altrove sostengo che in certo modo è salariato, a partire da un'assunzione o un ingaggio il cui mercato è regolato da una fondamentale norma statuente paragonabile a un diritto di prelazione o a uno *jus primae noctis*, priva di passione ma non di patetico e di patologico, tanto civile da non incontrare resistenze].

Stato civile e stato contabile mi sembrano gli atti pubblici più elementari del più generico e oggettivo, e del più personale e soggettivo, degli *equivoci*: la norma fondamentale non è enunciata né nel cielo né, il che è lo stesso, nel «cervello» degli uomini, ma nell'istantaneità dell'equivoco. L'individualismo non ha più bisogno di essere un fatto morale né psicologico, poiché coincide con l'iscrizione al più alto degli statuti. Questo diventare «adulto» pre- ed extra-educativo, questo già maturo e prematuro servizio civile istituisce articola sviluppa conserva quella che Freud considera uno dei tratti fondamentali dell'umanità, come suo tratto istituzionale prima che psicologico: l'infantilismo[20].

Quella di Freud e quella di K. mi sembrano ambedue *operazioni di scrittura*, né l'una né l'altra da feticizzare, in cui per un momento si dà coincidenza sulla medesima cosa, due scritture ambedue individuali e «politiche», se con questo termine si può designare un progetto volto a smontare un congegno la cui *validità* è «*indiscutibile*»: smontaggio per il quale è il soggetto stesso nelle sue certezze che dev'essere sovvertito, fino a quelle più quotidiane e delle parole più comuni, «valido» e «indiscutibile» per esempio, esempi di ambiguità e incertezza, ma solo se analizzati. Problema non solo di «conoscenza», come Kelsen si esprime, punto di divaricazione tra Freud e Kelsen: l'indiscutibile, lo è dal soggetto per il modo in cui vi è implicato come tale a reggerne la validità e praticarne l'efficacia.

Ambedue le scritture sono politiche: almeno perché cercano l'alleanza in vista dell'efficacia dell'operazione teorica: ambedue la trovano nei mezzi o nelle risorse, non del soggetto ma della lingua. Ho già parlato del ricorso strepitoso fatto da K. al verbo modale dovere, *sollen*, un uso fatto fino a limiti monomaniaci, in opposizione a quell'altra monomania, essenzialistica, del linguaggio giuridico, quella del verbo ausiliare *essere*, che poi è una bimania, sdoppiata com'è in quella dell'altro verbo ausiliare, *avere*: doveri, diritti, poteri, e naturalmente proprietà (cui si lega la problematica di cui siamo ancora imbevuti, dell'elaborazione filosofico-giuridica agostiniana, della distinzione, nei confronti delle istituzioni ma anche della proprietà, fra *uti*, usare, e *frui*, godere, cui si oppone la scoperta psicoanalitica che c'è sempre e comunque godimento benché ci sia poco da stare allegri [21]).

Poco è stato pensato, nella psicoanalisi, dal lato del *potere*, non come sostantivo ma come verbo modale, e intorno alla complicazione in cui i verbi modali sono presi nella lingua. Se ne occupa in una nota Mario Losano, cui rinvio[22], e di cui in questa sede ricordo solo come egli osservi che nel linguaggio tecnico kelseniano siano compresi, nel *sollen*, i diversi significati di «potere» quali sono espressi dai diversi verbi *dürfen* e *können*: il che implica, ai fini della mia ricerca, che il *dovere* della modalità giuridica intrattiene l'illusione di un potere egoico.

Nel mondo del *sein* Kelsen resta caritatevole, tollerante: le «finzioni teoriche», il «come se», i «termini o concetti ausiliari», sono da lui tollerati in quella che pure egli mostra di considerare la patologia della vita quotidiana del diritto.

Freud è intollerante della (psico)patologia della vita quotidiana della lingua, madre del soggetto, fino alle insignificanti sue bagattelle significanti nel *lapsus*, intollerante della tolleranza umana per il patologico. Almeno qui, in questa tolleranza, si vede la coincidenza del soggettivo con l'istituzionale, dell'istituzione con il proprio soggetto, con i suoi due e simultanei versanti: quello della soggezione del soggetto al *suo* discorso, ma anche quello della non-autonomia dell'istituzionale dal soggettivo: asserzione importante a diversi effetti, in particolare, nei riguardi di uno dei temi più dibattuti nella psicoanalisi, quello dell'autonomia dell'io: riconoscerlo non autonomo è necessario ma non sufficiente, finché non si riconosce la non autonomia del discorso stesso in cui è preso. É qui che sostengo che il Diritto non è Legge e non ha *nomos*: anarchia, regolazione per proliferazione, proliferazione per regole di produzione., (Bisognerebbe distinguere allora anche fra generazione e proliferazione).

Intolleranza per la distinzione, l'ho appena detto, fra *uti e frui*. Intolleranza anche per la distinzione soggettiva fra *colpa e dolo*: esiste soltanto il dolo, ma che per assurdo il soggetto provi a provarlo al giudice: si vedrà dichiarare innocente; provi a dimostrarlo, cioè ad articolarlo con il diritto: se ne troverà espulso come soggetto della propria azione, con l'invito ad essere un po' più complice delle forme, cioè responsabile in *quel* modo e in un *unico* modo. Esteriorità della norma non solo al motivo ma anche al fatto.

Esteriorità, ma come della buccia alla polpa – ed è un paragone di stile freudiano che meriterebbe di essere superato in qualche modello topologico al modo lacaniano. Si prenda uno di quei tipici casi che fanno felici gli psicoanalisti, in cui un bisogno di punizione (*Strafbedürfnis*) induce il soggetto a cercare soddisfazione nella sanzione reale *per mezzo* dell'atto delittuoso: di inconscio qui non c'è solo la premeditazione del contenuto dell'atto, ma anche e forse soprattutto la sua elaborazione formale e procedurale affinché esso si presenti adeguato all'ottenimento della sanzione – come dicono le istruzioni del modulo burocratico: compilare attentamente, scrivere stampatello. Secondo tipo di premeditazione in senso contrario alla prima: essendo fatta per ottemperare e spesso per contribuire alla forma e non per trasgredire al contenuto. Qui risulta sdoppiata anche la funzione del P.M : non solo pubblica accusa ma anche privato portavoce del risultato dell'inconscia elaborazione formale del soggetto. Di chi è allora l'*ignorantia juris*?

Se mi sono permesso di ironizzare sull'indubbio piacere che numerosi psicoanalisti-criminologi provano di fronte a simili casi, è perché questi sono stati solitamente dei *casus erroris* nella teoria: poiché

l'interessante non è solo sapere che nella realtà, *sein*, illuminata dalla teoria dell'inconscio, le cose vanno così (ricerca della soddisfazione in contrasto apparente con la sua realtà dolorosa); ma anche sapere che questo processo inconscio ridonda addirittura a beneficio del momento formale e procedurale del diritto (che ne risulta così beneficato, e a un tempo *preso alle spalle*, il che vuol anche dire: causato); ma soprattutto interessa sapere qual'è la funzione del *dovere* dello schema normativo nei suoi rapporti con l'inconscio, prima ancora che la sua effettiva applicazione nei casi che lo domandano –, e in particolare la funzione della *pena*, in quanto *dovuta* prima che in quanto «applicata»

L'aporia freudiana circa il destino «culturale» o «civile» delle pulsioni – fra: c'è «rinuncia pulsionale» (*Triebverzicht*), e: le pulsioni non conoscono rinunce, cioè c'è godimento ubiquitario di cui il dolore è compagno inseparabile – aveva trovato risposta nella nozione di «destini» (*Schicksale*) o di vie *regolate*. Questa nozione di una regola si esprime in quella che nell'uso terminologico psicoanalitico è la nozione di specifici «meccanismi» (forse pensabili come tutte le vie teoricamente ammissibili in termini di teoria delle probabilità), che, in «*Pulsioni e loro destini*» (è la traduzione corrente che al momento assumo) egli analizza in quattro capitoli: trasformazione nel contrario, volgersi sulla persona stessa del soggetto, rimozione, sublimazione. Nello scritto ora citato egli si occupa dei primi due, ed è degno di nota che è *qui* che egli inquadra le perversioni di sadismo, masochismo, voyeurismo, esibizionismo. Della rimozione si occuperà in un successivo articolo dal titolo omonimo. Della sublimazione non è stato ritrovato uno scritto specifico di Freud, ma è a questa che può essere riferita la morale – almeno quando corrisponde alla *Geistigkeit*, spiritualità-intellettualità – «destino» anch'essa delle pulsioni dunque, in prima linea nel «culturale».

Mi valgo di questo rapido e povero excursus per notare che se tutto questo ci aiuta a situare quel che ne è del soggetto in relazione alla morale, nulla di tutto questo ci aiuta a situare quel che ne è del soggetto in rapporto al diritto. Al contrario, ciò che acquisiamo anche solo dalla criminologia psicoanalitica classica è sufficiente per asserire che, quale che sia la via o il destino delle pulsioni in relazione al diritto, e qualsiasi nome convenga assegnarli, non si tratta né della difficoltà e delle complicazioni imposte dalla rimozione, né della trasformazione imposta dalla sublimazione.

Nell'esperienza soggettiva, morale e diritto sono separati, il che è un'acquisizione, benché non incontestata, di parte della moderna filosofia giuridica, in particolare kelseniana. La sublimazione non situa il soggetto moderno in relazione al diritto, nemmeno nell'esperienza' psicologica più comune. Ciò non toglie che sia dura a morire l'ideologia che si rappresenta il diritto in termini morali: pateticamente, risibilmente cioè senza pathos, oppure nelle manipolazioni ideologiche tentate da rappresentanti di quel costituito che è detto ordine.

Se tento la ricerca di un termine atto a designare i destini delle pulsioni in ordine al giuridico, non so trovarne in via provvisoria uno più adeguato di quello di *facilitazione*, in tutte le sue accezioni nella lingua, ed anche in particolari linguaggi scientifici o tecnici, come in neurologia, dove vale a designare quell'aumento di permeabilità e quella diminuzione delle inibizioni che permettono l'incremento della diffusione dello stimolo, o in economia, come si dice: facilitare la ripresa.

In questo senso mi sembra muoversi quella che in precedenza ho denominato come la duplice tendenza simultanea, estensiva e intensiva, dell'imperialismo giuridico.

Il soggetto della sublimazione non è affatto il soggetto di questa che ho chiamato facilitazione. Così come il legislatore morale è tutt'altro dal legislatore nel diritto positivo.

Non sto esprimendo una preferenza per il sublime, che, come la gola, ne uccide più che la spada, ma segnando il proprio di una mutazione in cui il privilegio negativo di quello lascia il posto a una volgarità e a una trivialità dominante e dilagante per trivi deserti dal volgo.

Stando poi a quanto mi viene descritto in materia di condizioni e persone concrete cui è affettivamente delegato il compito della *Gesetzgebung*, legislazione, e della *Gesetzschreibung*, la sua scrittura (che è poi un funzionariato), trovo che tutto ciò è tanto lontano da qualsiasi rapporto sublimazione-scrittura, così come da un qualsiasi godimento grafico o rappresentativo, che l'idea che il legislatore goda della sua opera di legislatore mi pare francamente delirante – tanto più se viene associata all'idea che il legislatore moderno comandi.

Se c'è «rinuncia pulsionale» dal lato del diritto, nella Cultura delle società moderne a diritto avanzato – espressione con cui raddoppio quella di società ad economia avanzata –, essa non è che *rinuncia di rinuncia*: rinuncia, da parte del sistema normativo *con* il suo soggetto, e non da parte del singolo, alla rinuncia imposta al godimento da parte della legge simbolica centrata sulla paternità come significante-chiave del soggetto. Ora, se è vero che la psicoanalisi non è il rito dell'Edipo, e lo psicoanalista non ne è il nostalgico, l'interesse sta piuttosto nel sapere che il diritto statale non solo non sostiene questa legge né le si identifica, ma che è rinuncia alla rinuncia che questa impone. La «rinuncia pulsionale» dal lato del sistema normativo non è dunque rinuncia *alle* pulsioni n'è alla soddisfazione domandata, ma coincide con quanto già ho definito: *come se* non fosse successo niente. Rinuncia al godimento raggiunto attraverso «sovversione del soggetto e *dialettica* [sott. mia] del desiderio» [24].

Qui si offre anche un'integrazione sul piano terminologico: al termine di *facilitazione* che ho proposto, si affianca quello di *vanificazione*: vanificazione, benché non abolizione, della legge simbolica,

e del primato, benché infelice, del desiderio, a favore del primato della normazione (facilitazione) della domanda detta pulsionale. Divaricazione pulsione-desiderio.

Certi psicoanalisti si sono interrogati pertinentemente sul tema di una «società senza padre» (*vaterlose Gesellschaft*, Mitscherlich soprattutto). Guardare dal lato del diritto consente di occuparsene non solo dal lato della sua possibilità, bensì dal lato del fatto che esso costituisce già, di tale società, il progetto immanente e in sviluppo.

Della deriva pulsionale, avevo ritenuto in precedenza di ritrovare, nel «di» grammaticale che collega una norma a un soggetto concreto in termini di responsabilità, il civile rimorchio disconosciuto: ciò non toglie nulla all'autismo della pulsione, solamente lo sposta all'autismo del modo di produzione delle norme. Ogettivazione della tendenza – oggettivazione che, come la legge che lo pretende senza riuscirci nella realtà, è uguale per tutti – che costituisce una soluzione *gordiana* del problema del «rapporto» dell'*es* con la realtà, offrendoglielo come uno sbocco al mare aperto, Dardanelli o Danzica.

Soluzione elementare, vi insisto, a paragone dell'estrema sofisticazione delle altre vie dei «Destini delle pulsioni», ma *allo stesso livello* di queste: il diritto non sopraggiunge per il soggetto come alienazione sociale-secondaria rispetto all'alienazione primaria costituita dalla nascita nel linguaggio e nella prima serie di identificazioni immaginarie (richiamo anche qui l'insistenza kelseniana sulla teoria del diritto come distinta dalla sociologia del diritto) –, ma come ricostituzione, a partire da altre «leggi», del soggetto stesso nel suo stato primario, in un nuovo stato e processo *parimenti primario*, altrimenti strutturato. Autentica *seconda* prima infanzia.

Soluzione elementare con cui tante difficoltà sono superate, come l'inibizione e la censura.

La coercizione non riguarda la pulsione e la sua messa in opera, o, se si vuole, la riguarda si ma positivamente: essa è ordinata, autorizzata, permessa.

Questo soggetto nuovo non solo riceve il potere di agire nel reale in nome della «legge», ma *soll*, deve. Si contamina qui, per una e forse l'unica volta, la purezza della forma normativa, la sua indifferenza per il contenuto. Esso, *es*, deve essere il soggetto – qui sì *sollen* si traduce come *dover-essere*- della realtà cui succhia il sangue il formalismo querulo della tendenza.

Uno sbocco al mare regolato da un sistema di chiuse che non sono meno tali per il fatto di essere aperte. É qui che richiamo quell'importante versione positiva che Lacan dà dell'imperativo del Super- io come l'imperativo del godimento: «Godi!», *Jouis*!, ma con una precisazione non meno importante: che in esso il primato non è etico ma giuridico. Esso va analizzato:

– anzitutto in un: *devi godere*!,

– il cui «devi», va ulteriormente analizzato, per ottenere la formula completa, in un: *non puoi non*, in cui il dovere normativo contiene tanto l'imperativo del godimento – il cui positivo è inquadrato nel negativo dell'annullamento del potere nel dovere formale della sua doppia negazione –, quanto, nel «non puoi», l'impotenza a fare altro che questo. Formula completa del Super-io, ho detto, che spiega anche l'apparente contraddizione fra la definizione positiva lacaniana (imperativo del godimento) e della negativa freudiana (istanza proibente e censurante, in subordine alla prima), accomunate così dall'essere, il godimento, inter-detto nella doppia parentesi che la doppia negazione del dovere chiude intorno al vuoto di potere, che cosa? , realizzare un bilancio libidico nullo, senza resti che rilancino un processo senza fine e senza gusto.

Osserverò incidentalmente come si sposti, in questa prospettiva, la nozione della funzione coercitiva del diritto: coercitiva restando, essa è anche funzione di *leverage*, come si esprimono autori di lingua inglese, di impulso e promozione, alle condizioni normativamente stabilite.

Di tutta questa coatta espulsione giuridica del soggetto, non è difficile a questo punto riconoscere all'Io topico freudiano, nella monomania del suo espansionismo controllore, il funzionariato di tanta forma attraverso la selezione dei suoi contenuti, cioè un controllo tanto esteso quanto indifferente ai fini dei controllo del discorso come tale di cui è, appunto, funzione.

Ho così cercato di tratteggiare i rapporti di coestensività fra quella che ho chiamato la domestica triade litigiosa de «L'Io e l'Es» freudiano, e certi momenti e funzioni del moderno diritto quali mi è sembrato di poter isolare: coestensività e interdipendenza che mi portano a proporvi una definizione di sapore luterano: il diritto come fogna della pulsione.

Note

1. Si veda, nella seconda parte di questa raccolta, lo scritto di Freud: «*Per il monopolio del fuoco*», p. 000.
2. Cfr, l'opera recentissimo: D. Pulitanò *L'errore di diritto nella teoria del reato*, Milano, Giuffrè, 1976.
3. Cfr. N. Bobbio, *Hans Kelsen*, in: Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 197, n.,pp. 425-449.
4. H.: Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1975, 3ª ediz , p. 127.
5. E B Pašukanis, cit., cfr qui p. 97.
6. Se ciò che sostengo è vero – insieme all'altra mia asserzione che la pena non è retribuzione o mercede, «giusta» o no, ma salario per tenere in vita il desiderio –, allora il diritto è, fra quelle che Freud chiama «le grandi Istituzioni della nostra Cultura, religione,

moralità, diritto, filosofia» [*L'interesse per la psicoanalisi*], la sola che sembri risolvere le aporie del tradizionale ostracismo istituzionale per l'aberranza del desiderio, senza ricorrere all'odio o all'intolleranza per questo, o al suo rigetto nelle «tenebre esteriori, dov'è pianto e stridor di denti»: ma tolleranza del sopravvissuto, vanificazione salariata, rigoglio miserabile per neoplasia normativa, sostituzione erculea di Prometeo incatenato con un Mida immortale: il diritto *moderno, purificato* e isolato rispetto alle altre Istituzioni del passato o del presente, Tenebre reintegrate, dolore rientrato.

7. N. Bobbio, interrogandosi sulla «*vera* funzione del diritto» [sott mia], quella «funzione che permette di contraddistinguere *ontologicamente* il diritto» [sott. mia] (*L'analisi funzionale del diritto*, in: Riv. Int. di Ed. del Dir., 1975, p. 20), cita la seguente tesi di S. Cotta, in: *Ha il diritto una funzione propria?* , Riv. Int. di Fil. del Dir., 1974, L I, p. 411: «I1 *Sein* del diritto ci indica dunque con sufficiente precisione qual'è la funzione *propria* del diritto: quella di realizzare la giustizia quale modo specifico di sormontare l'insicurezza esistenziale».
Osserverò che, oltre a doversi rifiutare la con-fusione psico- ontologica di questa fraseologia («insicurezza esistenziale»), se dal diritto risulta qualche rassicurazione che possa essergli riconosciuta come funzione sua propria, essa non appartiene affatto al *Sein* del diritto, né a quella «giustizia» che esso è ritenuto realizzare, ma al *dovere*, *Sollen*, giuridico, che non ha altra «realizzazione» primaria che quella di imporre alla realtà il suo neocrato soggetto. Il dovere normativo, collegando una sanzione a un'azione detta illecita, assicura almeno: 1° dell'esistenza dell'*oggetto* di tale azione, di cui la pena, in quanto puramente dovuta, funziona come *segno*; 2° dell'esistenza del *soggetto* dell' azione, poiché il diritto, diversamente dai filosofi, non si occupa di ontologia, e, anziché mirare a un soggetto esistente con tutte le complicazioni che ciò comporta, ne crea uno a sé; 3° della *possibilità dell'azione* (che vuol anche dire: possibilità del raggiungimento dell'oggetto), di cui il collegamento normativo stesso funziona come segno, o se si vuole come speranza *ultima dea*.
Accenno appena, in proposito, alla teoria psicoanalitica dell'angoscia in relazione all'oggetto.
Approfitto ancora dell'espressione di «insicurezza esistenziale», nella misura in cui nell'ideologia più comune essa è collegata ai pericoli relativi alla solidità e coerenza della compagine sociale supposta assicurata dal diritto, per notare che questa ideologia lascia anche intendere ─ lo so da discussioni cui ho partecipato ─ che si dia una «angoscia ─ in senso proprio ─ da disordine sociale». Mi è sembrata un'idea errata e da contestare.
8. Ritorno su questo punto più avanti, p. 122.
9. Ho trasferito questa nota fra i *Minima* di questa raccolta, col titolo: *Licenza poetica e licenziosità metonimica*, p. 226.
10. S. Freud, *Mosé e il monoteismo*, GW XVI, 159.
11. H. Kelsen, cit., p. 230.
12. H. Kelsen, cit., p. 226.
13. H. Kelsen, cit., p. 231.
14. H. Kelsen, cit., pp. 381-382.
15. H. Kelsen, cit., p. 389.
16. Traduco liberamente: S: Freud, *Poscritto* alla *Questione dell'analisi «laica»*, qui, p. 296.
17. Mi auguro che queste righe siano facilmente riconoscibili come parafrasi di S. Paolo, I Corinti, 13. Ho trasferito il resto di questa nota fra i *Minima* di questa raccolta, col titolo: *Mosé, Gesù, Cesare*, p. 240.
18. Fin dalla prima pagina. Mi sono occupato dei rapporti fra tecnica psicoanalitica- teoria psicoanalitica- ideologia dell' epoca, in una relazione tenuta alle *Journées dell'Ecole Freudienne de Paris* del giugno 1975, dal titolo: «*Technique et Ethique*», il 15 giugno, mattino.
19. La critica di Freud al contraccolpo «*es*-sista» o «ça-ista» alla critica dell'«ego-ismo», è già contenuta, a proposito della tecnica, in: *Analisi terminabile o interminabile*, Biblioteca Boringhieri.
20. Fra i luoghi freudiani comunemente trascurati, vi è quello dell'infantilismo per quanto riguarda non tanto l'individuo nella malattia ma l'individuo nella Cultura. Trascrivo senza commento queste righe: «L'uomo di tempi successivi, del nostro tempo, si comporta allo stesso modo. Anche lui [come il primitivo] resta infantile e bisognoso di protezione anche come adulto», Mosé e il monoteismo, GW XVI, 236-237.
21. Il gioco di parole riuscirebbe anche meglio in francese, fra *jouir*, godere, e se *rejouir*, rallegrarsi.
22. Introduzione di M, Losano a: H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 305.
23. Di un «puro godimento rappresentativo» (*blosse Darstellungslust* come unico motivo (*ohne anderes Motiv*) di certe attività, come per esempio quella mitopoetica, Freud scrive in: *La produzione del fuoco*, GW XVI, 7, tradotto in questa raccolta, XCIX-C. Di un «godimento storiografico» (*Lust zur Geschichtsschreibung*) parlerà in: *Mosé e il Monoteismo*, GW XVI, 172.
24. Si tratta del titolo di un noto scritto di J. Lacan.

Quarta inchiesta
SUPPLEMENTO

Nell'analisi logica kelseniana il collegamento normativo istituito fra una condizione e una (la «sua») conseguenza, detto anche «imputazione», – cioè una certa conseguenza, una sanzione, è imputata a una certa condizione, un illecito – si fa altrove che nel loro collegamento diretto, cioè l'uno non è «causa» dell'altro: cioè il loro collegamento non è quello che si pretende poi «realizzato» nella «applicazione» della norma dall' impossibile collegamento: l'impossibile viene fatto realtà. Una causalità che non si regge neppure come rinviata e subordinata a un'ulteriore e «superiore» catena causale, né al comando personale dell'autorità come causa del porre in essere o dell'« applicare» la norma.

Di tale analisi mi valgo:

– per introdurre la nozione di una *causalità strutturale*, che vuol dire: che il collegamento normativo passa altrove, che i rapporti stanno in termini assolutamente diversi («*Die Verhältnisse liegen ganz anders*», è l'espressione di Freud);

– per porre la questione del *soggetto dell'imputazione*, dato che l'altra conseguenza dell'imputazione, cioè che la pena debba essere a carico dell'autore dell'azione imputata, è un fatto reale quanto immediatamente irrazionale: ciò avviene infatti esclusivamente in virtù del ricorso del linguaggio giuridico alla lingua comune, extragiuridica, che dà una certa azione come l'azione *di* un certo individuo. II buffo è che non è la psicoanalisi a contestare il collegamento a un soggetto, poiché al contrario è proprio la psicoanalisi a preoccuparsi che questo «di» abbia il suo posto nel reale, mentre la norma non ne rende conto bensì ne assume solamente il dato, non il dato reale ma il dato grammaticale. Le conseguenze sono di derealizzare il soggetto – il che è un vissuto del tutto comune di chi passa per le «mani» della giustizia –, e di deresponsabilizzare l'atto. La psicoanalisi non solo non de-realizza, equivoco comune, ma denuncia gli effetti derealizzanti di altri «discorsi»;

– e anche per porre la questione, non solo di chi è l'*agente*, ma di ciò cui porta effettivamente l'*atto*, cioè dei suoi *effetti* ed eventualmente dei suoi *residui*. Problema, quello dei residui, che non sono io a introdurre e meno ancora a giustapporre, ma che è implicito nello schema dell'imputazione giuridica: che si suppone *finale*, se non nel senso finalistico – il che non so quanti oggi sosterrebbero, e con quale confusione di lingue: «per» punire? , «per» compensare o retribuire, cioè riequilibrare? , «per» rieducare? , «per» dare l'esempio, «per» prevenire? , «per» proteggere la società? –, almeno nel senso tecnico, preposto o inerente al sistema stesso, di avere un «punto finale», come si dice: «la cosa finisce qui» . Ora, tutti ben sanno che non finisce affatto qui, nel *sein* o nella realtà, il che costituisce uno dei temi e delle ragioni della sociologia e della psicologia del diritto, ma anche nel *sollen*, nell'evoluzione dell'ordinamento, così come nella funzione della pena (vedi poi). I residui continuano a rotolare, secondo linee di forza o meglio di deriva di cui importa conoscere le leggi. Mi pare qui di comprendere meglio una ragione del rifiuto kelseniano di confondere la dottrina del diritto con la psicologia e sociologia del diritto: poiché ciò che si tratta di sapere è quale «soluzione» o risposta il sistema stesso riservi per i residui. L'idea del riciclaggio o dell'utilizzazione dei resti si impone immediatamente, in altri termini: che il problema dei residui non è né extragiuridico né lasciato agli adattamenti futuri dei rapporti diritto-società.

Non rinuncerò a notare la coincidenza della problematica dell'*imputazione*, quanto all'ideale di un processo che estingua ogni residuo o se vogliamo debito, con quella del *perdono*: non penso tanto a quello episodico e infrequente che è detto perdono giudiziale, che ha altrettante probabilità di lasciare dei resti quanto l'esecuzione della pena, ma piuttosto a un perdono più vasto e di principio, che chiamerei il *presupposto assolutorio nel diritto*. Il che non costituisce il minore dei tratti di tanto umorismo nero.

(Presupposto: non posto, ecc. ... / Assolutorio: Lutero, separazione fede-opere, condanna assoluta-assoluzione assoluta, «va» come «deve» / Agnosticismo della Norma per la realtà o il soggetto / Non sono più i bei tempi che i dogmi cristiani erano verità filosofiche: oggi le verità filosofiche sono (gli) affari quotidiani).

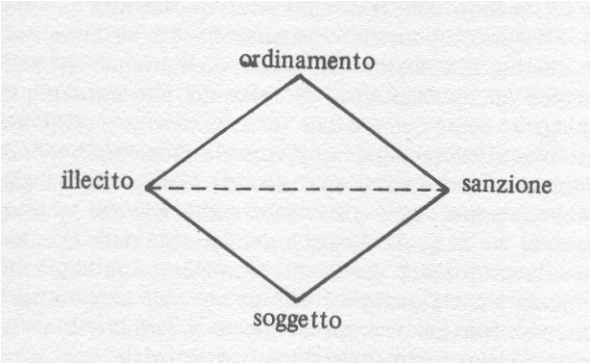
Seguirò ora un certo schematismo, in cui compiterò, le mie limitate nozioni giuridiche, premettendo che nella ricerca di quell'alterità di relazioni che consenta di spiegare come condizione e sanzione si colleghino, sarebbe assolutamente un errore da pregiudizio teorico l'andare alla ricerca di un «secondo piano» che spiegherebbe il primo come piano della realtà. Ciò che interessa sono le vie di quel collegamento, l'alterità delle relazioni non la profondità dei livelli. Non c'è nessun aldilà che non sia già aldiqua: precisazione che vale almeno per il discorso freudiano: il cui «*jenseits*» o «aldilà» non è un secondo piano, strutturale o sovrastrutturale, non più di quanto lo sia la sua «meta»-psicologia – quella che Freud nel suo non nero umorismo chiama anche «la strega».

Vediamo anzitutto la «condizione» (un illecito) di un collegamento normativo. Essa non esiste come tale se non è qualificata come fattispecie giuridica, cioè se non ne è accertata oppure costruita ex-novo l'appartenenza all'ordinamento o discorso giuridico stesso, se cioè non è *digna intrare* in quello che chiamerò il mondo delle fattispecie o il tesoro del diritto; sappiamo che non v'è indegnità che non sia degna di entrarvi; sennonché la qualificazione stessa di degno e indegno (cioè il criterio e meccanismo di selezione sì/no) appartiene ancora all'ordinamento stesso, non è estetica né morale, non è neppure scientifica, sospendo il quesito se possa essere politica, ripropongo il quesito se sia economica.

Circa la «sanzione», anche per essa vale il puro collegamento con l'ordinamento stesso, in ciò che questo predispone, sia pure nella sua evoluzione, in termini materiali e procedurali.

Circa il soggetto, tutto ciò che si sa preliminarmente è che esso è collegato tanto al comportamento imputato quanto alla sanzione come suo destinatario materiale.

Disegniamo lo schema:



Questo schema potrebbe soddisfare apparentemente al nostro quesito: esso soddisfa infatti all'esigenza imposta dalla discontinuità dell'imputazione (linea tratteggiata), discontinuità derivante dalla caduta dell'illusione, e propriamente, in questo caso, miraggio, che, per esempio, il ladro sia punito *perché* ha rubato.

Ma allo stesso tempo, è uno schema che così com'è esprime un'«oggettività» normativa (e solo normativa) dubbia, e una repressività normativa ingenua, per il peggio o per il meglio, poco o tanto, non solo né necessariamente nel senso peggiore del termine «repressione», ma anche nel senso che il «soggetto» vi figura essere tale alla lettera, cioè «sottomesso», e pur questo nemmeno tanto nel peggiore dei sensi, ma nel senso di soggetto a un ordine in cui la libertà e la necessità e tutto il bla bla degli spiriti istituzionalmente pii.

Così com'è lo schema implica anche una soggettività individuale (e solo individuale) manichea, magari bonariamente manichea, vuoi nel senso di una ripartizione degli individui in socialmente «buoni» e «cattivi», con tutti i gradi intermedi, vuoi nel senso di suddividere gli Ordinamenti in «buoni» e «cattivi», con gradi anche qui, vuoi nel senso della sovrapposizione l'una all'altra delle due suddivisioni, con le inevitabili prediche teorico- sociali dell'ordinamento cattivo che fa l'individuo cattivo e viceversa. É anche notevole, e leggibile dallo schema, che esso esclude tutto il patologico, in misura maggiore o minore a seconda della «gravità», sociale naturalmente, salvo riscrivere, nella misura del possibile e con tutto il *fair play* verbale del caso, il patologico nel cattivo: trasferimento che, essendo diventato più difficile in tempi recenti, che diamine, con le rivelazioni della psicoanalisi!, almeno per certe classi sociali e quando è presente la Stampa, resta pur possibile invertendone il senso, trascrivendo o promuovendo il cattivo nel patologico.

Noterò tuttavia che con questo nuovo schema non abbiamo fatto un solo passo, se non quello che va dalla perdita del guadagno illusorio ma consolatorio offerto dal lato ludico che v'è pur sempre nel miraggio più gravido di orribili conseguenze, a un ulteriore progresso nell'oscurantismo perbene che delega ogni lacuna agli inevitabili progressi della scienza, anche giuridica, della produzione giuridica, e della politica.

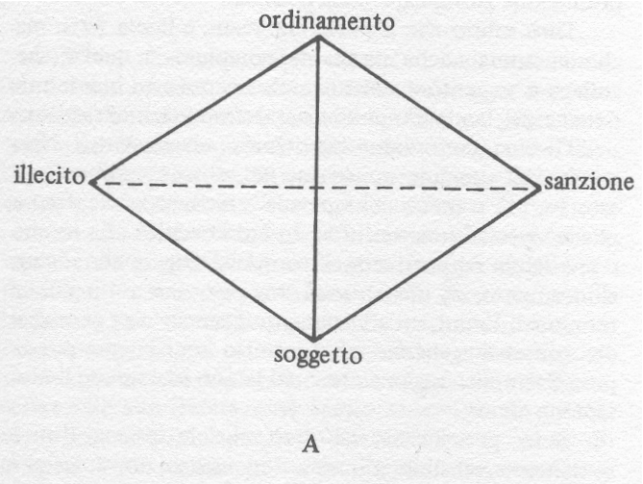
Dirò subito che il passo che resta, e lascia resti, ma che ci lascia anche restii, da compiere, è quello che collega il soggetto – chiamiamolo ancora così indeterminatamente, lasciando che le sue determinazioni risultino – all'ordinamento come tale. Quale collegamento? Non quello del comune consenso, più o meno «libero» o estorto, più o meno consapevole o inconsapevole, fino a quella «persuasione occulta» in cui l'occulto non ha che i più labili rapporti con l'inconscio, ma quello di un allineamento, di una *Ausrichtung* per usare un prezioso termine di Freud, un allineamento generale non perché si dia consenso generale né contratto sociale, ma per la pura e semplice ragione che tutti hanno in comune il non saperne niente.

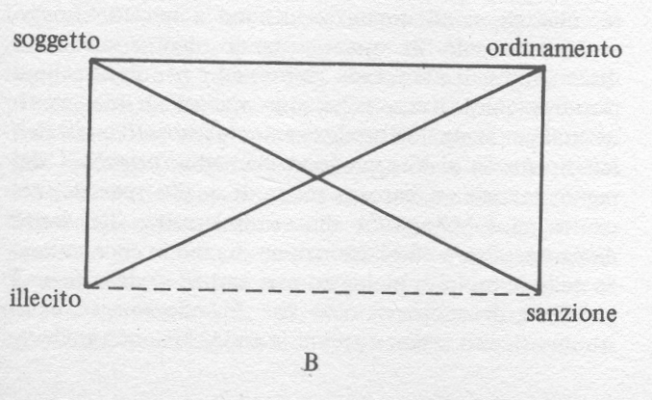
Solo per inciso ricorderò che la psicoanalisi è acutamente sensibile a questa dimensione, non fosse che perché ha scoperto per esempio che l'anoressico è uno che ha già scoperto che il bisogno di mangiare non va da sé, che gli esseri umani soddisfano a questo bisogno elementare solo in quanto stanno

dentro un certo discorso, di cui non sanno niente, ed è per questo che si possono considerare, ecco, una società di mangianti, naturalmente, anzi naturalisticamente associati e affratellati in questo ai loro predecessori nello *Stufenbau*[1] del regno animale, e ancora, anche di quello vegetale, nel *cosmo* cioè, che vuol dire ordinamento. La verità dell'anoressico è che l'assunzione di cibo in concomitanza dello stimolo – biologico, per carità! – della fame è un fatto di consenso cioè che il collegamento dello stimolo (lecito o illecito) con la soddisfazione (gradevole o penosa) è mediato. L'inconveniente dell'anoressico essendo però che le frecce all'arco della politica del suo dissenso non vanno lontano.

Ho già detto che, secondo il mio tentativo di analisi, va riportata qui la teoria kelseniana di una «Norma fondamentale», *Grundnorm*, come presupposto necessario all'esistenza e al funzionamento reale del sistema. Ho precisamente sostenuto che tale Norma – non prescritta, non imposta, non posta –, che si enuncia come quell'atto innominato, senza legge, per cui sono fatti coincidere, con- fusi, senso soggettivo e senso oggettivo dell'atto costituente, costituisce il primo ma attuale consenso dei soggetti di un Ordinamento statale.

Completiamo lo schema precedente:





Prima di tornare a quella che ho anche chiamato la *Grundfrage* sulla *Grundnorm*, ancora qualche descrizione dello schema[2].

Il piano «inferiore» è quello dell'enunciato normativo – «è dovuta una sanzione per un illecito» –, la cui *comune* interpretazione («per fare in fretta») le sostituisce il miraggio realistico del collegamento tribunalizio, e talora la finzione di un rovesciamento tribunicio, fra sanzione e reato.

Il piano superiore non è il suo aldilà, ma quello dei collegamenti necessari affinché il collegamento sia chiarito, cioè perché giustizia sia fatta non del reo ma dell'illusione.

Il soggetto è in posizione di agente doppiamente: verso l'ordinamento e verso la «sua» azione, con le virgolette che merita tale attribuzione, dato che la *natura* di «da punirsi» della sua azione individuale, il delitto, viene ad essere compromessa dal legittimismo della sua azione istituzionale – il legittimismo dell'assunzione del senso dell'Ordinamento come oggettivo –, nonché, già si era visto, dalla legittimità della relazione diretta fra «illecito» e Ordinamento: non si *deve* esser- puniti che per un reato legittimato a essere tale, in altri termini: è proibito essere puniti per delitti, come opportunamente si dice, non contemplati (come pure, vedi poi, per delitti che il progresso della forma giuridica riorganizzerà come non punibili: de- penalizzazione).

Naturalmente, il contenuto di quest'ultima osservazione non va a beneficio reale di nessuno, al contrario spesso se una fattispecie giuridica non c'è la si crea giuridicamente, non *ipso facto* ma *ipso jure*, il fatto è secondario assolutamente. Ciò in ragione della funzione normativa che compete alla sentenza giudiziaria in quanto continuazione del processo di produzione del diritto.

(Non si può mai essere sicuri di niente, verrebbe da dire: ma in questo caso non bisogna esserne troppo sicuri: infatti non ci sono solo norme contenenti – vorrei dire riguardanti, contemplanti – delle fattispecie già gius-create, ma anche norme che chiamerei trainanti, derivanti, cioè regolanti la produzione di nuove fattispecie. Ora, il problema dell'ignoranza di diritto (*ignorantia iuris*) non può non riguardare anche queste ultime norme. E mi chiedo se in qualcuna delle centinaia di pubblicazioni di psicoanalisi «applicata», spesso devotamente ma non sempre accuratamente, alla criminologia, non ve ne sia qualcuna che nell' «ignoranza» del «criminale» abbia saputo trovare una qualche misura di sapere inconscio – che vuol dire: «fa' così e sarai certo, la pena che cerchi è assicurata», cioè l'inconscio è una fonte magistrale di certezza del diritto – non solo circa le norme del primo tipo ma anche e forse soprattutto su quelle del secondo tipo. Circa il sapere inconscio, vale la pena di ricordare non solo che è un sapere assai vasto, soprattutto in fatto di regole di produzione, ma anche che quanto all'azione, quella ben reale del cosiddetto «comportamento», tanto ha la pazienza di Giobbe nell'attendere e nell'elaborare l'occasione propizia – all'occorrenza, se non di Norma, un'intera vita –, quanto in fatto di precisione nella mira è assai più abile dei *gun-men* più leggendari. Più *à la page* con i giorni nostri, si potrebbe paragonare a quei moderni *gadgets* che sono i missili detti «a testata – *caput* – cercante»).

Resta tuttavia importante la proibizione intra-giuridica a punire crimini non contemplati, se la si sposta a problema di ordini. L'ordine giuridico non tollera, non dico di permettere, al contrario, ma di mescolarsi con quell'altro ordine di autentici crimini di ogni specie, e specialmente reali, che la psicoanalisi riconosce, e che molti riconoscono benissimo con o senza psicoanalisi alla mano. Proibizione logica che si precipita nella proibizione a punire in privato, cioè in quel «monopolio della violenza legittima» di cui sto cercando di mostrare le relazioni – e anche quella di esclusione è una relazione – con l'inconscio. In generale l'ordinamento giuridico si presenta conformato in ordine al non mischiarsi *ipso facto*, ma appunto solo *ipso jure*, all'ordine che chiamerò del dolo inconscio. Non insisto per ora, ho già almeno ottenuto di mostrare che comunque non interessa tanto la relazione dell'inconscio del «criminale» col Diritto – in cui egli può trovare, scavare, elaborare, una via della sua azione – ma la relazione fra ordini, cioè una messa in questione di discorsi. Aggiungerò solo che il comune «senso di colpa» del vocabolario psicologico potrebbe benissimo chiamarsi, senza tema di errore: senso di dolo.

Ancora qualche avanzamento a partire dallo schema presentato sopra. «Ordinamento» è un termine che può tanto essere utilizzato correttamente, quanto rischiare un marcusianismo di seconda mano se non un sociologismo volgare, come quando si dice «il Sistema», mostro inarticolato e oscuro.

Il tesoro del diritto

Lo articolerò come il mondo delle fattispecie o il tesoro del diritto, quello che affluisce alla cassa del suo, sistema grazie all'attività del «Mida moderno», cioè il Diritto stesso secondo la sensazionale *battuta* di Kelsen, «che tutto ciò che tocca trasforma in Norma». (Sottolineo «battuta» poiché nella mia lettura di questo Autore mi si è confermata l'impressione che in tutta la sua opera egli cerchi il *motto di spirito* – senza troppo successo. Per tutti i viennesi della «Grande Vienna» il *Witz* dev'essere stato un problema terribile). Ordine di rappresentanti verbali dunque, vocabolario con la curiosa contraddizione dell'essere vocabolario specialistico – e per ciò stesso da concepirsi come limitato – ma anche indefinitamente espansibile, anzi per definizione espansionistico, colonialistico, con tutte le virtù del colonialismo: dall'occupazione di aree precedentemente e forse miticamente «libere» ed ora «liberate» come si esprimono colonialismo e imperialismo, all'importazione, nel tesoro giuridico d'origine, delle materie prime estratte prodotte in loco[3], ed è l'*Aufhebung* cui soggiacciono quei *qualcosa* da cui sorge ogni nuova fattispecie. Mi esprimo in questi termini anche per non trascurare l'importante distinzione fra forma di diritto e contenute di diritto, cioè fra il procedimento della sua produzione e il prodotto di tale produzione, e anche il primato della prima sul secondo, cioè un punto su cui Kelsen insiste quello dell'irrilevanza giuridica del contenuto – punto questo che non è che enfatizzato dalla precedente notazione della tendenza espansiva del diritto per quanto concerne il contenuto: l'espansione totale è la nullificazione della differenza.

Articolerò ulteriormente questo concetto di tesoro o di bottino del diritto, – con gli scarsi mezzi di cu dispongo per dire qualcosa di accettabile in questa materia – proponendo, accanto alla nozione di una *tendenza espansiva*, quella di una sua *tendenza intensiva* diciamo dal latifondo alla lottizzazione. É noto che le due sono cronologicamente successive, regola cui la produzione normativa non fa eccezione. Intendo per tendenza intensiva quella che si manifesta in quello che si chiama *ambito di validità* di una norma, e precisamente il suo ambito di validità *materiale*: per esempio quelli per cui, posta la norma che l'omicidio sia punito, si produce però, circa la fattispecie «omicidio», una norma collegata alla precedente che vieta di punire l'omicidio quando per esempio si tratti di legittima difesa.

In altri termini la materia colonizzata da una determinata fattispecie, può essere suddivisa, e parte di essa sottratta alla sanzione: alla sanzione, non alla norma, cioè non per abbandono dell'area da parte dell'occupante, per restituzione non dirò al legittimo ma al pre-legittimo «proprietario» se tale era,

di almeno una parte del tolto: l'area resta saldamente in pugno all'occupante, la parcellizzazione vuol solo dire l'occupazione dei lotti da parte di nuove norme. Primato riaffermato della procedura o della forma, ovvero: il valore dominante, nel suddetto esempio, non è la difesa, ma che sia legittima.

Non sarà mai abbastanza sottolineata la tendenza all'incremento del tesoro del diritto, che si produce in ambedue i modi, espansivo e intensivo. (Kelsen insiste sul primato dell'Ordinamento sulla norma, con le conseguenze: *che* la prima «applicazione» – posto ma non concesso che sia tale – del diritto non è quella della norma al fatto, ma quella dell'ordinamento in quanto si applica nella norma: il che implica anche che il primo ruolo del fatto non è che la norma gli si applichi, ma che l'ordinamento ne approfitti per applicarsi come norma – dunque circolarità; *che* c'è ordinamento proprio e soltanto perché, non solo a qualcuno si impone il dovere di tenere un certo comportamento, ma anche perché ciò che non gli è *imposto* è da considerarsi come *permesso* dall'ordinamento stesso. É proprio perché applicazione del diritto è anzitutto applicazione dell'ordinamento, che Kelsen può negare che nel diritto ci siano lacune, e dichiarare «finzione» la «teoria delle lacune»).

Anche il modo intensivo non è che funzionale a detto incremento: nell'esempio fatto della legittima difesa, a tutti noto, l'essenziale, o meglio l'*unum necessarium*, in questa che apparentemente è una deroga benché «ragionevole» al principio del monopolio giuridico della violenza, non è la difesa dell'aggredito cioè la sua vita, ma che il Diritto *prevenga* nel diritto tout-court ogni alternativa di discorso. Ho sottolineato il termine «prevenga»: mi parrebbe questa la sola funzione «preventiva» del diritto, ogni altra rivelandosi piuttosto precaria e tutto sommato incredibile. O, come già ho scritto, nell'*unum necessarium* il *necessarium* non è altro che l'*unum*.

Incremento del tesoro dell'ordinamento, del suo «*dovere*», oserei dire della sua libertà e della sua purezza; decremento, non certo assoluto ma relativo (cioè l'amministrazione funziona sempre a pieno ritmo) della necessità di «applicarsi» nell'impurezza del campo di *realtà* ritagliato dal nome della norma.

Nomi, nomi di azioni, azioni perdute nei loro nomi, morti di azioni, azioni morte – ma pur sempre compiute.

(Anche a tutto questo ricollegherei il sospetto che l'analisi getta sull'agire: sospetto variamente ideologizzato, fino alla censura, da certi analisti, nella dimenticanza che l'analisi è essa stessa, come tale, un'azione).

Incremento per decremento previsto *ab aeterno* di inammissibili «lacune».

Relazione inversa che è indubbiamente evolutiva (più che «storica»), ma che è anche iscritta in quello che chiamerò il programma del diritto, il che collima con la preminenza della forma o della produzione giuridica.

Ai giorni nostri trovo esemplare la recente vicenda italiana dell'aborto: espansione intensiva, dopo la precedente estensiva di tempi più o meno lontani, suddivisione, smembramento, disarticolazione, del campo dell'ambito della norma precedente, fino a sfiorare nella sua nominazione, e incarnandovisi[4] , l'anatomia, la fisiologia e la psicologia della donna. Sarebbe da analizzare, propriamente, il perché del fallimento della tendenza a-normativa presente nel movimento delle donne.

Il successo del diritto è l'amor-te, scriverei facendo eco alla recente strofa lacaniana: «L'insuccesso dell'inconscio è l'amore»[5].

Eppure, si noti, tutto si produce all'insegna del meglio: infatti la nuova legge sull'aborto si presenterebbe, come nel caso della legittima difesa, come un progresso nel senso di una limitazione dell'ambito di validità della norma precedente. [Nota aggiunta: lascio come sono questi tre paragrafi, anche dopo la battuta d'arresto politica che il progetto di legge ha recentemente incontrato, forse interpretabile come tempo di latenza perché diventi possibile, non dico questo nuovo accadimento, ma questo nuovo scriversi di un nuovo non-accadere].

[Aggiunta ulteriore: 1° Già ho notato quanto un ordine costituito debba all'*indiscutibilità* che gli deriva non solo dai suoi mezzi repressivi, coercitivi e di produzione del consenso, ma anche dalla sua *validità* presupposta. «Valido» e «indiscutibile» sono le parole «buone» di un imbroglio che certi sforzi di «liberazione» possono rendere più fitto. É nell'indiscutibilità che molta discussione in proposito avvenuta in Italia mi sembra essersi svolta. 2° «Progresso» non è termine univoco: nel suo momento squisitamente normativo il «progresso» mi sembra consistere specialmente nel fatto che per la prima volta «La donna» è asserita esistente da una norma di diritto positivo, nell'indifferenza al fatto che ce *ne siano*].

Infine, spingerei l'articolazione sul versante della sanzione, regolata com'è anch'essa dall'Ordinamento.

Noterei intanto che la tendenza del diritto moderno, se è quella della colonizzazione dell'agire o dell'incremento dei nomi – nei due versanti fra loro apparentemente opposti, espansivo e intensivo – è anche quella della restrizione delle pene. Anzitutto nella loro varietà, oggi non si tortura più per legge: il corpo, in equilibrio fra il delitto e la pena, è abbandonato dalla pena corporale – che è dunque oggetto perduto, anche se con indubbio piacere –, per essere preso dal delitto nei suoi nomi, nomi di azioni che per essere commesse avranno pur bisogno di un corpo che le supporti: così il corpo, sottratto nella norma, ne è restituito come pezza giustificativa. Le pene si riducono alla graduazione di una gamma ridotta di misure. Inoltre, la tendenza alla colonizzazione intensiva, cioè alla normazione per depenalizzazione, è un'altra ragione della riduzione del campo penalizzato dell'azione. Si parla infine di una concezione rieducativa della pena, meno pena, anche se educativamente penosa. Illusioni a parte quanto alla realtà, ciò che in tutto questo mi sembra importante, oltre al rimanere essenziale del momento della procedura, è

che la tendenza alla riduzione delle pene, ammettiamolo pure, e avveniristicamente, ad un minimo, quanto a varietà, alla loro concezione, e soprattutto all'ambito in cui sono autorizzate, è non solo compatibile, ma concomitante con l'incremento tendenziale del tesoro nominale dei delitti.

[Aggiungo, rileggendo queste ultime righe a un mese di distanza: quanto avevo scritto consente ancora quello che oggi considero un errore: l'idea di un tendenziale estinguersi della funzione della pena, cioè di quell'ordinamento giuridico-statale che è definito dall'essere *coercitivo*, l'unico ammesso da Kelsen. Nell'analisi che sto perseguendo la risposta mi pare affidata a quella che chiamo «funzione – aggiungere 'soggettiva' è pleonastico – della pena». Ciò che sostengo è che non c'è estinzione, soluzione, dissoluzione della funzione della pena, ma sua progressiva ricostruzione come resto indefinitamente suddivisibile ma sempre ritrovatile: essa costituisce il supporto pur mesto e deludente del desiderio vanificato nella norma, sostegno dell'illusione che l'azione *nella* norma - cioè sia la «cattiva» azione del «delinquente» che la «buona» azione del buon cittadino - tenda all'oggetto del desiderio].

Centrale sembra dunque la tendenza all'espansione nominale e, sempre nel campo del «dovere» giuridico, alla restrizione dell'ambito di validità materiale entro cui si dà collegamento normativo sanzione- pena. Wälder[6] , la cui tesi centrale contesto radicalmente, aveva tuttavia visto giusto, benché nella negazione: il problema è quello dell'ambito di validità materiale (*Geltungsbereich*) delle norme.

Ciò che si disegna in un certo punto, vertice o incrocio, della struttura individuata, è la funzione di un soggetto agente, diviso nei due sensi di azione *versus* l'Ordinamento e *versus* un comportamento, normativamente collegato a sua volta in due sensi: strutturalmente con la batteria esistente-esistibile delle fattispecie giuridiche, fittiziamente con una sanzione.

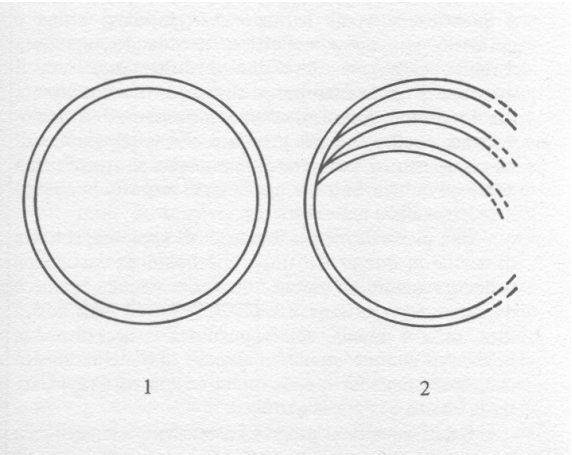
Il termine di «soggetto» merita precisazioni: esso è tanto individuale quanto generico, di una genericità che è qualificabile come istituzionale (giuridica) prima e piuttosto che come collettiva: ricordando una nota formula engelsiana, dirò che il diritto lega non il massimo di individualismo al massimo di collettivismo, ma il massimo di individualismo al massimo di istituzionalismo. Inoltre, ho già precisato che la soggezione di tale soggetto si presenta prima come strutturale che come gerarchica. Si tratta insomma di soggetto in quanto necessario alla o nella struttura.

Una precisazione per il termine di «agente»: si tratta di azione *in questa* struttura, che quindi la condiziona nella sua natura di azione. Che cosa sia tale azione è dunque una questione e non un dato, ed ogni nostra idea, seria o amena, sui rapporti fra la necessità e la libertà va dunque tenuta in sospeso fino a chiarimento della poca amenità e della molta serietà dei «rapporti» fra la libertà e la grazia giuridica.

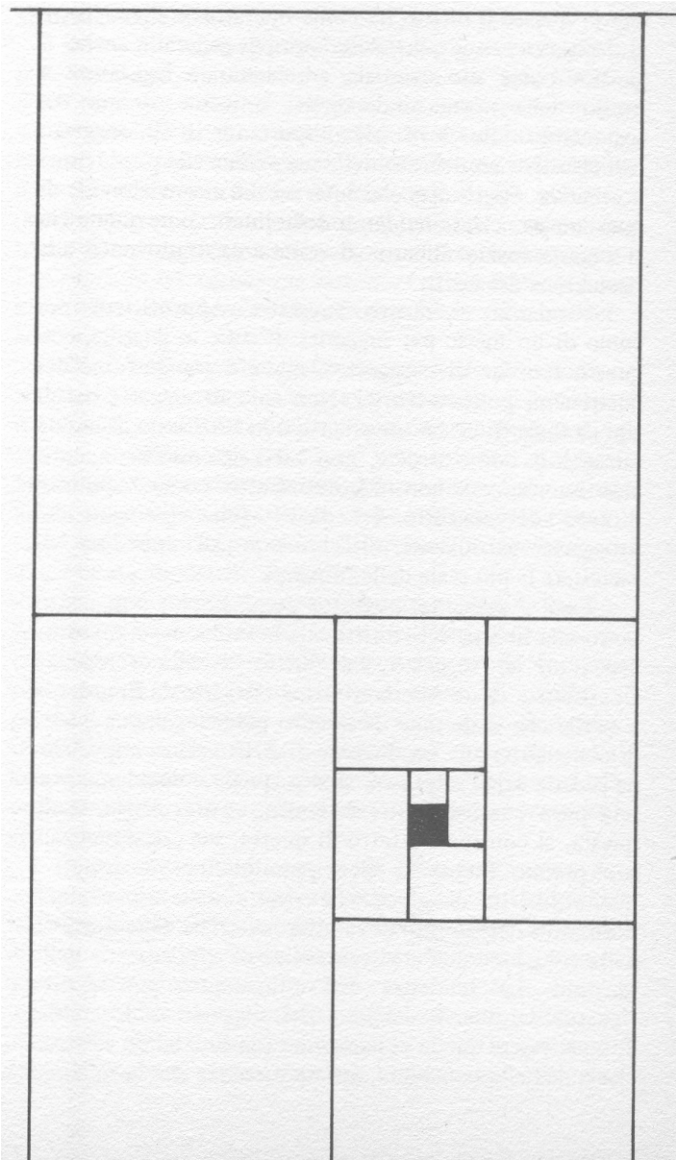
Relativamente ai progressi estensivi e intensivi della geografia lunare della colonizzazione normativa, quello del soggetto è un agire che si aggira intorno alle norme, non solo quelle attuali, istituite, ma anche a quelle potenziali, che prima di essere, già vi ho alluso, norme non ancora esistenti, sono quelle che chiamerei meglio potenti, capaci di presiedere ad ulteriore produzione normativa, cioè le norme di produzione. So che non sarò preso molto sul serio se parlerò di un particolare «fiuto» degli individui per le norme del suo Ordinamento giuridico, nei cui confronti la sua *ignorantia* è comunemente piuttosto vasta: ma mi sembra almeno sostenibile che il «fiuto giuridico» degli uomini è comunque più elevato di quel «fiuto per la verità» che Freud asserisce di ritrovare ben poco in questi stessi uomini.

Questo agire-aggirarsi intorno alle norme, con-forme alle norme, è *descrivibile*, lo sottolineo, come quello che ha come spazio «libero» o come area di movimento lo spazio tendenzialmente infinitamente piatto che sta fra quello che chiamerò il normato-o-normabile (nominato-o-nominabile), e quello che per ora non posso che nominare come il non normato-e-non-normabile (non nominabile), nella misura in cui possiamo per ora ipotizzarlo come avente una propria esistenza autonoma, irriducibile, il che appunto è il problema stesso.

Non mi pare inutile proporre anche qui uno schema, forse solo un disegno:



il secondo schema essendo forse, almeno provvisoriamente, più appropriato del primo a rappresentare la problematicità della tendenza indefinita alla suddivisione dell' ambito di validità di una norma, cioè del campo o dell'oggetto del nome di una norma, o anche la possibilità o meno dell'esaustione dell'oggetto della tendenza. La rappresentazione più completa è quindi quest'altra ancora:



Sempre in termini descrittivi, noterò più o meno pittorescamente come la tendenza della norma – cioè non la norma staticamente considerata, ma la sua tendenza, la sua dinamica – sia duplice: viscida, a spalmarsi intorno al suo oggetto, ad abbracciarlo, forse inghiottirlo; e violenta, ad affondarvi i denti per riavvilupparsi intorno ai frammenti. Si ripropone il problema del termine del processo, o dei resti. Già abbiamo visto che in questo il diritto ha come operatori e alleati, oltre al legislatore a livello delle norme generali, anche il giudice come discrezionale ed eventuale legislatore a livello della norma individuale, e infine – ma sto sostenendo che è il più importante – il soggetto nell'effettivo contributo della sua azione alla produzione normativa. Oserò dire che è per mezzo essenzialmente di quest'ultimo che la tendenza della produzione normativa si regge come tendenza alla presa sull'oggetto (e alla risoluzione dei resti).

Torniamo al nostro soggetto. Approfitterò ora come di un inciso per suggerire di stare in guardia, con questo termine di «soggetto», che è il grande fumo dei nostri anni politico-teorici. Non solo di soggetti, ma di tipi di soggetti ce ne sono tanti, non tutti sono di buona famiglia o, come si dice, non tutti nascono bene, certi abortiscono, certi non nascono affatto, come è appunto il caso del soggetto del diritto (che distinguo dal «soggetto giuridico»), il che non gli impedisce di esercitare la più reale delle funzioni.

Esso si presenta anzitutto come libero: non penso tanto alla libertà del «diritto alla libertà» che si presume assicurato al soggetto dal diritto; o alla «credenza all'esistenza di un libero arbitrio» criticato da Freud; ma a quella che si desume da quanto precede, cioè: a quella di contribuire alla produzione di diritto senza imposizione alcuna «dall'esterno», cioè a quella coincidente con una pura coazione intra-sistemica; e, non disgiunta da questa, al contrario effetto di questa, sua conseguenza e suo premio (come si dice:

premio di produzione), a quella libertà di gioco che risulta dalla ripartizione normativa dell'ambito di validità materiale delle norme e dalla riduzione dell'area normativa di applicazione delle sanzioni. La tendenza dell'ordinamento per quanto riguarda la libertà d'azione del soggetto sembrerebbe dunque essere quella di massimizzarla fino ad un estremo che è difficile concepire, ma un estremo che la migliore fantascienza e fantapolitica già hanno cercato di immaginare. Ritengo sia il caso tuttavia di rinunciare ad una fantapsicoanalisi.

La chiamerò la tendenza propriamente liberale del diritto nei confronti della libertà d'azione del soggetto. Direi meglio: che istituisce il soggetto nella libertà dell'azione comandata dal fatto di essere, non *lecita* moralmente, ma *possibile* giuridicamente, cioè normativamente elaborabile.

Prima di venire alla contraddizione apparente, che è poi obiezione di coscienza, mostrerò che tale libertà d'azione è direttamente collegata con il tesoro normativo. In esso ciò di cui si tratta sono dei nomi, ho detto, il cui catalogo tende all'espansione indefinita e indiscriminata («senza riguardo per il contenuto»), ma non per questo si tratta di un catalogo qualsiasi o confuso: si tratta di *nomi di azioni*, non di nomi di cose. Non sono *Les mots et les choses* ma *Les mots et les actions*, non sono *Wort-* e *Sach-vorstellungen*, ma *Wort-* e *Tat- vorstellungen* .

[Nota aggiunta. Va perlomeno messa in sospeso l'asserzione precedente che non si tratterebbe di catalogo, o cataloghi, confusi (i Codici): se un codice è per definizione un sistema di costrizioni, mi sembra ci si debba interrogare sulla *sistematicità* del catalogo delle azioni nominate e organizzate in un Codice. Sfogliando i quali, come proibirsi l'impressione di trovarsi in presenza di una cascata di detriti verbali?]

Di *ogni* azione, tendenzialmente, e, ironia del linguaggio, di ogni azione *teoricamente ammissibile*: «teoricamente», ma poiché il diritto non è la teoria di un io pensante, si tratta di teoria nel senso di parata o processione, di nomi; «ammissibile», cioè permessa (*erlauben*) e anche, in un'accezione più vasta di quella kelseniana, autorizzata (un *ermächtigen* inclusivo di ordinare, autorizzare, permettere – *gebieten*, *ermächtigen*, *erlauben*).

Certo, quanto all'inconscio, in cui si trattano parole come cose, nei suoi rapporti con il diritto, in cui si trattano parole come azioni, le cose sembrano farsi più difficili anziché più facili. Ma il punto decisivo è proprio questa difficoltà in più.

Una difficoltà e, come già sopra, una contraddizione in più. Infatti, cogliere il diritto come la struttura dinamica verso la generalizzazione indiscriminata dell'autorizzazione non può che apparire un assurdo rispetto al comunemente ammesso fine immaginario dell'Ordinamento giuridico: l'ordine sociale. Non meno assurdo, per la coscienza morale, di ciò da cui siamo partiti: la negazione di ogni collegamento diretto fra sanzione e illecito, e, per la coscienza politica, la negazione della corrispondenza fra gli ordini separati del dovere e della realtà, cioè che non c'è «applicazione» della norma nel giudizio.

Ancora due precisazioni circa il soggetto e le sue illusioni. Dopo l'illusione del libero arbitrio a copertura della funzionalissima libertà d'azione della e nella norma, l'illusione repressiva e l'illusione trasgressiva.

Già molto conosciuta, e molto rimossa, è la nozione della grande orgia di libertà normativa allo zenit borghese del capitale, e collegata alla grande orgia di dolore della dominazione capitalistica e dell'orgia di sangue delle sue guerre.

L'idea che la repressione – reale – delle tendenze degli uomini sia opera – cioè legame di imputazione – dell'Ordinamento normativo come tale mi sembra un'illusione non meno dannosa, a fini reali e non normativi, dell'illusione liberale.

Ma forse fra tutte la più radicale è l'illusione della trasgressione, che il delitto trasgredisca la norma. Se l'illusione si riducesse tutta a quella che fa di uno specifico delitto una trasgressione della specifica norma in cui figura, starei sfondando, almeno fra certi teorici, una porta aperta, anche se non certo nell'opinione e nel linguaggio comune, anche quella della giurisprudenza tuttavia: bell'esempio di tolleranza linguistica. Potrei anche dire che la definizione stessa di delitto è che non c'è aldilà della norma, cui si possa accedere per trans-gressione. Il fatto è che le conseguenze della stessa illusione e della stessa tolleranza linguistica si ripercuotono sulla concezione del delitto politico. Sembra che sia del tutto scomparsa la nozione del *tradimento*, e pensare che proprio ad essa hanno in particolare cercato di educare le più grandi rivoluzioni politiche del nostro tempo, con l'idea e la pratica di quello che è stato chiamato tradimento di classe. Inoltre già morale e diritto tradizionali, nella loro con-fusione, preborghese e medioevale, conoscevano questa figura radicale, benché assai più dal lato dell'agito che dal lato del detto, pensiamo fra tutti i riferimenti agli ultimi tre canti dell'Inferno dantesco. Nella nostra epoca, e in epoca di pace, il diritto sembra contemplare unicamente il caso dell'alto tradimento. – e fin dalla mia prima lettura del Kelsen mi sono formato l'idea che l'esperienza intellettuale di quest'ultimo sia stata quella dell'esservi andato vicino, e di essersene ritirato.

Riprenderò ponendo: che non c'è trasgressione della norma giuridica, perché è la norma giuridica ad essere trasgressione: termine, quest'ultimo, da non prendersi affatto nel senso truce di un ritorno bieco di passati e più sostenibili giusnaturalismi, di trasgressione di qualche legge naturale (cioè già non repressione di una natura selvaggia e istintiva), nell'aldilà violento se pur pacificato di un

moderno diritto manovrato da capitani d'industria o dai loro più governativi rappresentanti. Idea questa, da non classificare neppure fra i più volgari dei materialismi volgari, che va assolutamente sostituita con la scoperta che tale «trasgressione» va concepita piuttosto come passaggio, transizione, persino nel senso più delicato e salottiero, come si dice palato fine o guanto di velluto senza pugno di ferro. Paragoni, questi, in cui sento tutta la mia inadeguatezza a dare l'idea, rinuncerò dunque, dopo un ultimo tentativo in base alla mia esperienza clinica: il paragone con la transizione a un fondamentale stato psicotico. Comunemente si ritiene trattarsi di un momento drammatico. Niente di più falso: questa transizione avviene nella più perduta dolcezza – la parola sarebbe: struggente – e questo per una ragione *elementare*: che il passaggio non consiste in qualcosa che avviene e che può essere traumatico, ma in qualcosa che *non* avviene. Il più tragico degli stati può avere la più oleosa delle origini.

«im Grunde doch nichts ausgerichtet hat»

Il risultato della mia ricerca è sicuramente sovradeterminato: diverse vie mi ci hanno condotto: osservazioni, intuizioni e intenzioni, deduzioni e forzature, dati della mia pratica analitica, dati della mia analisi o come si dice, personali – in ordine sparso. Che in parte è anche quello dell'ordine espositivo di queste pagine, con interruzioni, ritorni, ripetizioni. Non sono riuscito in quello stile in cui l'esposizione riesce in una certa misura a ripercorrere il processo reale, o, freudianamente, il «*wirkliche Hergang*». Non so ancora se vi riuscirei, o se vi riuscirò in un nuovo scritto. D'altra parte, e non per attenuare quanto precede, va detto che l'esposizione secondo il processo reale, comporta, allorché si lavora nel campo freudiano, che in tale processo siano implicati i processi soggettivi – attenzione, quando Freud scrive «psicologici», virgolette! – dello scrivente, non meno processuali, determinati, e articolati con l'oggetto dell'esposizione.

Ora, il rapporto della ricerca psicoanalitica con il suo oggetto teorico implica il soggetto in modo radicale, nel suo rapporto con questo stesso oggetto, poiché questo può risultarne perduto proprio nel suo statuto di oggetto teorico. In altri termini, non c'è ricerca psicoanalitica che non debba rispondere alla questione dell'angoscia. Inoltre, avevo già accennato che un risultato della ricerca teorica di Kelsen, con l'operazione di scissione del dovere dall'essere, porta alla sottrazione dell'oggetto teorico «diritto».

Riprenderò traducendo la frase di Freud scritta qui sopra in esergo: «In fondo non ha creato alcun nuovo ordine», o anche: «Non è successo assolutamente niente». Ricordo che ho appena parlato di una transizione nella perdizione: quella che avviene perché non succede niente (non dico: quella che avviene perché niente avviene: infatti, che da «niente», soggetto grammaticale, avvenga qualcosa, sarebbe invece un fatto di creazione assoluta).

La breve frase di Freud è tolta da «*L'acquisizione del fuoco*» ed è messa in bocca, se così si può dire, all'«umanità pulsionale» divenuta forzatamente «culturale» dopo essere stata truffata dal furto di Prometeo. Il mito, spiega Freud nella sua interpretazione, dice che sono bensì gli Dei ad essere derubati, ma questi «dei» sono le pulsioni stesse.

Sono le pulsioni che, una volta truffate e derubate del loro stato «anteriore» (quale?) di godimento, sono risarcite, e precisamente Freud dice: «consolate», dal fatto di passare a un nuovo stato caratterizzato da «quotidiana soddisfazione, quotidiana restaurazione», «restaurazione delle voglie libidiche dopo la loro estinzione da appagamento, cioè la loro *indistruttibilità*» (corsivo mio), «*esaltazione come consolazione* di una rinuncia pulsionale divenuta necessaria» (corsivo mio), «è come il secondo pezzo di quella che possiamo concettualizzare come la reazione dell'uomo in ciò che ha di non ulteriormente riducibile (traduco così l'*Urmensch* freudiano mortificato nella sua vita pulsionale): dopo la punizione dell'empio (Prometeo il ladro), l'assicurazione che in fondo questi non ha assolutamente prodotto alcun ordine, che non è successo niente».

Alla deformazione del mito Freud contrappone lo stile altrettanto mitico del discorrere di dei-pulsioni con le loro presuntamente «anteriori», «primitive», esigenze. Non dimentichiamo che nel '32, data di questo breve scritto, Freud aveva già elaborato la teoria delle pulsioni *e* dell'Es, e non oscuriamo neppure il fatto che in questo scritto, e non solo in questo, Freud fa il predicatore, si esprime in parabole.

Questi brevi richiami non servono che a richiamare un contesto, non certo a costituire una premessa da cui dedurre alcunché circa il diritto.

Torniamo sui nostri passi. Vengo dall'insinuare ciò che ora asserisco come tesi: che per il diritto vale la frase di Freud del precedente esergo: non ha creato alcun nuovo ordine, non è successo assolutamente niente. Si noti bene che si tratta di contraddizione: non è successo assolutamente niente *là dove* è successo qualcosa di assolutamente enorme, il «mondo», il nostro, dell'imputazione giuridica, cioè forse il più potente dei legami sociali della nostra realtà sociale oggi.

Ho mostrato in precedenza che il diritto è specialmente un tesoro, batteria di nomi, ma di nomi di azioni, *Tat- vorstellungen*, verso le quali – la popolazione del diritto – sono dirottate le risorse delle parole, *Wort- vorstellungen*. Queste ultime sono la popolazione dell'inconscio, le prime la popolazione del diritto.

Proporrò allora: che se, appoggiandomi alle formule lacaniane, «nell'inconscio c'è chi parla», «nell'Altro c'è chi parla» («*dans l'inconscient ça parle*», «*ça parle dans l'autre*»), invece: *nel diritto c'è chi agisce*, e francesizzando, meglio lacanizzando, «*ça agit dans le Droit*», frase francese che, ritradotta in italiano dà: ciò che si riassume a mò di «serbatoio» nella particella tedesco-freudiana «*es*», agisce nel diritto grazie al *chi*, il soggetto, del diritto, astrattissimo ma efficientissimo.

Mi auguro di stare riuscendo almeno un po' a sostenere che uno «strutturalismo» che si regga – se ancora è il caso di militare sotto una bandiera intorno al cui campo si son dati convegno tanti abietti alleati, profittatori e sciacalli –, deve completare i propri ranghi integrando, oltre alla distinzione fra la funzione della parola e il campo del linguaggio, oltre alla ripartizione fra i versanti del significante e del significato, anche quest'altra ripartizione fra i versanti del significante e dell'azione, debitore in questo allo «strutturalismo» kelseniano dei separati versanti del dovere e dell'essere. E, con un ulteriore completamento, anche l'opposizione, all'heideggeriano *Sein und Zeit*, della divisione della temporalità nel separato versante del *sollen und Zeit*, o, per dirlo nei termini freudiani nel «Mosé»: introdurre i mezzi atti a renderci conto di come il progresso possa «andare di pari passo» – come il *sollen* col *sein* – con il «regresso a una barbarie quasi preistorica», ed è del fascismo e del nazismo che Freud, 1938, sta parlando.

Ecco dunque la mia tesi: che il diritto, non uno qualsiasi ma quello moderno, è il discorso che offre all'Es – serbatoio della libido, deposito delle pulsioni, «senza parola» precisa Freud – le vie, non della parola, come gliele offre l'inconscio, ma le vie dell'agire.

E quando l'Es – l'Es, non l'inconscio – prende le vie dell'agire (*Agieren*) anziché, *anstatt zu*, della parola, succede qualcosa di pericoloso, trova Freud.

Ciò vuol forse dire: repressione dell'azione in cambio della promozione della parola? Sarebbe questa la posizione della psicoanalisi? Eresia, diciamo. Oltretutto, ciò vorrebbe dire che un'*azione* della psicoanalisi sarebbe quella della repressione dell'azione *perché* azione – aggravamento di un già fitto imbroglio teorico.

Ciò vuol dire piuttosto che con Freud la questione dell'agire è nuovamente, cioè in termini nuovi, sollevata.

Ciò vuol dire poter scoprire che *una* risposta, la più generale, alla questione dell'agire, è costituita, istituita, istituzionalizzata, dal diritto.

Freud non ha mai abbandonato la tesi di un legame essenziale fra (la sua teoria delle) *pulsioni*, parziali, plurali, e delle loro vicissitudini, con la (sua teoria della) *cultura* – termine con cui si deve tradurre quello di *Kultur*, almeno perché quello di civiltà è gravato, se non ne è portatore, del più comune e profondo pregiudizio: quello della sua unità e della sinergia, direi anche con-sensualità, di *tutte* le sue componenti e della loro identità di segno: fra cui, quelle del diritto e della morale, o della medicina e del sintomo.

La tesi che non faccio che perseguire, è che Freud ha ragione, che la sua posizione va articolata, e che questa articolazione può farsi a condizione di riconoscere una divisione a tutto spessore nella cultura: 'e che questa divisione, forse la principale, è anche quella che corre fra il diritto e ogni altra componente «civile» della cultura. Cioè che la suddetta e generalissima tesi di Freud, una volta articolata, porta a riconoscere che le vicissitudini delle pulsioni in relazione al diritto, sono assolutamente altre da quelle in relazione al resto di ciò che possiamo riconoscere, nella misura in cui lo possiamo senza troppo gravi tentazioni di rigetto, come «civiltà».

Distinzione che serve a non intrattenere la psicoanalisi nell'oscillazione fra la banalità regressiva di un ideale ritorno al buon selvaggio pulsionale, e la banalità progressiva di un reale adattamento di questo all'avanzamento civile.

La strada giusta da battere per raccapezzarsi non è però quella di chiedersi come le pulsioni possano, per qualche miracolo della genesi o dell'evoluzione civile – sia pure con la scissione sopra segnalata – trapassare nell'aldilà della struttura sociale: termini, questi del trapasso nell'aldilà, che in questa materia mi sembrano conservare un interesse solo come espressione riservata ai defunti, mentre in tutti gli altri casi mi sembra il veicolo della somma di tutte le confusioni, o di quelle moderne aporie circa le quali tanto varrebbe aver conservato quelle antiche e di miglior compostezza razionale. L'individuale e il collettivo, lo psicologico e il sociale, per esempio, che già convogliano, comunemente e anche nelle intelligenze avvertite, la più ordinaria confusione fra il collettivo e l'istituzionale. Circa il diritto, questa aporeticità confusionaria è delle più rilevanti, e ne produce a sua volta altre, ci si chiede infatti: quale sociale? , la società politica o la società civile? , e così di seguito.

La strada che ritengo doversi battere è quella che guarda non dal lato della domanda come già costituita, ma dal lato dell'offerta come creatrice della domanda.

Non sono le pulsioni a trapassare in quel sociale in cui incontrerebbero il censore giuridico: è la forma giuridica a costituirsi per trans-gressione nell'aldilà pulsionale – se non addirittura elaborandolo o rielaborandolo, come Freud diversamente da Freud: si potrebbe parlare di una meta-psicologia, di una teoria, no, di una *prassi* delle pulsioni, giuridica –: andando loro incontro, come si dice nel «linguaggio» degli affari e dell'amore: offrendo qualcosa – la via, se non la verità e la vita –, gratis. Offerta, produttrice di domanda.

Se le pulsioni nella teoria freudiana si costituiscono «per appoggio» (*Anlehnung*), per offerta creatrice di domanda, se la «scelta oggettuale» è di tipo «per appoggio» (*Anlehnungstypus der Objekwahl*), non è escluso che la stessa via possa essere ripercorsa: a condizione di rispettare, conservare, facilitare le cose così come già stanno (l'ho già chiamato l'*Amen* giuridico: *Sit* e *Sic*).

Soluzione geniale, generale e stabile per ottenere gli stessi e migliori risultati dell'ottusa, particolare e instabile «psicologia di massa». Là è anche facilitato (corrotto) ciò che qui è escluso: la collaborazione del cervello pensante, critico e autocritico, illimitatezza dell'Io, pace della coscienza morale di *tutti*.

O anche, più alla leggera: l'amore è una cosa meravigliosa, ma 'si tratta di sapere tanto chi-che cosa è amato, quanto da chi viene: *ma non* per sapere se vale la pena di corrisponderlo, ma per sapere chi *sono io* – meglio: *che cosa è «io»* – per il fatto di esserne amato, cioè di esserne l'oggetto, che cosa vengo – e se «avvengo» – costituito nel suo discorso. L'oggetto della domanda ha assai poco rilievo, la domanda ben poco potere, in paragone al potere dell'offerta di costituirmi, me come tutti, oggetto delle sue catture, o, più spiritualmente, della sua vocazione cioè del suo appello, e al tempo stesso, – se l'offerta è generosa e in certi discorsi lo è sempre per poter esercitare la più crudele avarizia – anche come suo soggetto, valletto, pedone, alfiere o militante del suo impeto conquistador o missionario.

Il diritto è una batteria, ma non di cannoni per una bonapartistica repressione o per la morte del peccatore. La morte gli fa paura, non perché la dà ma perché la cela, e la repressione la delega ad altre, più reali istanze: il diritto si comporta in fondo come in altri tempi la chiesa col braccio secolare: non tratta col soggetto se non da una parte, mentre poi, poiché «*abhorret sanguine*», lo consegna al suo braccio secolare, al chi-di-dovere dell'esecuzione. La pena non scompare – o, come insiste Kelsen, l'Ordinamento giuridico *deve* restare coercitivo – ma si sposta.

Il diritto, già ho detto, è soprattutto batteria di nomi di azioni e non di cose. Indicazioni o prescrizioni *dell*'azione offerte a tutti, si dice infatti che il diritto – non la legge – è uguale per tutti, e anche quando nella realtà si applica in modo diseguale (e non si vede come le cose vadano diversamente) la suddetta verità ne risulta ancor più valida, cioè anche più grottesca. Non presuppone alcun consenso generale a sostegno della sua norma non posta, né sociologica né psicologica, ma propone la più generale e generica delle offerte.

Indicazioni, ho precisato, *dell*'azione, non per l'azione, nel senso che per il diritto vale il detto del poeta moderno: «*Im Anfang war die Tat*», in principio era l'azione, non il verbo. Indicazioni che non dicono, né suggeriscono né prescrivono, «che fare», cioè non sono causa, sia pure inconscia, dell'azione, sia pure trasgressiva: cioè per il diritto non vale il detto paolino della legge causa del peccato: il diritto non è veterotestamentario, è veramente, veteramente nuovo, moderno. Non indica al soggetto le azioni, prescrivendole, autorizzandole, permettendole, ma indica loro *la via*, nella libertà: non, come si crede, la via nella libertà moderata e *compos sui* del cittadino composto che anche quando dissente o persino trasgredisce lo fa per-bene, bensì nella libertà, come si esprime il vocabolario vittoriano, più sfrenata e licenziosa del progresso della codificazione giuridica dell'agire dell'essente.

Con lo stabilire una relazione fra il dover-essere giuridico e l'essere in-potenza dell'Es, (non dico delle pulsioni, benché in rapporto con le pulsioni), un risultato teorico che si ottiene è quello di stabilire una nuova legge, la sola forse cui si possa collegare il diritto: una legge di domanda e offerta, in cui si realizza quello che chiamerei aristotelismo giuridico: l'Es passa, non all'essere ma all'atto, e la sua potenza a fondamento del potere.

In che consiste l'offerta, che cosa ne risulta essere la domanda, data la sua non-autonomia dall'offerta, ma anche: quale autonomia possiede, di quale autonomia gode, l'offerta, se il lato della domanda, pur costituita quanto si vuole dall'offerta, non è tuttavia il riempimento grazioso di un puro nulla?

Serbatoio delle pulsioni è il termine riservato da Freud per l'Es. Per la verità, non è *immediatamente* chiaro perché Freud senta la necessità di distinguere l'Es dalle pulsioni, cioè di unificare in qualche modo queste che sono per definizione «parziali», separate, e tali che, anche quando vi si ritrova qualche livello di «organizzazione» (è ancora termine freudiano) si tratta pur sempre di primati parziali, reversibili o ridistribuibili. Ritornerò su quell'organizzazione «finalmente» unificata che consisterebbe nell'organizzazione detta genitale e post-edipica. Dirò solo, a questo proposito, che è problematico se in quest'ultima eccezione il termine di «organizzazione» sia omologo al suo uso nel caso dei primati delle singole pulsioni parziali; e che, in qualsiasi modo avvenga il «passaggio» – con le virgolette che merita questo termine una volta messo a paragone con altri suoi usi –, esso è limitato, e appare formalmente come una perdita rispetto al polimorfismo (termine freudiano) del quadro anteriore, apparenza di cui il soggetto «patologico» partecipa fin nel vissuto del timore d'impoverimento con cui egli immagina alternative offertegli, per esempio dall'analisi. E, fuori dall'analisi effettiva, la sua, non si può dargli né torto né ragione, fatta salva la costatazione che il punto di vista in cui è situato per giudicarne non è quello buono, essendo quello della povertà della sua «miseria nevrotica» – ma è pur sempre il suo.

Ciò non toglie che fino alla fine dell'analisi, se gli va, egli viva l'illusione di ricchezza di quello che l'ironia lacaniana chiama «*tesoro* del significante», definizione all'Altro.

Il punto di vista nevrotico è condiviso, si può dire, dal punto di vista giuridico: c'è una ricchezza che non dev'essere perduta. Ciò non vuol dire identità fra i due: il nevrotico si distingue per il godimento privato, di un «beneficio» che gli viene dalla malattia in modo così essenziale che il termine stesso di «malattia» nell'oggettivazione clinica diviene un controsenso ironico; mentre nell'ordinamento in cui consiste il diritto l'interesse privato coincide con l'atto pubblico.

Nessuna difficoltà teorica si oppone a che concepiamo il serbatoio delle pulsioni sullo stesso piano di ogni altra metafora dello stesso tipo, l'Arabia serbatoio del mondo, l'Ucraina granaio d'Europa – poiché la sola cosa che si tratta di sapere è, come negli affari, se la sua derivazione *può* avvenire e se ciò è *di fatto* avvenuto e come. Si tratta ancor sempre di possibilità.

Ecco allora ciò che si sa delle pulsioni, intendo dire:

non ciò che la psicoanalisi sa delle pulsioni, ma ciò che la psicoanalisi permette di mostrare come un sapere del diritto: poco importa che qui come altrove siano nominate così, e del resto anche il termine di «pulsioni» lascia a desiderare, non solo i soggetti, ma anche la teoria: potremmo benissimo chiamarle derivazioni o anche, perché no, comportamenti o *behaviours*, poiché non si tratta di espungere dal vocabolario psicoanalitico questo termine, ma di sapere di chi è comportamento: ora, la pulsione non è comportamento di un individuo, ma di una parte, è parziale. É per questo che l'entità «individuo» alla deriva della pulsione, è sufficientemente indeterminata, fluttuante *all'altro capo* è il caso di dire, e in questo senso «libera», cioè suscettibile di essere fissata, catturata o determinata dalla più astratta delle determinazioni – quella che non imponendole alcun contenuto la può formalmente definire «libera», perfezione dell' «individuo umano astratto» marxiano –, determinazione che lo fa soggetto del diritto o capo dell'agire (è un caso di testa-coda), il cui essere «responsabile» si riduce – propriamente parlando – all'assumersi come il supporto, íl presupposto e il fondamento (*Grund*) del «di» grammaticale che articola il nesso normativo d'imputazione a un corpo (di cui la «persona fisica» è la finzione). Si vede anche che tutto ciò che riguarda il godimento del corpo non è abolito né represso, né indottrinato, né irreggimentato, ma svincolato o liberato dalla sola responsabilità soggettiva che esista e che sia riconoscibile e di fatto esigita se non esigibile, quella del soggetto nei confronti del proprio godimento, e che di fatto, sempre e comunque, ne risponde, qualsiasi cose ne sappia: qui è certo che «*ignorantia non excusat*», e che l'ignoranza è un delitto che domanda sanzione.

Circa le nostre pulsioni, il saputo giuridico potrebbe essere stilato in termini promozionali, come un programma di *marketing*: anzitutto, che c'è, che si dà, *es*, qualcosa che può essere assunto a condizione che *sia* soddisfatto. Ciò corrisponde alle scoperte freudiane: che la pulsione ha comunque soddisfazione; che non tutto il pulsionale, anzi solo una parte non maggiore, è rimosso, che anche il rimosso può essere riutilizzato, a condizione che la censura sia giocata, come accade nel delitto analizzabile, in cui è la norma penale stessa a fungere da pretesto per l'aggiramento della censura nell'azione delittuosa; che la meta della soddisfazione si confonde con le sue vie, e che nulla si oppone a che vengano loro offerte delle vie nuove; che tutto questo riguarda il corpo individuale, ma in termini particolari, parziali, tali cioè che non è necessario passare – nelle trattative, per così dire, con il corpo – per il suo rappresentante individuale: la trattativa diplomatica con il corpo può scavalcare quel rappresentante o governo locale, dotato in fondo di poco potere, che è l'Io, e trattare direttamente, di preferenza creando un governo fantoccio[12], quello che ho chiamato soggetto del diritto: non che l'Io sia meno fantoccio, ma, ancora ai giorni nostri, sa ancora mostrarsi un po' offeso della novità, memore che il vecchio padrone, l'Es più il Superio, benché crudele e severo, gli faceva vivere avventure emozionanti: sempre cose di gioventù, ma che nel racconto ritornano come la festa del ricordo, in cui, come prevede il buon psicologo Enrico Quinto – il principe è sempre buon psicologo, donde l'illusione dello psicologo di partecipare del principe – prima delle mutilazioni della battaglia di Azincourt: «I vecchi dimenticano: egli dimenticherà tutto come gli altri, ma ricorderà le sue gesta di quel giorno ... e fors'anche un tantino di più»; che la meta di un godimento che si sopporta smarrito ma non annullato, si presta a che possa essere smarrito il filo d'Arianna dell'angoscia, e, quando lo si faciliti, si offre disponibile a un processo di liquidazione o decadenza senza fine le cui scansioni – Freud scrive: «quotidiana soddisfazione, quotidiana restaurazione»[13] –, tendono, nel disegno finale, alla massima moderazione dei passaggi bruschi, come nelle ninne-nanne o come in quel didattico poligono del nostro passato scolastico che, benché senza storia, dovrebbe «tendere» al cerchio.

O alla spirale, meglio: l'illusione statica di un *off limits* della norma è iscritta piuttosto nel *not limits* dinamico della fuga in avanti della ricerca o meglio della produzione del suo puro oggetto – quella che si può chiamare la ricerca del delitto perfetto –, in cui neppure la temporalità è abolita – nulla dev'essere abolito, tutto ammesso –, ma degradata a ripetizione nella successione. L'immagine migliore ce ne è data non da quello pseudo-scrittore che è il legislatore, ma dall'autentico scrittore che è Poe, nel gorgo spirale del Maëlström da cui il soggetto esce salvo, simile a se stesso e pure irriconoscibile.

Articolo qui uno dei temi più misteriosi, e di fatto meno indagati, della psicoanalisi, quello del cosiddetto *periodo di latenza*, quello di una decadenza o un «declino», di cui si ammette troppo facilmente, secondo un finalismo meno deterministico che fideistico, che «serva» al superamento dell'Edipo e al passaggio dalle organizzazioni pre-genitali all'unica organizzazione genitale Freud invoca qui una «impossibilità interna», una discordanza, una prematurazione[14] fra struttura edipica e immaturità

biologica. Periodo, è importante notarlo, in cui *non succede* strettamente nulla quanto alla struttura, *transizione*, ho già detto, oleosa e struggente, la cui struttura è dunque il non-accadere stesso: che Freud descrive col termine di «*Versagung*», tradurre il quale con «frustrazione» è peggio che riduttivo, laddove si tratta piuttosto di non avvenimento di una capacità. Costituzione di uno stato generico, genericamente umano, di pura disponibilità – nel senso in cui si dice: pronto a tutto – della domanda all'offerta[15].

Mi viene alla mente l'analogia con quell'intervallo che ogni lavoratore conosce, che è il periodo di pre-assunzione o pre-impiego, cioè il periodo intercorrente sul mercato del lavoro fra la domanda d'impiego e l'assunzione, (periodo anche psicologicamente reperibile e caratterizzabile: come quello di un rimaneggiamento immaginario il cui esito è quello che si chiama entrare nell'«ordine di idee»). Nel nostro caso la differenza è che la domanda d'impiego è vuota, tutta supposta dall'assunzione che verrà dopo, e che *una* assunzione è garantita: potranno darsi tentativi di disoccuparsi – i nostri ultimi dieci anni ne hanno visti in massa – ma ancora tanto condizionati dalla domanda: che fare?

Oscurantismo del periodo di latenza le cui tenebre si proiettano lontano su tutto ciò che vien chiamato il «superamento» dell'Edipo.

Di questo «superamento», sto dicendo che il diritto assume tutto un livello, o meglio tutta una sezione trasversale : parlo dell'astuzia della ragione giuridica, che non è mai tanto pratica come quando è assolutamente esclusivamente pura.

Non c'è da promuovere alcun sindacalismo pulsionale perché le pulsioni nascono già sindacate, né alcuna libertà pulsionale: per la ragione che questa, come la rivoluzione borghese, è già avvenuta, l'astuzia è che tutto sia fatto senza resistenze nel senso psicoanalitico del termine: all'insegna della facilitazione.

L'astuzia è che alla diaspora delle pulsioni vien assegnato, nel diritto, un soggetto. Il diritto, mi verrebbe da dire con un'altra formula antropomorfica, la pensa fino a un certo punto come Freud, prima di imboccare la strada più avversa a quella di Freud. La nozione di un «*Es*» è infatti quella di un'insufficienza soggettiva, della mancanza di un qualsiasi soggetto coerente, precostituito o promesso alle «pulsioni», e ad un tempo è una nozione della psicoanalisi che comporta che a tale insufficienza si può andare incontro con un'elaborazione. La psicoanalisi ne è una. Il diritto ne è un'altra.

La discussione sui contenuti delle norme – un contenuto che, già l'ho detto, è anzitutto nomi di azioni – è alla problematica freudiana del comando della motilità che va riportata. Non è il caso di cercarne in Freud una teoria sviluppata: anzitutto, infatti, egli si occupa del fatto che *es*, ciò, parla nell'Altro, come esplicita Lacan. Ma non c'è dubbio che c'è azione, *ça agit*, motilità al cui controllo l'Io è certo in certa misura preposto, ma «al servizio dell'Es». Ciò agisce, ma *dove*? Agisce sulla scena che è propria dell'azione quando le manca, è il caso di dirlo, la parola: ciò agisce nel diritto (*ça agit dans le Droit*). Nel diritto, non nel delitto anche quando l'azione è delittuosa. Non ha luogo che nel suo discorso, cioè non è che in quanto autorizzata – a condizione dell'omertà della parola. Ii diritto non è discorso dell'Altro. Omertà non è menzogna ma silenzio, silenzio non nei confronti della «giustizia» quanto di testimoni che poi è difficile trovare, parte in causa come sono. L'espressione freudiana di «silenzio delle pulsioni» è forse da invocare anche a questo riguardo.

La parola mente, il che nella retorica,– ampollosa, e quanto – dell'inconscio vuol dire che tradisce la verità. Ma l'azione, come buon sangue, non mente: non qualsiasi azione, ma quella autorizzata su questa altra e simultanea scena: non mente ma tace. Ciò non vuol dire che l'ideale della psicoanalisi è dire tutto: fantasma incluso nel senso di colpa che comanda l' «impulso a confessare», del tutto compatibile e non contraddittorio, per esempio nel «criminale» comune, col mutismo della sua azione. L'azione di cui sto parlando non è la sola concepibile, ma è quella che ha l'ordine del normativo come proprio campo.

Ma l'azione non è solo quella, mussoliniana e ancora inibita, dell'aratro e della spada: come si sa nei codici, c'è azione anche *verbo*, oltre che *opere*, e anche *omissione*, transfert giuridico di una partizione classica, liturgica e confessionale.

Il diritto, ho sostenuto, non è inibizione, ma facilitazione . Quella del separare questi tre tipi di azione da un quarto, dalla *cogitatione*, scissione dell'agire dalla res agens del pensiero. Là dove Freud asserisce che Io deve avvenire, *soll werden*, ritornando su luoghi che non sono quelli della nostalgia ma quelli delle responsabilità che hanno comandato le prime scelte, là dove è così che era, *wo es war*, – nel diritto l'azione è configurata («fattispecie») come separata dal pensiero di un simile perché, cioè dalla fonte soggettiva della responsabilità. Prova *a contrario* e per assurdo: se il processo, non solo penale, si trasformasse in processo alle reali intenzioni inconsce di scelte e atti altrettanto reali, non resterebbero che le pene più gravi fino alla riattivazione e generalizzazione della pena di morte, e molti atti comuni si trasformerebbero in delitti, non comuni ma politici.

Una concezione, dunque, implicita dell'azione, quella inclusa in un orizzonte la cui l'epistemologia dell'atto è quella di un *cogito* volgare indiscussamente situato nel cervello (indiscussamente perché il problema non si pone neppure). Una volgarità tuttavia connessa con la finezza della sua operazione, una finezza che chiamerò populista, da collegarsi alla discussione cui ho precedentemente sottomesso il problema del consenso generale. Incrocio di finezza e volgarità che lo psicoanalista può essere chiamato ad avallare con il suo sapere circa i processi di pensiero.

Dunque un pensiero dell'agire che facilita l'azione, staccata da quello che non può che essere considerato come inibizione, cioè l'altro pensiero quale è configurato da Freud con il – nome di inconscio: complicazione, sintassi o articolazione di cose di cui deve non soffrire l'organizzazione – non dico l'articolazione – delle azioni. Giustifico così il termine di «alleggerimento» che avevo usato, più intuitivamente, in precedenza, facilitazione o semplificazione funzionale. E che è anche sottrazione di responsabilità: *wo es war*, cioè la prima volta che a qualcuno è successo qualcosa, meglio la prima volta che qualcosa è diventato qualcuno: in un linguaggio in cui non solo si parla male ma in cui in qualche modo già si parla anche diritto: la legalità della lingua-madre è già veicolo di normatività, in cui la capacità linguistica si impone al soggetto non separatamente dalla capacità giuridica, cioè in cui precoce è l'imbroglio con-fusivo fra la legge e la norma.

Facilitazione che mostra come l'ordine del normativo non partecipi di quello che la teoria psicoanalitica ha individuato come Super-io nel suo versante di censura e rimprovero, di assunzione di modelli, di imperativi negativi, cioè quello che chiamerei anche super-io antieconomico. Se c'è amore in questo ordinamento, non è però *amour du censeur*, funzione reperibile piuttosto, e giustamente reperita da un Legendre[16] in momenti della «storia» del diritto anteriori alle codificazioni moderne. Nelle quali mi sembra possibile indagare con il mezzo teorico di quel fondamentale avanzamento della teoria freudiana del Super-io che è stato operato da Lacan, allorchê lo individuava come «figura oscena e feroce» e lo riformulava nell'imperativo non morale: «*Jouis*!», Godi! E che farebbe pensare piuttosto a un *amour du promoteur*.

Ho rispolverato qui quello che fra i lacaniani è ormai un circolante topo comune, perché mi pare importante che non se ne perda il senso:. infatti, il renderlo come un semplice rovesciamento lascerebbe le cose al punto *quo ante*, con il solo mutamento della finzione di un ideale *diritto al godimento* pur sempre contraddetto dall'ordine reale, riformulazione nostalgica di un agio ideale che sarebbe contraddetto dal disagio della civiltà. Non c'è diritto al godimento, c'è *godimento di diritto*: differenza di stato, in tutti i sensi di questo termine.

L'offerta normativa moderna trova nelle pulsioni la sua preformata materia domandante. Non ancora preformata però come già abbastanza generica e astratta per costituire, così com'era, quel generico *pool*, quel fondo comune in cui dev'essere convertito il «serbatoio» freudiano perché possa prendere le vie di quell'impossibile che è un'organizzazione sociale che non faccia conto, con giusto scetticismo, sulla comunione dei cuori né delle menti, e in prospettiva alternativa a quella sociale dei beni. La purificazione del senso dell'imputazione della norma di diritto positivo, sottraendo l'azione alla servitù della gleba o alla sua semi-inurbazione in sistemi anteriori di imputazione, non più semplici ma al contrario più complessi, costituisce quel progresso nell' astrazione, quel dirottamento unificato di una domanda incontrollabile, valido a che il cosiddetto pulsionale diventi, non più accordato di prima ma disponibile. Non «la giustizia» ma «il soggetto è uguale per tutti».

Non c'è motivazione né genesi morale del diritto. Questi due tipi di imputazione non sono comunicanti. La precisazione è importante: alle vie di una pura «logica giuridica», non esiste limitazione morale, metagiuridica, a che potenzialmente una *qualsiasi* azione dell'ambito (materiale) di una norma, venga esclusa, grazie alla statuizione di una nuova norma, dalla sua punibilità: se ammettiamo che di questo segreto sistemico il soggetto, ciascuno e tutti, sappia in qualche modo qualcosa, dobbiamo concludere che non può non approfittarne. Ciò non impedisce l'illusione di un primato etico, e di qui potrebbe partire anche una discussione di quello che la giurisprudenza soprattutto nazionalsocialista presumeva di aver affermato sul primato formale del diritto borghese: ciò che riterrei sostenibile è che tale asserito primato etico – oltre alle notorie conseguenze cui ha condotto – nella struttura era fittizio e di copertura[17]?.

Inoltre, è forse il caso di ribadire che non si tratta, nel passaggio al primato della forma giuridica, di psicologia, nemmeno di psicologia delle masse, nel senso introdotto da Le Bon, analizzato da Freud, riconsiderato da Kelsen, masse centrate su un capo, più o meno effimere, e parziali rispetto al tutto sociale. Il diritto statale non solo è coestensivo a quella totalità sociale che almeno contribuisce a formare; ma ne è radicalmente assente la funzione del «capo», reale immaginario o simbolico; è stabile, di un particolare tipo di stabilità: quella che gli deriva dal fondare la propria durata – «finché ci sarà diritto», dirò riproponendo qui questa insistita espressione del Kelsen – e la propria presa, sull'indistinzione fra senso soggettivo e senso oggettivo dell'atto costituente, il che coincide, individuo per individuo, e indipendentemente dal consenso individuale, con la capacità non di escludere né di marginalizzare alcunché del soggettivo, ma al contrario di assumerlo a suo modo, quale che sia e comunque intenzionato.

Già ho detto: sbocco al mare dell'Es, fogna delle pulsioni.

Di cui Freud isola quattro componenti:

quel «frammento d'attività» in cui consiste l'impulso, la spinta, *Drang* senza *Sturm*, di cui si sa almeno che comunque porterà da qualche parte, e che non è indeterminato in rapporto a un discorso umano, in rapporto all'Altro cui prende appoggio (*Anlehnung*) per formularsi questo frammento d'azione alla deriva;

quell'originario e irriducibile prelievo corporeo che pur non essendo cruento è pur sempre l'estrazione dal corpo di parti che sono portate in un altro stato, quello appunto in cui consiste, come «rappresentante psichico», la pulsione, ed è la cosiddetta «fonte»;

quella «meta», già artificio e non natura, meta senza scopo finito, ancora senza arte ma non senza parte, del cui scopo, premio o condanna, destino vicissitudine peripezia o *happy end*, si sa almeno che si tratterà sempre di un godimento non sempre desiderabile;

quell'«oggetto» che, ricercato fino alla frenesia, è in tanto l'elemento più variabile in quanto il più contingente, cioè non è il destino della pulsione come domanda incondizionata a partire da quella prima rinascita del corpo che è simile alla restituzione a rate di un prestito, cambiali.

Questo corpo restituito nella perversione non vuol dire ricreato nel malefizio dell'artificio piuttosto che nell'innocenza del non-artefatto. Freud annota che laddove il bambino passa per «creatura pura e innocente, e chi lo descrive altrimenti rischia di venir accusato di calpestare e profanare i sentimenti più sacri e delicati dell'umanità», invece, ed è un'espressione che sorprende anche sotto la penna di Freud: «I bambini sono i soli a non lasciarsi intrappolare ... e a dimostrare che per loro *la via verso la purezza è ancora tutta da percorrere*»[19] (corsivo mio).

Questa intenzione di artificio, di elaborazione dell' artefatto d'origine, questo progetto in qualche modo – serietà impensabile se non come quella dell'assunzione di una legge, non norma, né sistema, e nemmeno comando formulato come un «Parti dalla tua terra verso la terra che io ti indicherò» –, responsabilità assunta dunque, non alla fine del liceo, né all'alba di nuovo pelo, se trovasse come proprio campo, foss'anche per superarlo, solo quello dei «destini» che le sono precostituiti da certi schemi generici del tipo di quelli che Freud ha isolato – trasformazione nel contrario, volgersi sulla persona del soggetto, rimozione, sublimazione –, gli esseri umani non sarebbero che dei infelici agenti in nome della legge.

Ma la menzogna del subentrare in nome della legge del positivo di una norma statuita nel negativo di non avere nome e di non essere legge, introduce, non una trasformazione o un destino, ma una mutazione.

«Tantum iustitia potuit suadere malorum»

(parafrasi in cui per sole ragioni di metrica faccio a Lucrezio il torto di supporlo confondere *jus e iustitia*).

La struttura che ho creduto di isolare come schema tetrapolo – ordinamento, pena, sanzione, soggetto – sfrutta le risorse proprie al linguaggio per far apparire nuovi effetti: nuovi storicamente, ed è qui che ho insistito sul fatto che questa ricerca verte sul diritto *moderno*.

Ho già tentato abbozzi di analisi dei singoli termini in relazione agli altri.

Ma è sulla funzione della *pena* che cercherò, non dico di concludere questa ricerca, ma di arrestarne il percorso a svolte, talora incaute, in cui ho cercato di avere dalla mia la «strega», ancorché non addomesticabile, della metapsicologia.

Ancora una parola, tuttavia, sul *soggetto*, anzi non una parola ma un nome: il nome proprio stesso restituito al soggetto da quell'apparato ausiliario, in parallelo all'ordinamento giuridico e collegato al problema del minimo di efficacia indispensabile ad assicurarne la validità, che è l'*anagrafe*, testimone dello stato civile. Preciso ulteriormente, l'anagrafe e non le schedature di corpi speciali. Ancora, l'anagrafe come sistema collegato all'ordinamento come sistema.

Dei diversi elementi della batteria anagrafica, considero qui brevemente solo quello nominativo.

Noterò che nell'esperienza detta «concreta» di un individuo, l'artefatto normativo dell'anagrafe trova un corrispettivo: quello dell'accusare ricevuta da parte del destinatario di un messaggio. L'anagrafe è un dar ricevuta fondato sul soggetto concreto come mittente supposto. Come già ha sostenuto in precedenza per l'autore supposto dell'atto – supposizione grazie alla cui mediazione l'autore reale è ricostruito come ... reale –, qui il soggetto, supposto come mittente del proprio nome, ne ha ricevuta di ritorno reale.

L'atto di nominazione anagrafica, cui corrisponde l'assegnazione dell'equi-voco della carta d'identità, mi sembra comportare già ciò che ho chiamato mutazione giuridica. Mutazione priva di avvenimento, in cui senso oggettivo e senso soggettivo dell'atto coincidono. Al soggetto ciò che era già proprio, il nome, viene dato. Assegnazione inaugurale dunque, che si sovrappone al mai perduto *come se* fosse restituito, legittimazione per mezzo di un non richiesto «Tu sei questo». Ciò che ne viene significato è il *senso di uno smarrimento*. Restituzione di un non perduto, assegnazione di un *dato per perduto*. Non domandata riapertura di un processo di soggettivazione che ha già affrontato le sue prove e acquisito i suoi punti di riferimento.

Non è una questione di stomaco debole, e anche ad averlo non c'è da restarne colpiti: non c'è aggressione né trauma. Siamo nel non-traumatico per eccellenza: non avviene precisamente nulla. (Non escludo con questo una possibilità che conosco per esperienza: che certi soggetti possano sperimentare il ricevimento della loro prima carta d'identità come sconcertante – sentimento non dissimile da quello che può essere provato, in materia non solo penale ma anche civile, da un soggetto di fronte alla mutazione cui i «fatti suoi» sono soggetti nella *versione* legale dei fatti). Non si può dire che avviene qualcosa di

«male». Ma ciò che già era avvenuto viene ridato, riscritto (ana-gramma senza enigma) *come se* in precedenza fosse stato nullo, come se il nome paterno fosse stato fino ad allora precluso, cioè non fosse mai arrivato al suo posto per il soggetto. Se si assume la teoria lacaniana della psicosi come centrata sulla precusione del nome del padre, si può dire che il soggetto è qui trattato come se fino ad ora psicotico.

Ma sono pure formalità, si dirà, e giustamente: e non è il caso di cadere nel ridicolo accusando il Comune di Milano di esser fabbrica di psicotici per il fatto di rilasciare carte d'identità. Né si tratta di fondarsi su tutto questo per nostalgizzare comuni(tà) di città o campagna in cui strutture della parentela e strutture del gruppo sociale siano reciprocamente integrate.

Ma il punto è che non si tratta solo di trovare come si formano e si riformano i folli, ma di cogliere la novità che subentra in un ordine nella misura in cui il suo divenire è affidato al controllo giuridico: novità della distanza e dell'indifferenza che viene ad istituirsi, istituzione essa stessa, fra *norma* e *normalità*, fra *normativizzazione* (autoproduzione normativa) e *normalizzazione* (finalità reale). L'ordine del normativo si lascia sempre più alle spalle la vecchia buona psicologia de «il normale e il patologico»: non perché abolisca nulla (paolinamente, già l'ho detto, l'antica legge non è abolita), ma perché alla montagna irremovibile del patologico va incontro il Maometto del diritto. Lasciandosi alle spalle sia gli psicoanalisti «normalizzanti» e la «psicoanalisi adattativa», sia quelli e quella che fanno ... tutto il contrario! come nella barzelletta sul rovescio dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Il diritto si formalizza ma non si offende, non essendo persona, e anziché adattare l'individuo alla società, è lui ad adattarsi: pienezza del liberalismo.

Ancora: con il nome anagrafico si ha una restituzione affine a quell'altra, in cui all'essere umano è restituito come responsabilità ciò di cui non ha, come del proprio nome, mai mancato, e fino a dolersene: la responsabilità.

(Si ripropone qui quella soluzione gordiana o napoleonica, come l'ho chiamata in precedenza[20] che l'ordinamento giuridico viene ad esercitare nei confronti dell'idra del «soggettivo» con tutte le sue più tradizionali aporie eventualmente ritoccate appena (privato e pubblico, personale e politico, sociale e patologico, ecc.). Soluzione che trova nella sostituzione progressiva della normativizzazione alla normalizzazione – col che quest' ultima risulta essere non solo violenza, com'è stato notato da tutti in questi anni, ma anche illusione; danno più beffe – un'applicazione particolare di una soluzione più generale che il diritto come sistema costituisce nei confronti delle pur tradizionali aporie dei rapporti fra il diritto e lo stato. Oserò formulare: in che altro consiste l'apporto kelseniano in proposito, con la sua «concezione giuridica dello stato», se non nel mostrare che si tratta di una sorta di *colpo di stato giuridico*, di cui il «soggettivo» è fatto alleato, arma e legione, senza *putsch* né marcia su Roma? Esempio e più che esempio del potere di un «puro» discorso, in cui massima è la, divaricazione, non tanto fra *res cogitans* (poco) e *res extensa*, ma fra *caput*, in quello che sempre più è caput-alismo, e *intelletto*. Non mi fermerò qui sulla questione, che pure accenno, e ormai anch'essa tradizionale, dell'« intelletttuale», cioè quello che, contrariamente al suo essere comunemente trattato come punto forte, ho in altra sede definito come anello debole del sistema.

La pena

Solo a poco a poco nella mia ricerca si è fatta strada l'idea di una funzione non apparente del versante penale del nesso d'imputazione, e della mistificazione implicita in ogni indagine che privilegi il momento del delitto su quello della pena.

Tre richiami o esplicitazioni, prima di procedere a qualche conclusione. 1° l'imputazione (legame normativo fra sanzione a illecito, chiamata da Kelsen *Zurechnung*, precisata in un primo tempo come «periferica» per distinguerla da quella chiamata dapprima «centrale» e poi, con mutamento terminologico, «*ascrizione*», *Zuschreibung*, quella per cui il comportamento di un individuo è riferito alla comunità giuridica trattata come persona) è sorretta in ogni suo momento, cioè attualmente e non solo storicamente, dall'ordinamento e dalla comunità giuridica come tale; 2° il suo legame, o il sistema del suo legame, non per il fatto che il suo modo o la sua specifica causalità è quella del dovere normativo e non quello della «causalità reale» più o meno supposta in gioco nei «rapporti sociali reali», è meno legame sociale: lo è, ma i rapporti stanno diversamente; poiché il *bouleversement* giuridico è radicale, anche i contenuti di tali «rapporti» sono altri, sono rapporti fra costruzioni giuridiche: e bisogna essere prudenti prima di affermare che a tali costruzioni i soggetti «concreti» in qualche misura si identificano: poiché, nel senso analitico di questo termine, bisogna prima distinguere, come per i sacramenti, l'identificazione dei vivi dall'identificazione dei morti: alla prima appartiene, per esempio quella isterica, o quella della *Massenpsychologie*, alla seconda quella delirante, per la quale bisogna prima che il soggetto sia morto – il soggetto, non l'individuo, non il «suo» corpo, non la persona né la personalità. E infatti l'identificazione più completa del soggetto con la costruzione giuridica esige appunto la psicosi, paranoica soprattutto secondo la mia esperienza; 3° il termine di «illecito», che in un primo tempo usavo quasi indifferentemente come sinonimo di «delitto», è andato perdendo terreno e distinguendosi rispetto a quello di delitto: l'intero ambito di validità di una norma (mi chiedo: solamente penale?) concerne un delitto – nella misura in cui norma è nome di un'azione su cui si pone la questione se collegarle una

sanzione –, ed è il progresso della limitazione (*Einschränkung*) di tale ambito a distinguere in esso lecito e illecito. Non si puo non vedere in questo un ricalco, o più modestamente almeno un'analogia, di quella limitazione (*Einschränkung*) della' «coscienza morale» e insieme del narcisismo che si ha nella famigerata «psicologia di massa» – con cui dunque il diritto statale è sì in conflitto, ma nella libera concorrenza: cioè con dosaggi, ritorni, rimpasti, alleanze, concentrazioni, monopoli, e ad un tempo fornendo, in altro modo, le stesse soluzioni migliorate.

Sono andati enucleandosi due momenti distinti e apparentemente contraddittori: – la tendenza a una *riduzione*, non tanto, se non niente affatto, del volume reale (come si dice: volume di affari) delle pene elargite in una società ed epoca determinata, cioè dell'ambito di realtà della loro «applicazione», ma piuttosto dell'ambito di validità della loro doverosità normativa; – la necessità di conservazione della pena, non solo nella realtà, ma quella della sua funzione – e quale? appunto – nel sistema. Se ciò è vero, a questa *conservazione* è funzionale la stessa riduzione.

Il termine di uso comune è piuttosto quello di *abolizione*. Ehrenzweig si interroga: «*The future: 'Abolition of all punishment?'*»[21]; considera la formula che già ho criticato: «Nessuno potrebbe essere dichiarato colpevole di qualcosa se la legge accettasse gli impulsi dell'inconscio come scusante per un comportamento riprovevole in termini coscienti» (ibid.); cita Alexander e Staub ironizzandone (finalmente qualcuno ne mostra la corda!) l'assunto che «trattamento medico ed educazione prenderebbero naturalmente (sic!) il posto della pena» (ibid.); come pure l'idea di Karl Menninger che «invocando la tenue autorità di Protagora e Platone, ha condannato il 'Crimine della pena'» (ibid); e prosegue nell'ironia a proposito delle legislazioni di certi paesi che «hanno cercato di dare effetto a questi postulati sostituendo ampiamente, *alla fin fine a parole* (corsivo mio), 'sanzioni' e misure di 'sicurezza' alla pena» (ibid.). Ho già criticato l'intento mistificatorio di queste intenzioni scusanti, attenuanti, assolutorie, in ragione dell'idea che spostano in termini di fini quello che ho chiamato il «*presupposto assolutorio* del diritto» in quanto coercitivo cioè comportante la pena: cioè che la norma di diritto positivo è coerente, nel modo stesso della sua produzione, e fino nella sua forma con una necessità di evitamento degli «impulsi dell'inconscio» sullodati poiché assai poco li loderebbe *se - reductio ad absurdum* pensata sostituita da una riduzione all'assurdo realizzato – non ne evitasse la considerazione: resterebbe soltanto il dolo, e senza gradi, e al quale ci sarebbe solamente risposta parimenti dolosa, cioè qui sì avremmo il «crimine della pena» di Menninger. Donde l'istituzione del mondo normativo del «come-se» i nomi della norma fossero i segni delle sue cose: delitto, pena, soggetto, e del come-se il perché della norma fosse identico al senso (→) dell'imputazione.

Questo contraddittorio movimento (dinamica del diritto, moto ambulatorio della sua statica) potrebbe essere descritto come la via del progresso della *certezza*: sottratta al privilegio del *cogito* dei *philosophes* e dei *savants* per essere rilanciata, non tanto alle masse, quanto all'ambito di validità del territorio in cui esse sussistono, cioè nazionalizzata: gioco su questa parola ma non gratuitamente, poiché con essa affermo che anche le grandi *questioni* del pensiero pensante possono essere nazionalizzate *al pari* di ogni altra impresa, economica, educativa, culturale, assistenziale ecc. Il diritto attua (realizza?) con quel colpo di genio che me lo ha fatto esaltare come napoleonico, quell'atto che va propriamente definito di *politica culturale* che supera le facoltà decisionali in materia di *politica economica* e anche di politica poliziesca di un governo: lasciando ai loro dibattiti le differenze e le opposizioni fra socializzazione, nazionalizzazione, nazional-socializzazione, fra democrazia effettiva e democrazia autoritaria o repressiva, a riguardo di tutto ciò che può essere riunito sotto i due capi di «produzione» e di «*education*» – termine questo che scelgo in inglese per il più vasto spettro che esso ricopre. Del resto, proprio in questi anni si è mostrato come le stesse questioni dell'essere, del pensiero o dell'io passino a tal punto sempre meno per il pensiero di Platone, Cartesio o Fichte, ma invece per degli esseri di Stato, che oggi è diventato sempre meno, rilevante che per esempio in quel sistema *educational* che si chiama Università si impari a saper(n)e qualcosa. Divulgazione del pensiero, e proprio di quello, dei «grandi» del pensiero, cui va molto bene incontro la soluzione giuridica (vi insisto: giuridica e non psicologica) dei *capita*, *pro* i quali il diritto, già l'ho detto, si fa tutto. Ed è per questo che sono progressivamente sempre più tollerati, e anche più risibili, ogni genere di *nouveaux philosophes* della nostra epoca giuridica: perché il pensiero passa altrove, *per capita* e *pro capite*, e qualsiasi cosa valga ciascuno di questi, capita sempre meno che valga meno, anche in finezza o rozzezza, di quello *nouveau*, l'uno e l'altro essendo animati dallo stesso *régime*.

Meglio: dagli stessi *régimes* opposti, e per tutto il corso di questo mio lavoro non faccio che parlare di due di questi regimi: quello dal cui sapere ha preso le mosse la psicoanalisi, e che da Freud ha avuto il nome di inconscio, e quello, da qualsiasi parte abbia preso le mosse, ma non senza relazione con l'inconscio, che costituisce il diritto.

«Il commercio di lungo corso della verità non passa più per il pensiero: cosa strana, sembra che ormai passi per le cose: *rebus* ... com'è formulato da Freud ...»:[22] è questa la mirabile illustrazione che Lacan dà dell'azione dell'inconscio, con ogni sorta di conseguenze per le questioni di pensiero, di lingua, di parole e di cose nei loro disturbati rapporti con le parole. É un'altra la non meno mirabile risposta che deriva dalla costituzione giuridica allorché nella divulgazione offre loro una diversione: testa, codice, nomi e azioni nei loro «normali» rapporti con i loro nomi. E pene, chiave di volta di quella che definirò

una teoria dell'azione, nel senso in cui si dice «'teoriÉ sessuali infantili» : la certezza che il nome è il segno dell'azione; che l'azione è via all'oggetto; che la dinamica normativa è segnale *versus* la cosa; che l'assegnazione della pena è prova dell'esistenza del soggetto.

Installato il sistema, *ciò va da sé*, a partire dal momento che la *res cogitans* e rassicurata nelle sue in-certezze dall'essere resa funzionale ai ritagli normativi del campo della *res extensa*. Il vero filosofo del diritto è il diritto stesso, e con soddisfazione di tutti.

Questo autentico sistema della certezza – meno democratico, come v'è chi pretende, che demoscopico, o, insistendo ancora, già socioscopia del diritto anteriore a quella sociologia del diritto che la critica di un Kelsen non svaluta ma porta a situare come quella che ha per oggetto un *déjà vu* di cui egli esige che diventi un *entendu* – si instaura come un nuovo discorso: quello in cui i padroni delle cose hanno sempre meno bisogno dei *maîtres* dei pensieri dal momento in cui questi ultimi sono passati all'azione nelle teste di tutti attraverso il commercio delle parole, autentico progresso rispetto all'epoca in cui l'analisi della merce non aveva ancora acquisito le parole alle proprietà che la merce deve avere per prendere la via del capitale della prima pagina del Capitale. Il fascismo non è bastato a persuadere del loro valore nello scambio, cioè si è continuato, anzi sempre più, a fare all'intellettuale un credito così illimitato d'innocenza e d'amore come nemmeno al figlio del dio dei nostri padri. Così è accaduto che un capitalismo più avanzato lo trasformasse in credito bancario con tutte le mediazioni diplomatiche e commerciali del caso per non urtare le suscettibilità (problema del narcisismo), mantenere il segreto (problema della rimozione, fruttuosa e per questo intrattenuta) e facilitare il compito (problema della resistenza, incentivata con la scala mobile della repressione: quali misure deflazionistiche sono più importanti? quelle che sostengono il corso forzoso della moneta e ne fanno pagare i costi a certe classi, quelle poliziesche che le fiancheggiano, o quelle che sostengono il corso forzoso dell'intelligenza che perse le insegne ancorché non innocenti della storia della Signoria non sa più a che Significanti votarsi?

La pena in quanto causa di certezza – deontica cioè dovuta, né intellettuale né morale – fissa, come si direbbe di un chiodo, l'orizzonte della certezza del moto a cosa: causa, *Sache* giuridica in risposta alla *Frage nach dem Ding*, alla questione della Cosa, heideggeriana. Finché c'è pena c'è soggetto, relazione con l'oggetto, moto a cosa. In questa funzione la pena riacquista tutta l'ampiezza dello spettro della parola «sanzione»: non solo prescrizione di un provvedimento contro, ma prescrizione di un riconoscimento ufficiale verso – dalla circoscritta tenebra negativa della *Strafe* alla diffusa tenebra positiva del *flash* accecante della cerimonia ufficiale di un riconoscimento, foto di matrimonio è quasi il caso di dire, poiché nell'innocenza o nella colpevolezza, la pena è pur sempre segno dell'amore: nel rispetto o nella trasgressione della norma, nella sottrazione, distruzione, o perdita dell'oggetto reale, resta pur sempre che, «finché c'è pena» c'è l'intimazione (anche qui, come, per la sanzione, nel duplice senso di intimare una pena e del notificare la cosa) che:

e che al soggetto almeno la certezza del suo amore per l'altro non sarà tolta. É questo uno schema che permette di spiegare tante vicende forensi più di mille elucubrazioni, e anche tante vicende non-forensi, ma pur sempre giuridicamente sanzionate, poiché la *validità* dello schema basta per se stessa.

Ho prescelto la «scrittura» suddetta per evidenti ragioni, pur non essendo che un caso particolare di quest'altra più «seria» scrittura: X R Y, dove R si vorrebbe simbolo di relazione, con tutta la classe dei verbi transitivi – o almeno quella sua parte che ne trans-forma i *verba* in opere, e in opere che staccate dal verbo sono uniformate ad azioni, in ultima analisi bancarie (determinazione in ultima istanza economica, dice Marx).

Grazie a questa filosofia del diritto, non quella dei filosofi del diritto ma del transfert giuridico di questioni filosofiche, la formula immaginaria disegnata sopra può essere letta come la versione più progredita della legge del cuore: certi-ficazione-insisto sul vocabolario, in questo caso della burocrazia – all'Io del sentimento di cui è infatuato, restituzione nella forma della certezza dell'oggetto perduto, *de-litto*, de-relizione, nell'inconscio, di cui il *delitto*, non necessariamente quello reale, ma quello che chiamerò forma-di-delitto, cioè la norma, non è allora che il sostituto. Nell'infatuazione per il quale l'Io non resta allora altro che il relitto – come si dice nei romanzi d'appendice: appendice del romanzo o del libro dell'*es* groddeckiano – umano.

Si vede allora anche quale formidabile soluzione il diritto offra alle difficoltà che il narcisismo costituisce e ha sempre costituito per ogni società e gruppo umano: come per la pulsione, anche per il narcisismo la risposta è quella di una via ancora più perfetta di ogni altra, che si chiama, insieme alla *facilitazione*: il *rispetto* della conservazione della struttura narcisistica e della sua illusione: non c'è che entrare in un'aula di Tribunale per rendersi conto che, almeno lì, anche se l'aula è sporca e la «Giustizia» è quel che è, l'Io è al centro.

Mancherò di rispetto forse se annoterò che quelli che sono pur sempre i dadi dei destini umani, nella diversione giuridica vengono ad essere reclassati e reciclati al destino di dadi di un Gioco dell'Oca in cui i soprassalti e le avventure delle pulsioni sono quelli di un Paperino pre-edipico quali che siano, di Edipo, le edipiche e post-edipiche vicissitudini.

Nondimeno, l'orizzonte della certezza non esaurisce l'accertamento – come in un'inchiesta – dell'orizzonte della pena, Resta da spiegare perché gli uomini *sopportino* così bene, nonostante tutto, di sopravvivere appena – a-pena è il caso di scrivere, posto quanto precede, cioè di vivere di salario, la cui definizione è appunto di essere ciò che assicura la sopravvivenza.

Se c'è qualcosa di scandaloso e di in-tollerabile, ciò è proprio quel che v'è di più normale (in altri tempi si sarebbe detto, confondendo: di più morale) e di più. tollerato: la tolleranza di tutto questo.

É di vecchia data e di illustre firma l'idea falsa che tanta tolleranza derivi dalla paura della morte, idea la cui critica è già stata fatta. Ma il dire «critica sia fatta» è un po' come dire «giustizia sia fatta»: cioè non tanto, e poi sempre sospesa ai quesiti: Quale critica, Quale giustizia? , ecc.

Resta l'idea che tanta sopportazione derivi dalla paura del dolore. Non è il caso di arrestarsi sulla critica di questa contraddizione cui han cercato di dare risposta la serietà o la sciocchezza delle dottrine del male minore o del mal comune (mezzo gaudio).

Piuttosto: sto considerando che in tutta questa materia va privilegiato uno dei due momenti – ma l'uno non senza relazione con l'altro – in cui il fronte del pensiero freudiano cessa di essere leggibile come l'avanzata pacifica e compatta verso la *happyness* igienico-sociale, e anche teorica, – la felicità di un luogo teorico finalmente saturato – per spezzarsi e per spezzare il territorio in cui si muove – il suo ambito di validità, insieme materiale e geografico, teorico e politico – nelle contraddizioni della pulsione di morte e di quella che chiamerò la compatibilità del patologico con il bene soggettivo: quella che Freud reperisce, con termini apparentemente un po' asettici, sia nel caso diffusissimo ancorché particolare del beneficio, tornaconto, utile, profitto, guadagno, della malattia (*Krankheitsgewinn*), come pure in ciò cui dà il nome di masochismo primario, e il loro rapporto con la reazione terapeutica negativa (cui si potrebbe correlare forse una "risposta giuridica positiva"). Una compatibilità priva di compassione – spesso con la copertura della beneficenza e della commiserazione – il cui incredibile *absurdum* si esprime in quella che chiamo tolleranza del dolore.

Questa compatibilità del patologico non è patologia, se questa si intende definita come dissapore dall'Altro di una fisiologia. Non c'è un normale da cui essa sarebbe la deviazione, se questa si intende come il disadattamento da una forma «buona». Per una volta, il termine «normale» si fa univoco (dovrei forse dire: una buona volta, alla buonora, nel «progresso» storico) allorché spostato indietro (stessa parentesi), fatto regredire anteriormente alla distinzione da senso comune fra normalità e normatività.

Non si tratta, nella tolleranza del dolore, di sopportazione della patologia (discorso in ultima analisi religioso), né di una patologia della sopportazione (rovesciamento laico): si tratta di orizzonte, quello dell'eterno interclassismo del: «siamo tutti su una stessa barca». Provvidenza.

Anche per i recalcitranti, orizzonte irremovibile, fissazione. Anche per i coerenti della gabbana, e cui ritornano i voltagabbana e i volta-voltagabbana.

Un orizzonte che ha pochi rivoluzionari (un'altra barca), o forse ne ha moltissimi ma non ancora individuati né individuati*si* come tali. Chi?

La costruzione della realtà come tendenza all'elaborazione di un mondo di imputazione, non è solo di oggi, dell'oggi dell'imputazione giuridica del diritto moderno.

Un mondo dell'imputazione che crea-fissa un soggetto a quella questione della meta dell'azione che nei suoi termini tradizionali, principali, magistrali, non ancora capitali, si formulava come la questione del «valore delle opere», o del merito.

Già un autore come Max Weber ha sostenuto che la negazione del valore delle opere nel «*sola fide*» non usciva dall'orizzonte tradizionale che per romperlo – canalizzarlo nella direzione dello «spirito» – «*Geist*» giuridico – capitalismo. (Quali che siano le critiche a questo momento del pensiero weberiano quanto alla causalità dei processo reale, ritengo non ci si debba proibire di considerare i termini teologici cui egli si applicava come rappresentativi di uno dei momenti del processo reale). E un autore come Villey si dichiara non alieno dal concepire l'etica e il pensiero giuridico protestante come afferente al positivismo giuridico (mi sembra doversi intendere con questo, non solo le teorie del positivismo giuridico, ma lo stesso diritto positivo moderno).

Dirottamento del valore delle opere accompagnato dalla degradazione di queste a fare o agire.

I termini di «realtà» e di «mondo» suddetti non sono senza importanza. «La realtà» si presenta come indiscutibile, tanto più indiscutibile quanto più è costruita, indiscutibilità compresa: un punto, questo, ben noto nella pratica analitica: il modo migliore perché qualcosa cessi di essere analizzabile è di far*lo* («*lo*» che cosa?) addivenire alla realtà tramite l'azione, che viene così a connotarsi come antitesi al dire, non per sé ma in questa dialettica senza sbocco, arresto all'antitesi; un indiscutibile che diventa la natura stessa della realtà, e come tale non in crisi nonostante tutte le sue «crisi». L'idea dell'esistenza di un «mondo», la sua certezza delirante, cioè insostenibile quando si fa discutibile, evita la crisi degradandosi, cioè passando, per esprimermi con la terminologia psichiatrica, dalla fase acuta delle grandi concezioni del mondo, all'apparente abbassamento delle pretese nella cronicizzazione.

Non c'è più mondo che come mappamondo.

Potremmo restar paghi di dire così, se questo sarcasmo fosse l'ultima parola. L'essere umano – l'essere-da-Cultura – è così adattabile e così poco sublime anche quando sublima tanto, da appagarsi di qualsiasi volgarità. Senonché, questo mondo che, senza sarcasmo, e in ogni epoca, non si è mai sorretto su altro (salvo forse un'eccezione che trascuro) che su delle mappe cioè su un immaginario più o meno realistico, e di un realistico troppo facilmente equiparato allo scientifico, questo mondo è conservato in un nuovo tipo di mappa, ma pur sempre tale, cui trovo corretto paragonare il diritto statale: ambito di validità geografico, regionalità interna, Atlante (fratello di Prometeo) stradale della percorribilità di quello che ho chiamato moto a cosa, dinamica espansiva della geo-grafia interna.

Questa mondanità mi pare essenziale al diritto: è ciò che me lo fa definire anche come una *Weltanschauung*: il diritto, non una filosofia giuridica.

(Non discuterò qui la relazione fra la nozione di *Weltanschauung* e quella di *ideologia*).

Questa scopia, questa visionarietà presoggettiva, questa visione non del mondo che c'è ma di quello che essa produce, è forse l'ultima *Weltanschauung* che ci resti, e di tutti, un «di tutti» che non esige che ciascuno sappia che ci mette del suo (a differenza, in ciò, da quella religiosa), cioè il proprio con-senso.

C'è consenso precritico perché c'è concezione – termine con cui comunemente viene reso in italiano quello di *Weltanschauung* – non tanto del mondo, da parte del soggetto che crede di averne uno, ma del soggetto di questo mondo, di cui il soggetto è un uno:

Di questo mondo, proverò a definire la pena come l'orizzonte: cioè non solo ciò che costituisce per un soggetto la conseguenza di una sua azione, ma ciò che costituisce (come la Costituzione) un soggetto per l'azione.

(Distinzione utile a mostrare che la pena in quanto dovuta non è l'opposto diametrale, cioè su una stessa linea, del premio né dell'incentivo, morale o materiale. In altri termini ancora, sto cercando di sostenere che c'è anche un incentivo giuridico, e che questo è la pena stessa).

Ho detto in precedenza che seguo l'indicazione freudiana di un disagio nella «Civiltà» connesso al fatto che questa è definita secondo il modo di implicazione in essa delle «pulsioni», e alla «repressione» e «frustrazione» civile: termini, questi due ultimi, discutibili ma utilizzabili a condizione di sapere *a chi* sono rivolti.

Ancora una volta, si tratta di doppio gioco o di truffa (*Betrug*), come quello fra dovere, *sollen*, e essere, *sein*.

Oltre alla repressione reale, che la coscienza ha l'imperdonabile da-benaggine e parzialità di considerare come l'unica, vi è quella di un reale che non accade ma passa al divenne della realtà per mezzo dell'azione. Si tratta di repressione rivolta a un accadere solo ottativo, e della sua sostituzione con un divenire necessario, dirottamento. Una repressione concepibile solo al futuro anteriore, Erode di un «sarà stato» con sostituzione d'infante.

Con la realizzazione, nel generale, dal proverbio: *chi tace acconsente*. Un altro parla per lui con le stesse parole, simile, attaccato come un'*ombra* allo stesso corpo. La confusione non è delle lingue ma nella stessa lingua.

Non c'è una sola sofferenza, ma c'è n'è una che fa tollerare l'altra anche nel grido, fino a domandare che si produca realmente.

Non è lo stesso quello che Freud chiama il «grido della psicoanalisi».

Si tratta di quella che la pena esteriorizza, proietta all'esterno, come orizzonte, reale proiettato a distanza, indifferente a qualsiasi rapporto causale di delitto e castigo, e sdrammatizzato in una realtà da paperinata: lo capisce anche l'oca, l'*hoc* del delitto non è il *propter* del castigo che *deve* seguirlo.

Sofferenza esteriorizzata nel «dovere» della pena: para-noia, mente alienata dall'intelletto di tutto questo.

Paranoia, e latitanza del soggetto di una qualche verità in un discorso in cui non la dirà mai perché non vi è mai messo agli arresti, come accade in analisi: foss'anche acciuffato per un delitto reale, sarà punito a titolo di responsabilità di quell'altro soggetto con cui condivide pro-forma giuridica quello stesso corpo in cui è punito, ma assolto nell'intenzione che ne ha mosso realmente l'atto.

Latitanza può essere il nome di un non-accadere non per questo inerte, non nullo: nella sua libertà non, può che darsi da fare a preservare e insistentemente ricreare le condizioni della libertà stessa – come fa ogni latitante – che la forma giuridica gli assegna assolvendolo preliminarmente dei motivi che lo costituiscono. Evasione autorizzata. Coincidenza di realtà e segregazione

Allorché questa paranoia di discorso è quella di un soggetto concreto («clinicamente»), cioè quando un soggetto concreto si identifica del tutto al soggetto del diritto, allora segregazione psichiatrica, delimitazione interna all'ambito di validità materiale della norma. Prima che medica, la psichiatria è giuridica.

Ospedale psichiatrico e prigione hanno fra l'altro questo in comune : per esprimermi con il nome di un buon gioco delle parole: di impedire che si dica "*cosa sarebbe se fosse*".

Coltiva questa fantasia: dell'ordinamento giuridico – come quello che tratta l'intera società civile come un'unica scuola, o palestra di una ginnastica in cui il momento della formazione e quello della professione (olimpiadi) coincidono. E in cui la materia, la disciplina o la «specialità» in oggetto, sia quella della messa a punto di un «*quid est* ...? » con il concorso di tutti, nell'indistinzione fra un momento teorico e un momento pratico, la cui meta è quella del superamento dell'ultimo record raggiunto, indefinitamente spostabile, ma il cui *limite* non è quello fissato dall'ultimo record (o dall'ultima riforma normativa) e dalla sua trasgredibilità (penalizzata, donde l'illusione che la pena si applichi a una trasgressione, illusione per confusione circa il limite), né quello immaginario, miracolistico, burlesco e pseudo-angosciato del «dove andremo a finire? » del moralista affiliato al potere, bensì quello indefinito ma effettivo per cui si sa che il piéveloce di domani non potrà superare lo scarto del record di ieri che di un nuovo scarto più piccolo.

(Trovo qui che la rappresentazione data a p. 70 del progresso del ritaglio normativo, benché collocata nell'immaginario non era puramente immaginaria).

Suppongo fin troppo facile, per chi legga queste righe, rispondere che il «*quid est*» di cui sopra riguarda il godimento, risposta d'altronde già ovviamente iscritta nell'ordinamento giuridico stesso – benché già sottratta all'ovvietà dal Kelsen, allorché egli precisa che non esiste diritto (soggettivo) al godimento, ma norma giuridica come dovere che una sanzione sia collegata ad un'azione contraria al rispetto del godimento dell'altro, che deve dunque essere de-finita: cioè che non c'è diritto al godimento, ma godimento di diritto.

Propongo di considerare il godimento in questione come quello che Freud formula regolarmente come quello che chiamerò godimento-a-pena, sia che questa associazione venga dalla prepotenza dell'Es, sia dall'imperativo del Super-io, sia dall'«educazione», sia dalla, o meglio nella, Cultura a condizione che quest'ultima non sia fatta coincidere con gli adattamenti sociali secondari, e che sia considerata implicata *ab origine* nella stessa tripartizione topica freudiana.

«A»- pena nel senso di complemento modale, quello per cui il cittadino è definito, prima che dall'essere ammodo, dal fatto di essere a-modo: non c'è smodatezaza, inciviltà, arroganza o delinquenza che sia *a-priori* antigiuridica.

E, per riprendere contatto con quanto sopra: godimento-a-pena come si dice: corsa-a-premi.

A-premi, perché la scoperta di Freud non è la bella scoperta che la Cultura contraddice quella natura che ne diviene sempre più la supposizione, ma quella che godimento è presente non solo anche quando non sembra e lo si chiama con un altro nome, ma anche quando c'è poco da rallegrarsi, e anche, aggiungo oggi, quando c'è poco da godere. Pagine addietro, portato forse non solo dal gusto verbale, ho anche parlato di premio di produzione.

Dico a-premi, anche per collegare non arbitrariamente tutta questa discussione con quella dall'ideale di una riforma giuridica che sostituisca progressivamente il premio-incentivo al privilegio normativo dato alla pena. Ideale cui nessuna critica ideale va fatta: si trattasse anche di utopia, va ricordato che ci sono anche buone utopie, quale che sia la loro soluzione al problema dei resti, in risposta ai quali appunto esse si formulano.

Ma nella pena si tratta già di premio, che nell'inconscio non è meno tale anche quando è orribile: l'inconscio non ha obiezioni di coscienza (salvo una, di cui qui non parlo).

Di quella che ho chiamato una scuola di ricerca, istituzionale prima e più che collettiva, in capo alla quale non sta un Maestro o un Capo ma un ordinamento di capi, la pena mi sembra assumere la funzione del voto: misura del risultato raggiunto, categoria dei risultati raggiungibili, assegnazione del premio per i progressi, e anche voto nel senso di augurio: che si faccia di meglio.

In quanto scuola di formazione-ricerca-professione intorno al godimento – tanto agita, di vita, montessoriana, quanto, se non pensata, almeno scritta, scolastica come in tempi antichi – a qualcuno potrebbe venire il dubbio se non si tratta in fondo di una scuola freudiana, non ancora rivelata a se stessa come tale, o di una potenziale società psicoanalitica in cui la parte non è ancora diventata il tutto, come nell'*Internationale* che un giorno «*sera le genre humain*».

Dubbio in cui, alla lunga, iscriverei quello che ho criticato come un certo modo, di certi psicoanalisti, di situare la psicoanalisi in rapporto al diritto.

Dubbio da correlare alla più comune delle posizioni nei confronti del diritto moderno, che, se non è quella dell'entusiasmo di classe per il nuovo mondo promesso dalla borghesia ascendente d'altri e tramontati tempi, è però quella più pacificata, rivisitata e moderata che si potrebbe riassumere in un «*pourquoi pas*? » illuminato, luce diffusa più che faro di salvezza (la retorica del «trionfo del diritto» non ha più molti proseliti), la diffusione di un qualcosa che «va da sé» o, per usare ancora le risorse del francese, di un *«ça va sans dire»*. Un «perché no? » spesso sotteso anche a tanti «non si può continuare così»: ma un così poco chiarito, e un «si può» che non perché ne è affermato il contrario cessa di essere il prepotere cioè la possibilità unica di un'impotenza misconosciuta. «*Non posso non* far(ti) questo»: è la parola d'amore della prepotenza in forma.

Non è improprio concepire la pulsione come un ricatto, un ricatto-di-cultura come si dice: scherzo-di-natura. O anche, la concezione freudiana del corpo umano permette di formularlo come corpo-

a-pulsioni o a-ipoteca, cioè se ne dovrà tener conto, addivenire a un riscatto. Che è un riscatto perché non c'è godimento del corpo se non *così*, cioè a queste condizioni.

É su ciò che si fonda la verità comica che «ogni uomo ha il suo prezzo» (al che si lega il fatto che egli non è specialmente qualificato dal «fiuto», come dice Freud, per la verità).

La suddetta verità è anteriore al suo *senso* «buono» o «cattivo»: quello dell'annuncio di salvezza o di riscatto, così come quello della corruzione più volgare, o anche di quella più ilare (caso non infrequente, e che lascia ben sperare).

Questa verità è anche quella che dà l'unica ragione del costo di un'analisi: quello di un soggetto che obbedisce al proprio ricatto, quello di cui è soggetto, riscattandosi a più o meno caro prezzo, per trovare di aver (ri)comperato niente, cioè che la critica della salvezza («*il n'est pas de sauveur*…») dev'essere anche riflessiva.

Nell'analisi dei fatti messianici o di salvazione, così come in quella della causalità di un certo numero e tipo di crimini, le teorie analitiche hanno mostrato di privilegiare quel pretesto di ricattabilità umana che consiste nel «nel senso di colpa» o nel non meno famigerato, a giusto titolo, «bisogno di punizione» (quest'ultimo come motivo e non effetto del delitto), sulla scorta delle stesse esemplificazioni esperite da Freud nel corso della sua ricerca, sempre alla ricerca della «verifica» empirica (donde il noto equivoco che Freud desse ragione alle teorie della verificabilità – o falsificabilità – delle teorie, piuttosto che invece privilegiare l'ancoramento all'esperienza e al materiale).

Ma così si dimentica che la pulsione trova giustificazione – non solo nel senso di motivo o di genesi, ma anche nel suo senso teologico – non nella natura ma nell'Altro, e nell'Altro non come l'Uomo in quanto opposto all'animale, poiché la Donna può all'occorrenza essere non meno disastrosa del suo Uomo, come ben mostra l'analisi kleiniana. Non lo dico per la protezione degli animali, ma piuttosto in memoria dell'osservazione di Freud, sulla «frattura che i vecchi tempi dell'umana arroganza hanno eccessivamente allargato fra l'uomo e l'animale», ma anche qui è necessaria una precisazione: non è per il fatto di considerarsi animale che l'uomo sarà meno arrogante.

Si dimentica cioè che la ricattabilità – il destino di salvazione o di corruzione – è già iscritto nella pulsione come tale, nell'«Umanità pulsionale» come la chiama Freud.

Che si tratti dell'orizzonte della «valle di lacrime» oppure di quello che chiamo l'orizzonte giuridico della pena, è già nel pulsionale che la penalità iscritta.

Che si tratti di progetto salvifico oppure delle mani sulla città della «banda di briganti» che ha costituito l'aporia e la croce dei filosofi del diritto, è già in partenza che ogni uomo ha il suo prezzo, e prima ancora di saperne qualcosa.

E ritengo di non mancare di nessuna delle forme del rispetto, se dico che il diritto ha preso su di sé le nostre pulsioni così come c'è che ha preso su di sè i nostri peccati.

Il debito precede il crimine, ma si paga con ogni mezzo.

Con ogni mezzo, non solo materialmente ma anche nelle forme: la pulsione non ama nessuno ma ama le forme – Freud dice che si tratta di «organizzazioni» – in tutti i sensi dell'espressione.

Non ama nessuno, ma può essere amata nelle forme: al ricatto o riscatto delle quali essa è disponibile, fino a sacrificare un eventuale soggetto, e anche un uomo o una donna.

La forma non contraddice la pulsione, al contrario tutto ciò che possa convenirle come tale. Si tratta di *saperci fare*: una verità, questa, che non esige la dimostrazione di un logico, ma solo la pratica non teorica o *savoir faire* di un qualsiasi commerciante di qualsiasi tipo e livello, anche intellettuale, perché la parola è un *Trieb* sullo stesso mercato degli altri.

L'alleato

In un mondo così contrassegnato dall'importanza primaria della ricerca dell'*avversario*, la novità di Freud è un ritorno alla ricerca dell'*alleato* (non da solo, nel suo tempo).

Intorno alla contraddittoria talpa essoterica che Freud, mi sembra che ci si districhi meglio, quanto alle sue escursioni nei fatti della Cultura – società civile, religione, morale, formazioni collettive –, e anche che si riesca a non trattarle come ciarpame sacro, se le si considerano come descrizioni delle diverse e specifiche strutture o alleanze che in ciascuno di essi si sono istituite con le pulsioni e i loro destini (se non ancora vicissitudini). La riuscita o decadenza di tali fatti si mostra legata alla riuscita dell'alleanza con le pulsioni (come si dice anche «blocco storico», o regime politico sorretto dall'alleanza con certe classi). É così, per esempio, che Freud nel *Mosè* presenta la riuscita storica della cattolicità e impurità del monoteismo cristiano su quello ebraico: il politeismo pulsionale dell'Es si trova a casa sua più nel primo che nella *Geistigkeit* del secondo, ed anche, aggiungerò io, nella terra promessa dal primo dell'esaltazione del corpo.

Alleanze tanto più riuscite quanto più l'*io*, sedicente interlocutore fra l'*Es* e la realtà, è trattato per quel che è, imbecille d'importanza, o, più analiticamente, tappabuchi delle falle del patto istituito.

Ho parlato del diritto statale come di un tipo di nuova alleanza con le pulsioni e i loro destini, avente come ambito della sua validità – o, come si dice nel linguaggio delle alleanze tradizionali, della

sua elezione – non il sublime di una predestinazione divina ma il banale di una predestinazione geografica: l'ambito di validità geografico di un ordinamento giuridico. Parafrasando Freud, non l'anatomia ma la geografia è il destino (giuridico). É la banalità stessa della norma fondamentale, che non conta ma perché è da lì che si comincia a contare. Il banale è banalizzazione (qualche analista se ne è occupato, classificandola fra i «meccanismi» inconsci) cioè è fondamentale: questa, più che la menzogna, o la rimozione, o tutto il catalogo dei meccanismi di difesa, assicura che una verità sia elusa. (Da non confondere con la troppo disprezzata indifferenza, che è giudizio formulato, implicito ma effettivo). Elezione: *Erwähltheit*, *Auserwähltheit*, la proprietà di un popolo in quanta eletto, prescelto, predestinato (termine di cui si vale a più riprese Freud nel *Mosé*). In tutte queste pagine ho parlato di questa banale – senza parola, neppure come parola sintomatica – e pre-elettorale elettività giuridica.

Anche la psicoanalisi è un'alleanza.

(Sarebbe anche da discutere se si è «scelti» come analisti: dal punto di vista di una sociologia della psicoanalisi, direi che lo si è assai più di quanto l'io non ammetta, fino a poco sondate affinità elettive).

Già la prima «generazione» di analisti ha visto giusto allorché parlava del «rapporto» analitico come di un *patto*, cioè di un'alleanza. Ma con incertezze, soprattutto successivamente ed oggi, dato che patto è spesso sostituito da *contratto*, termine vagamente mutuato da un'ideologia giuridica, implicita per esempio nella tesi che l'analista deve essere medico perché più valido in termini contrattuali oggettivi (competenza) e soggettivi (fiducia, si veda la critica di Freud, qui p. 140), ideologia espressa in termini comuni quando si parla di alleanza fra «persone» (cfr. l'ideologia della «persona fisica», qui p. 104), o, quando ci si esprime in termini «tecnici», fra «io». L'idea che si tratti di alleanza fra parti è almeno un po' conservata quando si precisa che si tratta della «parte sana» dell'io, o della parte «migliore». Ciò dovrebbe già essere discutibile grazie alla sola osservazione che in analisi ci si vale tecnicamente del transfert, cioè delle parti peggiori e assai poco sane, dato che in se stesso il transfert è resistenza, ostacolo, mistificazione. Ma ci se ne serve, cioè l'analisi è dialettica.

L'alleato è l'analista, ma il fatto che sia buon alleato non vuol dire che sia buono, né quanto a lui né quanto alla parte che rappresenta: né come ospite del transfert, vedi sopra, né come causa o motore del procedere di un'analisi, il che fa sì che «analista!» non è come dare dell'illustrissimo.

.....

Mi arresterò su quest'idea di un'altra alleanza: quella per cui un soggetto può ripartire dalle sole responsabilità, ma effettive, che abbiano condotto la sua vita, anche nel presupposto, nel consenso o nel delitto, ma anche quella per cui non per il fatto di essersene costruito da sé i mezzi, quelli di una riapertura o nuovo ricorso nei confronti della propria necessità, si trova poi abbandonato alla sola libertà di scegliersi la corda alla quale impiccarsi.

Se la riga appena lasciata vuota accenna a sviluppi che tralascio, queste ultime aprono la questione storica della fabbricazione o creazione di analisti (solitamente si parla di «formazione», troppo vicina alla formazione di quadri).

Gli analisti hanno spesso sentito il bisogno di trovare un alleato alla loro insostenibile funzione di alleati del soggetto. É noto che l'aiutante è stato cercato, non solo nelle prime «generazioni» analitiche, nell'oblatività – e si dice che i primi analisti si reclutassero più facilmente nel tipo ossessivo.

Ci sono già più che le tracce di un nuovo reclutamento degli analisti, un po' più dal lato del tipo perverso (in concomitanza direi col tipo isterico). Questa nuova *vague* mi sembra più vicina a quello che mi sembra essere un carattere, con tutte le risonanze di questo termine, del diritto: la *perfidia*: la perversità del tradimento della buona fede con la connivenza del tradito. Abbandono. Nuovo cedimento alla pulsione, dolore o morte, senza dialettica.

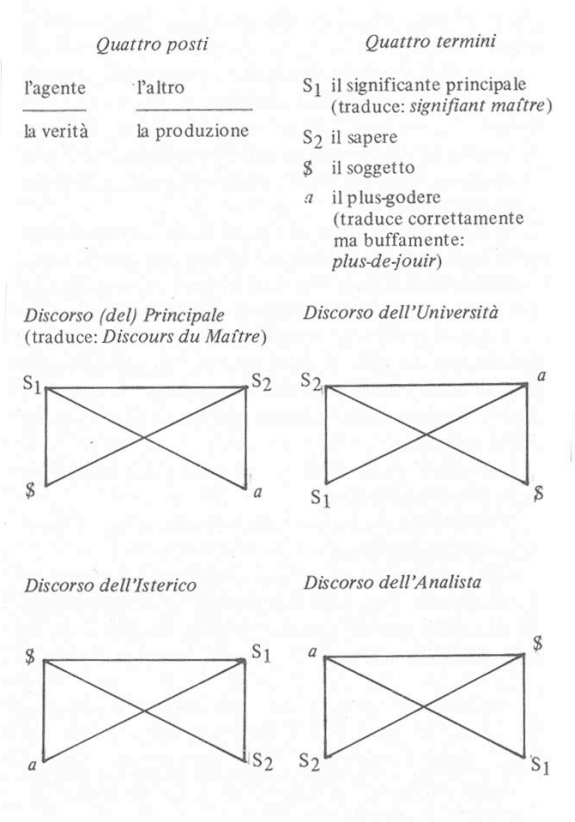
Nel primo caso e nel secondo, ricerca del meta-alleato nel precostituito.

Di fronte all'uno e all'altro, cercherò ancora l'alleato in una citazione lacaniana:

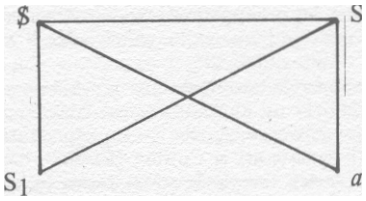
«Tale è lo sgomento che s'impadronisce dell'uomo nello scoprire la figura del suo potere, che se ne distoglie nella sua stessa azione quando questa la mostra nuda. É il caso della psicoanalisi»[23].

Note

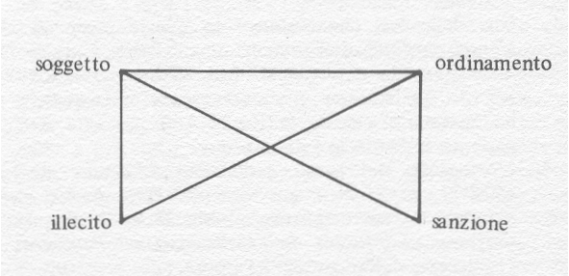
1. É il termine – che significa: struttura gerarchica, letteralmente: costruzione a gradi – prescelto da Kelsen per designare l'ordinamento giuridico in quanto «regola la sua propria produzione mediante un sistema di norme regolanti (o superiori) e di norme regolate (o inferiori).» (M. Losano)
2. Si noterà che la figura A disegna un tetraedro, mentre la figura B non è che un altro modo di disegnarla che tiene conto del fatto che, arrivato a questo punto, ho trovato una sorprendente prossimità fra lo schema-base della struttura individuata e lo schema-base delle strutture individuate da Lacan col nome di «discorsi». Tale schema è quello di quattro termini collegati fra loro come i vertici di un tetraedro lo sono dai suoi lati meno uno, mancante. Lacan ha proposto i suoi «quattro discorsi» nel *Séminaire* del 1969-70, dal titolo, «*L'envers de la psychanalyse*». Un loro sunto schematico è dato in Scilicet 2-3, p. 99, che riproduco senza altre spiegazioni:



A questi quattro «discorsi» Lacan ne ha aggiunto un quinto (?), detto «discours du capitaliste» (che traduco: «Discorso (del) Capitale»), ottenuto per scambio di posto fra $ e S1 nel Discorso (del) Principale.



che trovo sovrapponibile (identico?) a quello da me ottenuto:



Questi accenni aprono una discussione, che non sviluppo. Aggiungerò solamente che tale intravista sovrapponibilità delle strutture, comportante in particolare l'identità di funzione della sanzione o pena con l'oggetto *a* lacaniano, ha rinforzato in me l'idea di una funzione della pena assolutamente altra da quella apparente per la coscienza comune, e tale da adattarsi all'idea di una «causalità giuridica» del tutto altra dalla «causalità naturale», che è, quest'ultima, di diversi tipi immaginabili (e ideologici): da «il ladro è punito *perché* ha rubato», a «il delinquente è punito *perché* dalla pena è rieducato», a «è punito *perché* la pena previene altri, suoi o altrui, delitti», a «la pena conviene *perché* pareggia un delitto o riequilibria uno scompenso», *e ancora*: «c'è punizione *perché* il «diritto, la società, il pubblico, ecc., é sadico», o «*perché* il delinquente è masochista», ecc.: aggiungo questa altra serie di «perché» causali per criticare una volta di più l'illusione che la psicoanalisi avrebbe a che vedere con queste cose in quanto apporterebbe il «contributo» della sua teoria e della sua esperienza ridotta a nuova – ormai nemmeno più tanto – paccottiglia ideologica.

3. «Estratte-prodotte»: oscillazione terminologica che ripropone l'ormai tradizionale problematicità dei rapporti fra Natura e Cultura. Più avanti, nella traduzione che dò del titolo freudiano «*Zur Gewinnung des Feuers*», che nelle Edizioni Boringhieri è giustamente tradotto «L'acquisizione del fuoco», ho privilegiato la tendenza individuata dall'analisi di Freud proponendolo come: «Per il monopolio del fuoco», si veda qui p 142.
4. É un peccato dedicare solo una breve nota a un termine, e a mio giudizio un autentico tema, freudiano, quello di (e della) *Menschwerdung*, che ricorre soprattutto negli scritti freudiani riguardanti la Cultura (*Kultur*), ma che, nei suoi sviluppi teorici, investe la stessa teoria psicoanalitica delle nevrosi (Freud conia per esempio il termine di *Kulturellen Neurosen*, che non va tradotto «nevrosi della civiltà» come si dice «contro il logorio della vita moderna ...», ma «nevrosi da Cultura», con la precisazione che non ve n'è che non lo siano.

Menschwerdung è il termine riservato, in tedesco, per l'umanazione o incarnazione nel senso della dogmatica cristiana.
Una delle tesi che sostengo in queste pagine è che la *Menschwerdung* dell'animale umano nella Cultura non è univoca: quella che chiamo incarnazione giuridica interferisce con quella come una mutazione –, e da qualche parte ho sostenuto che se la lingua è il parassita dell'essere parlante, il diritto lo è di ambedue.

5. L'ortografia del titolo dell'ultimo *Séminaire* di Lacan, 1976-77, è: «*L'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*», la cui ortofonia sarebbe la stessa di quest'altra scrittura: «*L'insuccès de l'Unbewusst est l'amour*», cioè: l'insuccesso dell'inconscio è l'amore.
6. Si veda l'articolo di R. Wälder a p. 319 di questa raccolta, in particolare a p. 333, cui già facevo riferimento nel mio scritto precedente, p 99.
7. Funzione della parola e campo del linguaggio potrebbero essere studiati a partire dalla retorica del tradimento, applicandosi per esempio ai Canti infernali XXXII, XXXIII, XXXIV. Si vedano, fra altri, i versi XXXII, 91-114 (le sottolineature sono mie):

91 «Vivo son io, e caro esser ti pote,»
Fu mia risposta, «*se domandi fama*,
Ch'io metta il nome tuo tra l'*altre note*.»
94 Ed elli a me: «Del contrario ho io brama;
Levati quinci, e non mi dar più lagna,
Chè mal sai lusingar per questa lama!»
97 Allor lo presi per la cuticagna,
E dissi: «É converrà che tu *ti nomi*,
O che capel qui su non ti rimagna!»
100 Ond'elli a me: «Perché tu mi dischiomi,
Nè ti *dirò* ch'io sia, nè mostrerolti,
Se mille fiate in sul capo mi torni.»
103 Io aveva già i capelli in mano avvolti,
E tratti li n'avea più d'una ciocca,
Latrando lui con gli occhi in giù raccolti;
106 Quando un altro *gridò*: «Che hai tu, *Bocca*?
Non ti basta sonar con le mascelle,
Se tu non *latri*? Qual diavol ti tocca? »
109 «Ornai» diss'io, «non vo' che tu favelle,
Malvagio traditor; ch'alla tua onta
Io porterò di te vere *novelle*.»
112 «Va' via,» rispuose, «e ciò che tu vuoi *conta*;
Ma *non tacer*, se tu di qua entro eschi,
Di quel ch'ebbe or così la *lingua pronta*.

Il Canto si conclude, verso 139:
Se quella con ch'io parlo non si secca.
Il XXXIV si apre con
«Vexilla regis prodeunt inferni»
sul peggio o il meglio dei traditori, quelli che tradiscono i benefattori – e sto definendo il diritto come il benefattore immediato, senza dialettica, della pulsione.

8. Questa potrebbe essere un'angolatura da cui interrogarsi sui «giovani», così cari ai politici. Osservazione che devo a Mario Mariani.
9. La traduzione che ho dato del lacaniano «*ça parle*» con «c'è chi parla» è stata accusata di spiritualismo. Pazienza. Anche «ciò parla» può andare, nemmeno tanto però dato che bisogna scegliere o costruire espressioni che siano sorrette dalla lingua, perciò sarebbe meglio «qualcosa parla» o «c'è qualcosa che parla». Comunque anche «c'è chi parla» va bene come le altre traduzioni, dato che comunque ciò va male, e per andar meglio non ci mette molto a smettere di parlare per passare all'azione, *ça agit, es agiert*, a un'azione in cui la parola stessa può essere recuperata nella finzione, *als ob*, di e del «linguaggio» giuridico. Fortunatamente, fortunosamente, infelicemente, resta pur sempre che c'è chi o qualcosa che parla nell'Altro, non giuridico benché legale, e che ci si può sempre interrogare di che cosa *il s'agit* nell'Altro quando *ça agit* nel Diritto.
10. Cfr. N. Bobbio, *Hans Kelsen*, Riv. Int. di Fil. del Dir., 1970, pp. 425-449.
11. S. Freud, *Mosé e il monoteismo*, GW XVI, p. 157.
12. Qui c'è confusione: l'Io della seconda topica freudiana che rapporti ha con quel «soggetto del diritto»? La mia inclinazione a considerare il primo declassato rispetto al secondo proviene dalla constatazione che i dissensi, teorici o politici, dell'Io non sono poi tanto efficaci o alternativi, a paragone della sua natura di essere consenziente: struttura di misconoscimento, al servizio dell'Es.
13. Cfr. qui, p. 311.
14. Collego qui l'«impossibilità interna» invocata da Freud (*innere Unmöglichkeit*, GW XIII, 395) come motore del superamento del complesso di Edipo, e la «prematurazione» invocata da Lacan come motore della soggettivazione primitiva.
15. In altra occasione; in materia di «*Tecnica psicoanalitica, etica, ideologia*» (cfr. nota 18, p. 135), avevo colto questa disponibilità da non-accadere nella psicologia mitteleuropea pre-fascista quale è messa in scena da «un tipo ambiguo», come lo chiama Adorno, come Hans Fallada nel suo romanzo «*E adesso pover'uomo?* », 1932.
16. P. Legendre, *L'amour du censeur*, Ed. du Seuil, Paris, 1974.
17. A questo proposito, p. es.: Adolfo di Majo, *Il diritto soggettivo nell'ideologia dello stato sociale*, Ann. Bibl. di Fil. del Dir,, 1967, III, 263-309.
18. «Ogni pulsione è un frammento di attività», S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, Opere, Boringhieri, VIII, 18 («*Jeder Trieb ist ein Stück Aktivität*», GW X, 214).
19. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, 20, Opere, Boringhieri, VIII, 471.
20. E anche più avanti, cfr.: *Minima, Napoleone e Freud*, p. 216.
21 Albert A Ehrenzweig, *Psychoanalytic Jurisprudence*, Sijthoff-Occana, Leyden- New York, 1971, p. 236).
22. J Lacan, *Scritti*, La cosa freudiana, Einaudi, Torino, p. 401
23. J. Lacan, *Scritti*, Funzione e campo della parola e del linguaggio, p. 235.

Volantino

DIO STATO SIBILLA

Scritto nel Marzo 1976 su richiesta di promotori di una allora nascitura ma ancora non pubblicata Rivista che doveva comparire nell'AR&A della sinistra, il cui primo numero si proponeva di raccogliere una serie di articoli sulla «criminalizzazione».

DIO, STATO, SIBILLA

La *vox populi* che dice: «In che stato siamo ridotti!» è *vox dei*. Il suo oracolo sibillino, se può apparire consenziente con la credenza superstiziosa dello stato in pericolo per la «criminalità dilagante», lascia pero anche intendere che lo stato trova salvezza dilagando nella criminalità. In altri termini: che è un caso di bancarotta, per rifarsi, come si dice, una nuova vita, ricominciare da capo.

Questo è un modo come un altro per esprimere l'idea di «crisi ciclica». Che deve essere fatta pagare a qualcuno: che a pagarla siano certe classi *non è da dimostrare*. Mettersi a dimostrare ciò che è lì da vedere è un tipico atteggiamento accademico: si perde tempo, e perdere tempo è un errore. É guadagnando *tempo* (tempo politico oltre che lavorativo) che la crisi *riesce* a essere *soltanto* ciclica, a finire il giro, cioè a fare, come si dice in astronomia, una «rivoluzione»: ambiguità degna di nota e già degnamente notata. E ormai, dopo la rivoluzione borghese, di queste «rivoluzioni» ce ne sono state diverse, e anche «transizioni», altro termine da virgolettare.

«Chi la dura la vince» è la parola d'ordine costituente quello costituito.

Recentemente ho organizzato un Convegno su «Stato Diritto Psicoanalisi». La principale resistenza incontrata riguardava l'idea che la psicoanalisi avesse la sua (non specialistica né interdisciplinare) da dire su Stato e Diritto. Ne riassumo qualche termine, ricordando anzitutto che la Cultura (*Kultur*, solitamente tradotto «Civiltà») su cui Freud ha scritto centinaia di pagine, è anche e forse soprattutto quella del nostro moderno Stato di diritto:

1) Il diritto è anzitutto civile, non penale, anche se «civile» in Freud ha un senso più complesso, ma che include l'altro. («Civile» può tradurre sia il termine freudiano «*Kulturell*», sia il termine «*bürgerlich*» – in lingua tedesca il termine per diritto «civile» è «*bürgerlich*»). Più precisamente: a prendere sul serio là nozione di «Cultura» di Freud, inclusiva del «civile», si trova che essa non ammette (contesta) la distinzione civile-penale, che la pena è funzione «culturale»; a sviluppare tale nozione come ho fatto io, si trova, al posto della distinzione civile-penale, una divisione a tutto spessore della Cultura a seconda della presa di potere in essa del comando giuridico – sostituto del comando simbolico, mediazione del padrone reale. É ciò che ho formulato, a proposito della «concezione giuridica dello stato», dicendo che essa esprime l'idea di un colpo di stato giuridico. Una conseguenza: criminalità (nozione giuridica catturante l'atto, dunque non qualità immanente all'atto, né carattere del soggetto «criminale») e repressione (reale) sono sghembe. Inoltre: c'è una scala mobile di criminalità e repressione come ce n'è una del salario.

2) Lo Stato, il nostro, non è poco o tanto simbolo paterno. Pensarlo così è un caso di fideismo oscurantista del nostro tempo di «progresso», rispetto al quale il discorso religioso è più credibile (per definizione) allorché dice: *mes enfants*, se proprio volete un Padre non è lì che dovete andarlo a cercare. Ma tant'è: si dilaga nella superstizione politica non meno che nella criminalità;

3) Il diritto statale non è regolazione «civile» dei rapporti fra gli esseri umani reali, nemmeno in forma di regolazione repressiva di tali pretesi rapporti: è regolazione della produzione, non solo di cose ma di norme, produzione tumorale delle norme, al pari del capitale che è appunto un cancro (e anche dei rapporti, ma di quelli normativi cioè fra norme: ecco i «rapporti umani»). Vale la sensazionale battuta kelseniana, che «Il diritto è il Mida moderno che tutto ciò che tocca trasforma in norma», cioè: gli uomini sono carne da diritto, come in guerra sono carne da cannone, il che include: che esso non è nemmeno la repressione dell'inconscio e delle sue tendenze, foss'anche negli eccessi. Figuriamoci, un capitalismo che spreca tante risorse per amore della regina Vittoria! Al contrario, ne è l'esaltazione civile, cioè legale, al fine di un male-detto «bene» detto «comune».

La cosiddetta «criminalizzazione» mi pare un'operazione salvifica contro quella che chiamerò *miscredenza politica delle masse* (delle masse, non di quei gruppi che sono le cosiddette «*Massen*» della «*Massenpsychologie*» di Freud). Fantasma dello Stato trionfante alla David, della rivoluzione borghese d'altri e tramontati tempi. Miscredenza riguardante l'autonomia della sua esistenza.

La «criminalizzazione», internazionale e statale, mi sembra una sorta di piano Marshall giuridico per la salvezza dello Stato.

Miscredenza politica nemmeno troppo spontaneistica, né psicologica: le masse mi sembrano sapere abbastanza bene che, come diceva Freud, governare è impossibile.

«Che fare? » si chiede la prepotenza dell'impotenza arrogante (come certi bambini) di governo, se non imporre un nuovo ricorso alla fede alleandosi l'inconscio: l'inconscio, quello che il cosiddetto «Il Potere» cavalca come una tigre (cioè anche nel dissenso) e tratta come se fosse un grande serbatoio energetico; la fede, cioè qualcosa di più che il consenso.

É mistificazione credere e far credere che il «crimine» è *privato* nel senso di opposto a *pubblico*, e *infantile* nel senso di opposto a *civiles*. Non c'è dubbio che certi «delitti» sono infantili, ma si tratta

dello stesso infantilismo che il credere o vivere lo Stato come paterno, poco importa se buono o cattivo, serio o ridicolo, permissivo o autoritario, sessuoliberale o sessuofobo. La Norma statale non è legge paterna ma divorzio da essa, nel momento in cui verte su ciò stesso di cui la seconda è legge. Ma senza proibire le illusioni, come quella che lo Stato faccia la norma Legge, incarnando per i suoi soggetti supposti un Padre assente. Lo Stato non è Patria.

Quanto al «privato» – in cui usa insaccare tutto quanto, pulsioni, desideri, l'inconscio insomma, persino i bisogni, nel sacco del «privato» come opposto al «pubblico» –, mi è già capitato di spiegare cos'è la pulsione freudiana invitando a pensare alla gremita piazza Venezia mussoliniana: eccola lì, in piazza. Il «pubblico» vive di questo preteso «privato», che nel pubblico è sempre stato e non se ne è mai staccato, e quando Freud sostiene che la «Civiltà» si fonda su una «rinuncia» pulsionale, non vuol dire rinuncia a un godimento ma alienazione «civile» del godimento, cioè suo funzionamento a pieno ritmo in un altro *modo*. «Civile» vuol dire produttivo e inarrestabile, fruttifera mortalità, funebri pompe. A tali condizioni, non solo le pulsioni non sono represse, – ci mancherebbe: l'individuo può suicidarsi, la Civiltà no – ma anzi esaltate.

L'ipocrisia civile non è la distinzione fra virtù pubbliche e faccende private. La criminalizzazione non è, la punizione della fuoriuscita violenta del privato nel pubblico, ma la rielaborazione anche con mezzi violenti dell'illusione che il Padre simbolico sia al potere nel pubblico, e che il privato stia all'opposizione.

Collegata è la tragica illusione politica che l'opposizione sia li per sostituirsi al potere del Padre, cioè per riprodurlo e perpetuarlo. É in questa chiave che sono regolarmente combattute le opposizioni: criminalizzarle infatti non è solo atto di repressione ma anche opera di *seduzione*, per allearsele, persuadendole che la loro è lotta pro o contro un paterno.

Logica astuzia di un potere che in ultima analisi mira meno a governare e dominare che ad eternizzarsi – e i cui governanti reali assumono sempre più la funzione di ministri dell'eterno –, e che quindi sa di fondarsi, come potere, non solo sulla forza delle proprie armi, ma anche sulle illusioni dell'opponente, e anche sul tempo, nemmeno tanto quello che il primo si prende, ma quello che il secondo gli concede.

Certo, le armi della critica cedono alla critica delle armi, ma ambedue cedono alle illusioni di chi le usa. Il potere costituito ha la forza del non farsi illusioni nemmeno sul proprio conto, cioè sul proprio potere, ma le sa usare e coltivare.

La macchina-Diritto, questa centrale elettrica che trasforma il flusso del reato nella corrente delle norme – col che secondo me il solo autentico crimine del «criminale» è l'eventuale complicità del suo prestarsi a tale trasformazione –, questa macchina sta oggi mettendo in funzione tutte le sue risorse, cioè la sua ambiguità.

Non solo quella solare del suo interclassismo, né solo quella del suo nome di «Diritto»: ma, giocando mostruosamente sulla tastiera i distinti registri manipolaceli del Civile e del Penale, dello Statale e del Giuridico, dell'ordinario e dello straordinario, non solo consente che sia usato il bastone della repressione e la carota della corruzione, ma anche sa entrare nel gioco soggettivo dell' opponente. Come? Non tanto per la via psicologica e soggettivistica di quella che i sociologi americani hanno chiamato persuasione occulta, ma per la via predeterminata del puro e semplice fatto che tutti gli esseri umani sono seducibili perché da sempre *legalmente sedotti*, nel legalismo della lingua di un paese – confusione profonda, nell'istituzione che è la lingua, fra lingua e linguaggio giuridico – e non solo nella sua legalità istituzionale, a partire dal nascervi anagraficamente iscritti: istituzionale corruzione di minori. La cosa più difficile di una rivoluzione è che si opera nella stessa lingua e con le stesse parole.

Solo qui posso accennare alla «criminalizzazione» del dissenso attivo. Indugiare sulla sua denuncia è accondiscendere alla complicità. Avocarla alle proprie e soggettive responsabilità *di parte* è forse una via migliore.

(marzo 1977)

[Nota aggiunta] Mi sembra esigibile che qualcosa cambi anche nel lessico teorico-politico. Parlare, riparlare del *Leviatano* e della sua rinascita, non è solo denunciarlo come figura di ferocia ma farlo risorgere come figura di desiderio: che nello stato ci sia Leviatano, ritorno del Padre in un Totem del discorso. Ciò è anche rinunciare a chiamare col suo nome la prepotenza reale dandole l'ausilio indispensabile dell'impotenza del desiderio misconosciuto.

Mi è capitato di chiedermi quale misura di contributo Hobbes abbia dato alla potenza dell'illusione attraverso il solo titolo della sua opera più nota.

MINIMA

Raccolgo sotto questo titolo una parte delle mie note, quelle che non hanno o hanno trovato poco posto nelle parti precedenti, anch'esse non sistematiche benché più estese

La non sistematicità fino alla frammentarietà attiene d'altronde allo *status quaestionis* e ai suoi imbrogli: fra norma e legge, fra dovere giuridico e dovere da Super-io, fra diritto e morale

É per questo e non per celare un'immodestia nell'ispirazione adorniana di questo titolo, che esso non è seguito da nessun (*im*)MORALIA: il diritto non è morale – non c'è *moralia* o *immoralia* che ci possa qualcosa – così come il Super-io è osceno, aguzzino dei godimenti forzati. Essi non coincidono, tuttavia solidarizzano.

Altre note non hanno trovato posto né qui né altrove, e restano, come si presta a dire la lingua francese, *en souffrance*. Considero anche questo fatto minore come un *minimum* che afferisce come altri a una considerazione già fatta: che il diritto come oggetto teorico dell'approccio analitico diventa oggetto dissolto, e che parlando di esso si parla d'altro. Il che è ciò che mi ha spinto ad elaborare un nuovo titolo di questa raccolta, dopo quello iniziale di «Stato Diritto Psicoanalisi»

NON ESISTE PULSIONE DI POTERE

Non esiste pulsione di potere, non c'è *Machttrieb*.

La triade giuridica: ordinare, autorizzare, permettere, esiste a sostituirla e a costituirla come illusione.

Freud tiene a più riprese a precisare che non c'è potenza pulsionale, *Triebstärke*, e che le pulsioni parziali in libertà – tutto il catalogo combinatorio delle perversioni – è una faccenda da povero diavolo, *arme Teufel* (non molto più propenso a coltivare illusioni si mostra allorché all'illusione di ricchezza «spirituale» del nevrotico oppone la sua «miseria nevrotica»).

Volesse il cielo che gli 'uomini avessero fame e sete di potere così come il vangelo proclama beati coloro che hanno fame e sete di giustizia. L'uomo è l'anoressico del potere. Poiché questo non gli si offre che nel registro della domanda, ed eminentemente nel diritto. Il buco fra l'impotenza e la prepotenza non è mai stato colmato.

Il solo materialismo militante su scala di massa di stato, e internazionale – intendo il marxismo-leninismo – che, constatando benché un po' troppo implicitamente l'assenza di una pulsione di potere, e pur senza troppo avvertire la distinzione fra pulsione e desiderio, abbia cercato di far sorgere un desiderio di potere – con la parola d'ordine della presa del potere –, ha dato, sul piano di quella che sarebbe stata un'autentica neocreazione, risultati che ciascuno valuterà come vorrà, e che, quanto a me, considero non rigogliosi. Quali che siano le nostre critiche al burocratismo, alla rivoluzione tradita, ecc., un po' più di attenzione dovrebbe essere prestata alle *impasses* inerenti a quello che era, in termini indubbiamente non così espliciti, un vero e proprio progetto di creazione di un desiderio nuovo.

Senza arrestarmi sulle ipoteche idealistiche che hanno impedito all'elaborazione marxista di distinguere le due categorie suddette da quella del «bisogno», come pure di distinguere un po' più il là della rozzezza il «soggettivo» dall'«oggettivo», e di cogliere quanto psicologismo si trova nell'equazione tradizionale: soggettivo = psicologico –, vediamo che cosa viene da questa parte, la psicoanalisi.

Come sempre: moltissimo e pochissimo, o meglio, come Freud scrive a Fliess, nella «sproporzione fra i problemi e la soluzione».

Un'illuminazione può già venire dalla questione dell'«autorizzarsi» – questione di potere, verbo – che, come questione dell'autorizzarsi ad essere psicoanalisti è ancora oggi una pietra di scandalo della psicoanalisi: a torto, perché come tale è un ciottolo ridicolo: lo scandalo è un altro, e precisamente quello dui cui è pietra di scarto o rappresentante, cioè che per autorizzarsi gli uomini abbiano bisogno del diritto, che siano tanto incapaci di un autorizzarsi diverso da quello della trasgressione di una Norma – e pur questo illusorio, già l'ho detto: la trasgressione è *nella norma*, in tutti i sensi dell'espressione (è di qui che si deduce che la produzione di psicoanalisti, se dev'essere regolata, non lo può essere secondo norme dell'ordinamento giuridico statale, né articolate con esso –, senza che ciò faccia degli psicoanalisti, bando al brivido barricadero, dei trasgressori).

Non separatamente da quanto precede, situerei la critica lacaniana all'apparente asserzione freudiana circa l'esistenza di una pulsione di sapere, *Wisstrieb* (dico apparente perché mi sembra piuttosto dubbio che Freud si facesse davvero una simile illusione), e l'asserzione lacaniana sul potersi far sorgere un desiderio di sapere inedito.

C'ERA UNA VOLTA CHE MORIRE ERA FACILE
o: Dell'ordinamento giuridico moderno come monopolio della morte legittima.

«Die damals lebende Substanz hatte das Sterben noch leicht» è la frase di Freud che il titolo qui sopra traduce liberamente, in Aldilà del principio di piacere, GW XIII, 40.

É nota la resistenza opposta da psicoanalisti non solo del passato all'ipotesi freudiana di una pulsione di morte. Ma, a leggere Freud, è solo di tale resistenza che c'è da stupirsi. Citazioni (dall'edizione italiana, Bibl. Boringhieri):

«... pulsione ... spinta ... a ripristinare uno stato precedente ... Questa concezione della pulsione ci suona strana, perché siamo abituati a ravvisare in essa un fattore che spinge al cambiamento e allo sviluppo, mentre ora la dobbiamo intendere in un modo precisamente opposto ... come espressione della natura conservatrice degli esseri viventi» (pp. 60-61).

«Tutte le pulsioni tendono a ripristinare uno stato di cose precedente» (p. 62).

«... ogni essere vivente muore per motivi interni ... la meta di tutto ciò che è vivo è la morte ...» (p. 63).

«... nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato. In quel tempo morire era ancora una cosa facile, per la sostanza vivente ...» (63-64).

«... decisive influenze esterne provocarono mutamenti tali da costringere la sostanza sopravvissuta a deviare sempre più dal corso originario della sua vita, e a percorrere strade sempre più tortuose e delicate prima di raggiungere la sua meta, la morte. Queste vie errabonde che portano alla morte, fedelmente serbate dalle pulsioni conservatrici, si presenterebbero oggi a noi come l'insieme dei fenomeni della vita. Se teniamo fermo alla natura esclusivamente conservatrice delle pulsioni, questa ipotesi sull'origine e sulla meta della vita è la sola che possiamo formulare» (p. 64).

«Non meno sorprendente di queste conclusioni appare quella che concerne i grandi gruppi di pulsioni ... l'ipotesi di pulsioni di autoconservazione ... è in singolare contrasto col presupposto che tutta la vita pulsionale serva a determinare la morte. Vista alla luce di questo presupposto, l'importanza teoretica delle pulsioni di autoconservazione, di potenza e di autoaffermazione diventa molto minore. Sono pulsioni parziali che hanno la funzione di garantire che l'organismo possa dirigersi verso la morte per la propria via ... Non dobbiamo più contare sulla misteriosa tendenza dell'organismo ... ad affermarsi contro tutto e contro tutti. Essa si riduce al fatto che l'organismo vuole morire solo alla propria maniera. Anche questi custodi della vita sono stati in origine guardie del corpo della morte. Si determina così il paradosso che l'organismo vivente si oppone con estrema energia a eventi (pericoli) che potrebbero aiutarlo a raggiungere più in fretta lo scopo della sua vita (per così dire grazie a un corto circuito)» (pp. 64-65).

Morte già lì, iscritta, non prescritta né ideale né esiziale. Condizione e certezza di un godimento non condizionato dalla né alla (ri)produzione. L'«organismo» si difende da che la *sua* (dunque: *principium individuations*) morte, cioè l'ordine di priorità del proprio percorso, gli sia tolto.

Difesa debole, tuttavia: non fa che essergli minacciata (non *la* morte ma la *sua*) o sostituita. Già mi è capitato di definire la «*Psychologie des Faschismus*» (lo scrivo in tedesco per rimandare al suo dibattito storico), come una *Psychologie* non separabile dalla sua *Oekonomie*, che risarcisce la morte rubata con la morte promessa, regalata o venduta a prezzo popolare, ed effettivamente agita: risposta reale, e non solo ideale, e anche risposta commerciale, alla domanda indovinata di morte. Nella psicologia commerciale dell'esperienza nazista passata si è trattato, si sa, di una cosa lurida: giudizio, tuttavia, che a mio giudizio confondeva profondamente etica ed estetica: qualora diventasse una cosa pulita, e come ho detto altrove (vedi qui p. 62) meno düreriana e anzi festosa, come sarebbe ancora concepibile la riconvocazione del tribunale di Norimberga? , o l'attivazione del tribunale Russell in direzione di quella che a nessun effetto sarebbe più la banda di briganti nazista?

La storia, non solo italiana né solo europea del diritto, passa almeno emblematicamente per Cesare Beccaria. Sul monumento erettogli nell'omonima piazza milanese si legge:

«Se dimostrerò/non essere la pena di morte/né utile
né necessaria/avrò vinto la causa/dell'umanità»
Dei delitti e delle pene, 1764

e su un altro lato:

«Italiani e stranieri/eressero, augurando che/il voto
13 marzo 1865/della camera dei Deputati/per l'abolizione
della pena di morte/sia tradotto in legge»

La morte del discorso freudiano è pregiudiziale, in tutti i sensi di questa ambiguità della parola: non è portata dalla pena comminata in giudizio. E ancora: non è pena e non porta pena, ma solo in un

senso di questa espressione: non la produce, nemmeno di morte. Nell'altro senso dell'espressione, porta pena civile o «culturale», ovvero, servendomi dell'espressione fornita dalla tradizione religiosa: *vim patitur*, donde «strade sempre più tortuose e delicate prima di raggiungere la sua meta».

Introducendo la pulsione di morte Freud introduce il divorzio: il divorzio fra la morte e la pena, cioè la possibilità di una soggettivazione senza pena di morte. Come in tante battaglie per i diritti civili, come fare a non firmare quello che chiamerò il manifesto o il documento di Beccaria? Ma lo psicoanalista, che firma il manifesto di Freud, non può non vedere che quello di Beccaria abolisce *in toto*, cioè mantiene in-tatto, il più tradizionale dei discorsi sulla morte, quello del collegarle in modo essenziale una pena, collegamento normativo presupposto (formulabile: «ad ogni morte deve collegarsi una pena») ma non ante-litteram (è nella lingua: «pena-di-morte»), di cui chiedersi se non vada considerato tutt'uno con la problematica kelseniana della «norma fondamentale».

Servendomi del termine «divorzio» è evidente che approfitto delle risorse della lingua, ma non arbitrariamente, poiché il divorzio freudiano può gettare una luce sul divorzio civile (giuridico), comunemente penoso. Le teoria freudiana della premorte è infatti articolata con quella della pre-perdita dell'oggetto del desiderio: quella la cui soggettivazione comporta sì un *lutto*, ma non come la *pena* per una perdita reale o immaginaria, bensì come il *lavoro* – distinzione assolutamente fondamentale: il soggetto non si oppone affatto alla pre-perdita *come tale*, né alla sua chiave di volta che à la castrazione, al contrario ci tiene – necessario a questa soggettivazione, il lavoro di un rovesciamento che conduce, come si esprime Lacan, a che «il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio» (*Scritti*, p. 830). C'è da chiedersi che cosa può risultare da tutto ciò in materia del civile divorzio e anche di tutto ciò che per ironia involontaria si chiama «diritto di famiglia».

La morte freudiana rompe con la concezione che la morte è pena di vita o suo prezzo. É senza valore. Non si dà né si riceve, nella ribellione, nella rassegnazione, nella mestizia, nel sacrificio o nell'eroismo.

La morte freudiana precostituisce la responsabilità ed è l'estinzione preliminare del più generale dei presupposti dell'essere-da-cultura, cioè dell'inconscio: che vale la pena di penare.

C'É UNA PULSIONE DI DOLORE

Anzitutto pubblico un passo di Lacan, sconosciuto – essendo estratto dalla registrazione magnetica di un discorso di Lacan pronunciato a Milano alcuni anni fa (*La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, 1973 al Museo della Scienza), inedito – e assolutamente notevole. Lo trascrivo, sotto la mia unica responsabilità, così come risulta dal nastro, senza manipolazioni oltre alla punteggiatura. Per restituire il contesto, aggiungerò che si trattava di una parentesi aperta nel discorso per richiamare didatticamente al pubblico in un rapido schizzo la teoria delle pulsioni:

«Qu'est- ce que veut dire le mot «pulsion partielle)? Ce n'est pas un instinct, ce n'est jamais un instinct, come on l'a traduit. Ce n'est pas non plus ce qu'on appelle, à plus ou moins bon titre, quelque chose qui soit de l'ordre de la tendance. C'est une dérive: Trieb.

Ca veut dire au moins ceci: que pour un certain nombre de jouissances – celles de bouffer, de chier, de voir ou de jaspiner, justement –, ça – j'en ai dit quatre, hein?, comptez les, pas besoin de répéter – ça ç'est dérivé, ç'est infléchi, c'est pris comme substitut, pour dire le mot, à une autre jouissance, qui est justement la jouissance sexuelle. S'il y a une découverte, un pas- clé en ce qu'a apporté Freud, c'est ça.

Il y a à ajouter ceci – puisque là je viens de vous en donner quatre de ces pulsions partielles – il y a à ajouter ceci, qu'il y en a une autre, qui se passe aux frontières' de ce par quoi la jouissance ç'est qualche chose qui concerne le corps et ses confins. Ça s'appelle: la douleur» .*

All'epoca in cui ho trovato il titolo che ho dato a questo libro non ricordavo tale passo, benché indubbiamente già lo conoscessi, non mi è dunque difficile ammettere qualche mio debito nei suoi confronti (non conosco altri luoghi degli scritti e discorsi di Lacan in cui si faccia cenno a una pulsione di dolore). D'altronde non mi sembra ammissibile né corretto, del pensiero di questo libro – cioè che il consenso al diritto è mediato ai suoi soggetti dalla funzione soggettiva del dolore nell'economia pulsionale–, rendere responsabile un qualche «*déjà dit*» lacaniano.

Il passo suddetto mi è tornato al ricordo solo dopo avere recentemente riletto «*II problema economico del masochismo*» di Freud, ed avere cercato di dare una traduzione a un tempo fedele e innovante del suo primo paragrafo – di cui datò ora, prima la traduzione letterale, poi l'originale in tedesco e infine la mia traduzione. Anzitutto la traduzione letterale:

«A buon diritto descriviamo come enigmatica dal punto di vista economico l'esistenza della tendenza masochistica nella vita pulsionale umana. Infatti, nella misura in cui il principio di piacere domina i processi psichici in modo tale che evitare dispiacere e ottenere_ piacere ne siano la meta più prossima, allora il masochismo è incomprensibile. Se dolore e dispiacere possono essere non più segnali ma mete, il principio di piacere è messo sotto scacco, e come narcotizzato il guardiano della nostra vita psichica».

Testo tedesco:

«Man hat ein Recht dazu, die Existenz der masochistischen Strebung im menschlichen Triebleben als ökonomisch rätselhaft zu bezeichnen. Denn, wenn das Lustprinzip die seelischen Vorgänge in solcher Weise beherrscht, dass Vermeidung von Unlust und Gewinnung von Lust deren nächstes Ziel wird, so ist der Masochismus unverständlich. Wenn Schmerz und Unlust nicht mehr Warnungen, sondern selbst Ziele sein können, ist das Lustprinzip lahmgelegt, der Wächter unseres Seelenlebens gleichsam narkotisiert» (GW XIII, 371).

* «Che vuol dire la parola «pulsione parziale»? Non è un istinto, come s'è tradotto. Non è nemmeno quel che è chiamato, più o meno a ragione, qualcosa che sarebbe dell'ordine della tendenza. É una deriva: *Trieb*.

Ciò vuol dire almeno questo: che per un certo numero di godimenti ─ sbafare, cagare, vedere o ciarlare, per l'appunto ─, ciò ─ ne ho detti quattro, eh? , contateli, non c'è bisogno di ripetere ─ ciò è derivato, inflesso, è preso come sostituto, per dirla col suo nome, di un altro godimento, il godimento sessuale appunto. Se c'è una scoperta, un passo decisivo in ciò che Freud ha apportato, eccolo qua.

Va aggiunto questo ─ di queste pulsioni, infatti, ne ho date quattro ─, va aggiunto che ce n'è un'altra, che avviene alle frontiere di ciò per cui il godimento è qualcosa che riguarda il corpo e i suoi confini. Si chiama: il dolore».

Se procediamo a una traduzione «libera» vincolata:

– all'opposizione tecnica di rendere «tendenza masochistica» con un'espressione equivalente che comporti il termine comune di «dolore» (contro il senso comune che masochizza e clinicizza quello di «masochismo»), quello che appunto è in gioco nel masochismo;

– e vincolantesi all'obbligo terminologico conseguente del tradurre «tendenza masochistica» con «pulsione di dolore», otteniamo:

«Nella vita pulsionale umana
c'è qualcosa che si evoca come dolore - da questo e in questo
c'è qualcosa che si produce come -
c'è qualcosa che sorge come -
c'è qualcosa che si fa avanti come -
c'è qualcosa che domanda -
c'è una domanda di -
c'è una pulsione di dolore.

A buon diritto designamo ciò come enigmatico, quanto al perché o al suo tornaconto. Infatti, nella misura in cui il principio di piacere domina i processi soggettivi in modo tale che evitare dispiacere e ottenere piacere ne siano la meta più prossima, allora la pulsione di dolore è incomprensibile. Se dolore e dispiacere possono essere non più segnali ma mete, il principio di piacere è messo sotto scacco, e come narcotizzato il guardiano della nostra vita di soggetti».

Osservazioni:

– la serie dei «c'è qualcosa» risulta dal tentativo di esaurire le possibilità traduttive;

– il «come» esprime il carattere sostitutivo e modale delle pulsioni;

– la coppia «da» e «in», esplicita i due sensi opposti della modalità pulsionale: la derivazione come causalità strutturale, e l'azione nella realtà;

– le diverse possibilità traduttive accentuano, ora il soggetto («evocarsi»), ora il guadagno o beneficio o *Gewinn* freudiano («prodursi»);

– la traduzione di *psychisch* con «soggettivo» è per ora solo un adeguamento terminologico che in sé non è ancora un avanzamento, poiché si tratta ancora di sapere di *quale* soggetto;

– lo sviluppo in un «c'è qualcosa che» e in un «come» permette di distinguere a livello dell'analisi grammaticale della frase, l'*es* (soggetto della frase), il divenire *aut* accadere (verbo), la pulsione (predicato).

NARCISISMO FACILITÀ

Ho dato in fondo del diritto una descrizione come di un sistema di facilitazione. Schematicamente:

nella realtà della «Giustizia», presa ad esempio in quel suo momento centrale che è il *processo*, l'*Io* è, almeno lì, al centro del mondo: l'«investimento narcisistico», per usare i termini di Freud, è pieno («imputato»). Non c'è che leggere le cronache di stampa dei processi, o frequentare le aule dei tribunali per rendersene conto. La difficoltà costituita dal narcisismo riceve nel processo l'assoluzione (appagamento) più piena. S'impone da sé il paragone con la centralità narcisistica che il bambino occupa nella famiglia borghese felice (che *deve* essere felice, cioè cui è imputata la felicità);

nel dovere, *sollen*, giuridico, *Weg der Umwege* che portano alla morte, la pulsione è di casa e la morte è padrone assoluto: monopolio della – genitivo oggettivo e soggettivo – morte legittima, cioè distribuita secondo le ramificazioni alternative dell'albero della vita giuridico.

L'«illusione» freudiana giuridicamente organizzata contiene anche l'illusione che il corso, non della «giustizia» ma del diritto, costituisca una qualche resistenza al male, diciamo così, mortale o pulsionale (si veda la critica di Freud all'illusione di un «demoniaco» nella coazione a ripetere e nelle pulsioni). Nulla di più falso: la resistenza si ritrova in psicoanalisi, nel soggetto che fa il lavoro dell'analizzare («analizzante»), (cfr. *L'Io e l'Es*, B. B., pp. 73-75), e di fronte alla possibilità di affrontarne il compito (cfr. *Al di là del principio di piacere*, B.B., p. 60). Paradossalmente, la psicoanalisi la fa difficile, è nel diritto che le azioni alla deriva sono prese per il loro verso, e Kelsen ha ben mostrato che non si pone nemmeno il problema se sia il verso «giusto». La sola resistenza incontrata, per stare alla metafora del corso, è quella che il flusso incontra nello scorrimento, con effetto di ritardo temporale, di cui ho parlato in precedenza: non solo il tempo ritardato della lentezza dell'amministrazione della giustizia, ma anche il tempo di lavoro della produzione normativa (ambedue questi tempi sono calcolabili in tempo solare).

Mi sono chiesto che cosa succederebbe se questo ritardo temporale si annullasse, cioè se si realizzasse il più comune e il più giusto degli ideali, *coeteris paribus* cioè senza un sovvertimento del sistema come tale. Mi limito a porre la questione senza insistervi, poiché voglio evitare di imboccare la via della fanta-psicoanalisi. Noterò solamente che questa via è già stata imboccata da quella fantasia cinematografica che al «giustizia sia fatta *subito*» risponde con la soluzione finale dei Giustizieri di *Zardoz* – di cui non può sfuggire l'ispirazione düreriana di cavalieri di un'apocalisse serenamente fascistizzata.

NAPOLEONE E FREUD

Mi rendo conto, rileggendo queste pagine, di non essere riuscito ad illustrare chiaramente l'idea, circa diritto e psicoanalisi, che si tratta di un autentico *Kultur-kampf* che si svolge sul terreno della storia, della *storia dell'inconscio*, espressione quest'ultima in cui faccio mio il geniale titolo di Ellenberger.

Psicoanalisi-prevenzione dei delitti? Piuttosto: diritto-prevenzione della psicoanalisi.

Con l'aforisticità di molte di queste mie righe, dirò che se vogliamo discutere di Hegel e Freud dobbiamo passare per l'importanza che il primo assegnava all'Imperatore francese. E forse non è casuale che l'autore cui dobbiamo una restituzione senza regresso della psicoanalisi, cioè Lacan, sia francese.

Parlo del Napoleone cui il *Code Civil* deve non solo il nome ma anche la più diretta e intenzionale delle promozioni (e mi dolgo, qui come altrove, dell'insufficienza dei miei mezzi ad articolare qualcosa di passabile in termini comparativistici con la *Common Law*).

L'operazione freudiana è inaugurale: si inaugura un sapere senza soggetto, cioè senza *homo* che ne sia il *sapiens*, con cui gli uomini *devono* – etica della psicoanalisi – *saper* fare i conti. Che essi siano effettivamente obbligati a farvi i conti non va da sé, occorre una promozione (politica della psicoanalisi). Si tratta di sapere di che cosa si tratta quando si parla, si agisce, si pensa, e anche quando si omette (cioè che c'è omissione e lacuna anche quando non si vede, e che almeno qui c'è opposizione diretta psicoanalisi-diritto: dove questo è, come sistema prima che nei suoi rappresentanti «personali», intollerante delle lacune). La. prima responsabilità della psicoanalisi è nei confronti del linguaggio – è questa una frase di Lacan – in cui si è responsabile, e fuori dal quale non c'è responsabilità concepibile.

L'operazione che chiamo napoleonica è quella la cui produzione, quella normativa, è in se stessa elaborazione: anch'essa è inaugurazione, quella di un uomo, in questo senso autentico *homo novus*, che con tale sapere *non possa, non voglia*, aggiungo: *debba non*, fare i conti. Si tratta, come già mi sono espresso nei termini del sistema-a-lacune freudiano, dell'elaborazione di un uomo pre-edipico, senza legge paterna: non c'è alcun bisogno per questo che il pre-edipico esista o sia pensabile, perché e dacché si può elaborarlo, compito del diritto. Un compito, così come Freud definisce un compito la psicoanalisi: «*Wo Es war, soll Ich werden. – Es ist ein Kulturarbeit ...*» : è un'elaborazione da Cultura. Si vede, qui come altrove, che la psicoanalisi non è affatto inciviltà, ma alternativa di Cultura. Tanto quanto lo è il Diritto. E se è vera l'asserzione lacaniana che la psicoanalisi si oppone a ogni filosofia uscita dal *cogito*, essa va accompagnata a quest'altra: che essa si oppone ad ogni ... ad ogni che cosa? : ebbene, ad ogni politica uscita direttamente dal *codice*, nella misura in cui il primo obiettivo obiettivo, cioè primo risultato, è l'elaborazione di questa alternativa soggettiva, cioè generale.

Non c'è che assistere a una qualsiasi vicenda giudiziaria in cui siano appena sensibili i cosiddetti «motivi inconsci», in qualsiasi dei suoi momenti, anche quelli lontanamente preparatori – preparatori di che? : già l'ho detto: non dell'azione delittuosa, ma dell'azione giudiziaria stessa –, per ritrovare i concreti soggetti in preda all'alternativa suddetta, in una serie di diramazioni alternative fino al precipitare della decisione – destino? – che conclude la vicenda. Verrebbe da pensare alle raffigurazioni medioevali dell'anima in preda ad opposte tentazioni angeliche, «buone» e «cattive». Immaginazione tutta da sovvertire, ma utilizzabile.

Napoleone è partito prima di Freud, e quello che ho chiamato il napoleonismo dei codici è un'impresa imperiale a livello della lingua: impresa ampiamente riuscita, se oltre che nella società è anche riuscita a far si che filosofi del diritto così come psicoanalisti, prendessero il sistema giuridico come un sistema che con la lingua ha in comune non solo il fatto di essere parlato, ma anche di essere simbolico (si parla infatti di «'linguaggio' giuridico»).

Il linguaggio è il parassita del soggetto. Il diritto è il parassita di ambedue.

UN CASO DI PAUL LEMOINE

Nella sua relazione al Convegno di Milano del 12 febbraio 1977 (di prossima pubblicazione), Paul Lemoine, nel paragrafo della sua comunicazione («La violenza del diritto») intitolato «Lo stalinismo e il discorso dei terrore», ha riferito un caso che trovo di notevole interesse. Riferisco il caso e il succo dell'intervento che in quell'occasione ho tenuto a questo riguardo.

Anzitutto il caso:

«Recentemente, riflettendo sulla questione del diritto e dello stato, l'occasione di un incontro mi ha fornito l'esempio di quella che poteva essere, nella società staliniana, la relazione fra soggetto e dubbio. Devo questa storia a un medico ungherese dell'Istituto P. di Parigi, raccontatagli a sua volta dall'amico J.K., medico e scrittore. All'epoca in cui studiava medicina a Mosca, K. divideva la camera con uno studente. Pur avendo vissuto insieme per più di due anni, non avevano mai scambiato discorsi confidenziali. Un giorno arrivò un conferenziere che parlò sulla linguistica, e citò l'opinione del compagno Stalin: che il linguaggio non è una sovrastruttura ma un mezzo di produzione. Finita la conferenza, il vicino di K. si alzò a domandare «quando mai il compagno Stalin avesse studiato la linguistica». Scomparve dalla camera di K. senza che questi sapesse mai che cosa ne era stato. Un giorno a Parigi K. lo incontra in Boulevard Raspail: viene così a sapere che dopo l'incidente aveva fatto sei anni di Siberia. Da due anni era in psicoanalisi: "La domanda che mi pongo fin dall'inizio del trattamento, diceva, è di sapere perché quel giorno ho fatto ciò che ho fatto".

Temo che non sia arrivato tanto presto alla risposta, giacché poneva la questione fondamentale del dubbio, quello che nell'ossessivo si lega all'uccisione del padre reale, questione profondamente rimossa dall'analizzante

Questione, tuttavia, che in uno stato totalitario non sfugge alla polizia».

Espongo un commento fra altri che feci in proposito [distinzione fra discorso giuridico e «discorso» dell'ossessivo, e fra il primo e il discorso (del) principale o magistrale (il lacaniano «*discours du Maitre*»), per considerarlo piuttosto discorso (del) capitale (il lacaniano «*discours du capitaliste*»); analogia, e solo analogia, non con una struttura nevrotica, in particolare ossessiva, ma semmai con una struttura psicotica, in particolare paranoica].

Tale commento si rifaceva all'intuizione che avevo avuto nel mio scritto precedente, quella «dello staliniano shunt fra il *Sollen* e il *Sein*, realizzantesi ... nei processi», (qui p.47), in altri termini: che lo sforzo *effettivo* dei comunisti sovietici post-ottobre, più che post-rivoluzione, di elaborare le condizioni di un legame sociale che non fosse quello costituito dal diritto borghese, si offriva alla tentazione, abbondantemente realizzata, del cortocircuito, *shunt*, fra *sein* e *sollen*, fra causalità «naturale» e causalità strutturale giuridica, fra: la pena segue al delitto in ragione del fatto *inseparabilmente* dal motivo (il che sposta, modifica, amplia il campo del delitto – «inconscio» vuol pur dire reale – nel terrore, presupposto rimosso del diritto), e: il delitto è occasione e non causa della pena (presupposto assolutorio correlato e consecutivo al precedente e non meno rimosso di quello), cioè la tentazione del conservare, nell'azione rivoluzionaria nei riguardi del diritto, i presupposti non detti dello *stesso* diritto borghese, cioè una rivoluzione sì, ma come ritorno al punto di partenza di questo, al suo rimosso presupposto terroristico.

Nel caso suesposto (circa il quale non trovo decisivo determinare se vi sia stato o no Processo reale), abbiamo finalmente un delitto reale: non un delitto, come nel diritto borghese, che per essere tale deve prima essere passato al setaccio delle condizioni formali necessarie a definirlo tale, e che riducono il suo reale non a inesistente ma a perduto di vista, rimosso, esaltato, ma un'azione che è il passaggio nella realtà di un voto di morte : che non per il fatto di essere e rimanere inconscio rende meno reale e meno delittuoso l'atto, come ben nota Lemoine: la polizia non si sbaglia (questione interessante l'analista: che cosa lo distingue radicalmente dall'essere il *flic* dell'inconscio, non fosse che nella forma ridotta, servizievole e bonaria dell'investigatore o poliziotto privato? quello che fa la spia alla «parte sana», cioè al discorso costituito, sugli intrighi e le malefatte della «parte malata», salvo la necessaria correzione, imposta dalla parte sana rappresentata dall'analista alla parte sana del malato, consistente nell'indurre questa a comportarsi assolutoriamente o indifferentemente, cioè secondo un più radicale presupposto assolutorio, lo stesso che ho già creduto di riconoscere nel diritto?).

Non è solo contro il pregiudizio politico (quello che fa tutt'uno di stalinismo, fascismo, autoritarismo, totalitarismo) che ritengo di avere avanzato, in questa nota come in altri punti, qualche elemento di un giudizio analitico atto a distinguere, senza comodi "distinguo", all'interno di quella che diventa sempre più una nebulosa in cui anche le *sue stesse* costellazioni sono indiscernibili.

Si veda anche il passo che precede.

Se queste analisi sono corrette, il sistema normativo ha, con i «motivi» – termine molle, mentalistico: si tratta di trazioni, derivazioni, canalizzazioni – dell'azione una relazione di negazione e non di indifferenza (come c'è chi pretende, qualche psicoanalista compreso che invece si adopera affinché «si tenga conto ...» , come si dice: «sono stato malato da piccolo ...»).

Negazione, o forse negativa di negativa, conformità: è ciò che mi ha fatto parlare di viscidità della forma giuridica, spalmata intorno alla pulsione, benché subito rappresa nella rigidezza.

Il «tenerne conto» *giuridicamente* porterebbe, non alla scusante o all'attenuante, ma a trasformare la pena in quel «crimine della pena» di cui parla Menninger (cfr. qui p. 175) ma non al giusto posto: crimine per crimine, e non nel senso antico di occhio per occhio. Cioè al terrore.

Il *Code* fa seguito a *La Terreur* nella storia, il Codice fa seguito al terrore nella struttura.

Aporia e imbarazzo tanto per il compagno quanto per lo psicoanalista quando dal divano passa all'azione, per esempio in Tribunale. Le loro tentazioni sono opposte nella realtà (responsabilizzante e rigorizzante, l'una, de-responsabilizzante e mitigante l'altra), ma solo nel senso di divergenti come i due lati di uno stesso angolo di visuale, punto di vista o *Welt-anschauung* giuridica.

Freud, come Peachum, non si difende ma sfida.

Peachum

Peachum. Io non sono un delinquente. Sono un pover' uomo. Però lei non può trattarmi male. Brown, lei sta per passare il più brutto quarto d'ora della sua esistenza. Vuole un caffè? (Alle prostitute) Ragazze, date un sorso al signor capo della polizia, ma che modi son questi? Viviamo pur tutti d'accordo! Ci atteniamo tutti alla legge! La legge è fatta esclusivamente per lo sfruttamento di coloro che non la capiscono, o ai quali la brutale necessità non permette di rispettarla. E chi vuol cavare la sua briciolina da questo sfruttamento, deve attenersi strettamente alla legge.

Brown. Dunque lei ritiene i nostri giudici corruttibili!

Peachum. Al contrario, signor mio, al contrario! I nostri giudici sono assolutamente incorruttibili: nessuna somma è capace di corromperli fino al punto di farli giudicare secondo diritto.

(Secondo rullo di tamburi).

Si pongono in marcia le truppe per il servizio d'ordine! I miseri tra i miseri si porranno in marcia da qui a mezz'ora.

Brown. Sì, signor Peachum, perfettamente. Da qui a mezz'ora i miseri tra i miseri si porranno in marcia per Old Bailey, verso la prigione, i quartieri d'inverno. (*Alle guardie*) Avanti, ragazzi, raccogliete tutti quelli che sono qui. Raccogliete tutti i patrioti che trovate qui dentro. (*Ai mendicanti*) Avevate mai sentito parlare di Brown-la-Tigre? Stanotte, Peachum, ho proprio trovato la soluzione e, posso dirlo, ho salvato un amico dal pericolo di morte. Semplicissimo: dò fuoco al cimiciaio. E metto dentro tutti sotto accusa – già, sotto che accusa? Sotto accusa di accattonaggio. Se non sbaglio, lei mi aveva accennato di volermi buttare addosso proprio oggi, a me e alla regina, tutti gli accattoni di Londra. E io, gli accattoni, li spedisco in gattabuia. Toh, impara.

Peachum. Benissimo, ma ... quali accattoni?

Brown. Questi storpi qui. Smith, portiamoli via con noi, questi egregi patrioti.

Peachum. Brown, lasci che la metta in guardia contro la precipitazione: meno male, Brown, che è venuto da me! Vede, Brown, questi due o tre poveracci li può arrestare, si capisce, sono inoffensivi, inoffensivi ... (La musica attacca, e suona a mo' di preludio alcune battute della *Canzone dell'inadeguatezza degli umani sforzi*).

Brown. Che è questo?

Peachum. Musica. Suonano come possono, naturalmente. *La Canzone dell'inadeguatezza degli umani sforzi*. Non la conosce? Impari lei, adesso.

(Luce dorata. L'organetto viene illuminato. Dall'alto scendono tre lampade appese a una pertica. Sui cartelloni la scritta:

CANZONE DELL'INADEGUATEZZA DEGLI UMANI SFORZI.

1.

Vuoi viver con la testa?
Uomo, non esser sciocco!
Chi può campare d'una testa?
Al massimo un pidocchio.
Per stare a questo mondo
ci vuol gente più furba di voialtri:
trucchi e imbrogli son tanti
che nessuno li sa.

2.

Prepara un bel progetto,
da grande luminare!
Poi pensa a un altro del progetto,
poi prova a farli andare!
Per stare a questo mondo
ci vuol gente cattiva, cari miei.
Poco servono i bei
sentimenti, si sa.

3.

Rincorri la fortuna,

però non correr troppo!
Tu insegui la fortuna, e lei
vien dietro a piede zoppo.
Per stare a questo mondo
troppe pretese avete; gente mia.
Chi nutre sogni splendidi
nei muri cozzerà.

Peachum. Il suo progetto, Brown, era geniale, ma irrealizzabile. Qui al massimo potrà arrestare un paio di ragazzi, che volevano manifestare la loro gioia per l'incoronazione della loro regina e stavano preparando un ballo mascherato. Se dovessero venire i veri miserabili (qui non ce n'è neanche uno), ne vedrebbe a migliaia. Ecco il punto: lei ha dimenticato com'è spaventoso il numero dei poveri. Se si mettono davanti alla chiesa, non sarà certo una visione di festa: non è gente che abbia un bell'aspetto. Sa che cos'è il lupus, Brown? E se ci fossero centoventi lupus? La nostra graziosa regina ha un debole per i cani lupi, ma non per i lupus.. E una fila di mutilati davanti al portale della chiesa. Meglio evitarlo, Brown. Probabilmente, dirà lei, la polizia avrà ragione di noialtri poveretti. Ma lei stesso non ci crede. Però, che impressione farebbe se, al momento dell'incoronazione, si dovessero prendere a scudisciate seicento poveri storpi? Oh, una brutta impressione. Una impressione ripugnante. Roba da star male. Brown, mi sento mancare al solo pensarci. Una seggiolina, di grazia.

Brown (*a Smith*). Costui ci minaccia, Smith, ci sta ricattando. Non abbiamo nessun appiglio contro costui, nemmeno per motivi di ordine pubblico. Cose mai viste.

Circa Freud, aggiungerò qualcosa a ciò che già ho scritto in «*Kelsen e Freud*», vedasi qui a pagina 38.

L'occasione del libro di Freud «*La questione dell' analisi laica'*», 1926, è la minaccia che ai non medici qualche nuova legge statale impedisca di esercitare la psicoanalisi. Già ho insinuato che per Freud si tratta di un casus belli di cui non può che rallegrarsi: se non si fosse presentato da sé si sarebbe dovuto inventarlo.

Alla «minaccia» , che Freud tratta come visibilmente poco seria Freud risponde:

– con la sfida: «Dunque o lasciare le cose come stanno, o *farvi ordine e chiarezza*» [cfr. qui p. 41] [corsivo mio], sfida che Freud sa che non sarà raccolta, perché coincide con la questione stessa della psicoanalisi, alla quale si oppone resistenza;

e con la minaccia: si legga, del mio articolo citato, il paragrafo V, qui p. 41.

Ho ravvisato in tale minaccia quello che chiamerò uno stile-Peachum, ivi compresa la sostituzione, nel caso di quest'ultimo, del lupus ai lupi, e, per Freud, della cialtroneria alla peste freudiana, evidentemente troppo raffinata perché il suo contagio si cogliesse troppo seriamente.

In due punti tuttavia Freud supera Peachum:

– uno implicito ma che non è difficile esplicitare. Anche Freud potrebbe sottoscrivere la battuta brechtiana che «I nostri giudici sono assolutamente incorruttibili: nessuna somma è capace di corromperli fino al punto di farli giudiciare secondo diritto», che corrisponde non a un giudizio fattuale sulla disonestà personale dei giudici, ma a quel giudizio analitico della critica marxista [so bene tuttavia che oggi non ha molto senso dire «La» critica marxista: in particolare su questo punto la divaricazione in essa si fa sempre più grande] secondo il quale il diritto tal quale è, borghese e di classe, non può essere applicato integralmente pena gravi contraddizioni col sistema economico e sociale cui corrisponde. Solo che non è a questo *punto* (e forse dovrei aggiungere, questione aperta: non è in questo *modo*) che si applica (come si dice: applicarsi a un lavoro, e non: applicare una teoria) la posizione freudiana quale cerco di enuclearla in queste pagine: illusioni, lacuna d'origine, tolleranza del dolore, corruzione d'origine:

– uno esplicito: quale che sia, a rigore, la relazione del diritto con l'economia politica, esso si istituisce in rapporto alla geografia politica: quello per cui un ordinamento giuridico statale è definito anche da un ambito di validità geografico. Peachum gioca, senza trasgressione, la norma statale dall'interno di questo ambito; Freud, sia nel contenuto della minaccia che nell'estensione non sfilo della divulgazione del suo pensiero, ma in quella stessa del suo Movimento, gioca la norma statale trascendendola nell'ambito internazionale di efficacia del suo discorso.

LICENZA POETICA -
LICENZIOSITÀ METONIMICA

Un passo di Kelsen e un passo di Marx.

H. Kelsen, La dottrina pura del diritto, Capitolo IV. Statica del diritto § La persona: la persona fisica.

«La dottrina tradizionale identifica il concetto di soggetto giuridico con la persona, così definita: la persona è l'uomo considerato come soggetto di diritti e di doveri. Poiché però non solo l'uomo, ma anche altre entità – per esempio certe comunità come le associazioni, le società per azioni, i comuni, gli stati – vengono presentate come persone, si definisce il concetto di persona come «titolare» di diritti e di doveri giuridici, sebbene possano fungere da titolari non soltanto l'uomo, ma anche quest'altra entità. Il concetto di un «titolare» di diritti e di doveri giuridici ha una grande importanza nella teoria tradizionale della persona. Se è l'uomo ad essere titolare dei diritti e dei doveri giuridici presi in esame, si parla di persona fisica; se sono invece quelle altre entità ad essere titolari dei diritti e dei doveri giuridici presi in esame, si parla di persone giuridiche. Con ciò si contrappone la persona fisica, intesa come «naturale», alla persona giuridica, intesa come persona «artificiale», cioè costruita dal diritto, non «reale». Non mancano naturalmente tentativi di dimostrare che la persona giuridica è «reale». Ma questi tentativi sono tanto più vani, quanto più un'approfondita analisi dimostra che anche la cosiddetta persona fisica è una costruzione artificiale della scienza giuridica, che anch' essa è cioè soltanto una persona «giuridica».

Se, nel caso della persona giuridica, può essere titolare di diritti e doveri giuridici qualcosa che non è un uomo, anche nel caso della persona fisica quello che detiene la «titolarità» dei diritti e dei doveri giuridici e che la persona fisica deve avere in comune con la persona giuridica (dal momento che entrambe, come titolari di diritti o di doveri giuridici, sono persone), può non essere l'uomo che è il titolare in questione, bensì qualcosa che è posseduto tanto dall'uomo quanto dalle , comunità definite come persone giuridiche. Si dice anche che l'uomo ha una personalità, che l'ordinamento giuridico attribuisce la personalità all'uomo, ma non necessariamente a tutti gli uomini. Gli schiavi non sono persone, non hanno una personalità giuridica. La dottrina tradizionale non nega che persona ed uomo siano due diversi concetti, sebbene creda di poter ritenere che nel diritto moderno, a differenza di quello ad esso anteriore, tutti gli uomini siano persone ovvero abbiano la personalità giuridica.

Ora, in che cosa consiste la situazione che la dottrina tradizionale esprime dicendo che l'ordinamento giuridico attribuisce all'uomo o a certi uomini la personalità giuridica, la qualità di essere persona? Essa consiste soltanto nel fatto che l'ordinamento giuridico impone doveri o accorda diritti agli uomini, cioè nel fatto che il comportamento degli uomini viene elevato a contenuto dei doveri e dei diritti. «Essere persona» o «avere la personalità giuridica» coincide con l'avere doveri giuridici o diritti soggettivi. La persona titolare di doveri giuridici o di diritti soggettivi non è qualcosa di diverso dai doveri giuridici e dai diritti soggettivi di cui la persona viene rappresentata come titolare: così come, per esempio, un albero di cui si dice (in un linguaggio sostantivistico, espressione di un pensiero sostantivizzante) che ha un tronco, rami e rametti, foglie e fiori, non è una sostanza diversa da questo tronco, da questi rami e rametti, da queste foglie e fiori, bensì l'insieme, l'unità di questi elementi. La persona fisica o giuridica che «ha» (come titolare dei medesimi) doveri giuridici e diritti soggettivi, *è* [*corsivo dell'Autore*] questi doveri giuridici e questi diritti soggettivi, è cioè un complesso di doveri giuridici e di diritti soggettivi, la cui unità si esprime *in modo figurato* [*corsivo mio*] nel concetto di persona. La persona è soltanto la personificazione di questa unità.

Se si esamina in particolare la situazione cui la dottrina tradizionale dà il nome di «diritti e doveri di una persona giuridica», e se con «diritto» si intende un diritto soggettivo in senso tecnico specifico, cioè una competenza o un potere giuridico da esercitare mediante azione giudiziaria, ne risulta che questi diritti e doveri hanno per contenuto un comportamento umano, proprio come quelli di una persona fisica; ed in questo senso – ed in questo soltanto – sono diritti e doveri di uomini Soltanto con un comportamento umano si può esercitare un diritto, adempiere o venir meno a un dovere: quindi il fatto di riferirsi ad un uomo non può essere l'elemento differenziatore della persona fisica o naturale rispetto a quella giuridica o artificiale; quindi anche la cosiddetta persona fisica non può essere definita, in opposizione a quella giuridica, come un uomo in qualche modo qualificato, e precisamente qualificato dall'avere diritti e doveri. Tale definizione è da respingere, come quella del diritto soggettivo come interesse giuridicamente tutelato Così come il diritto soggettivo non è un interesse tutelato dal diritto, bensì è la tutela giuridica di un interesse, la persona fisica non è l'uomo che ha diritti e doveri, bensì un'unità di doveri e di diritti, aventi per contenuto il comportamento *di* [*corsivo mio*] un uomo Questa unità trova espressione anche nel concetto di soggetto giuridico, identificato dalla dottrina tradizionale

con il concetto di persona giuridica. Il fatto che l'uomo sia soggetto giuridico, soggetto cioè di diritti e di doveri, significa soltanto, come è stato precedentemente posto in rilievo, che un comportamento umano è un contenuto di doveri giuridici e di diritti soggettivi, ed equivale pertanto a dire che un uomo è persona od ha la personalità Quello che esiste, di fatto, tanto nel caso della persona fisica quanto nel caso della persona giuridica, sono doveri giuridici e diritti soggettivi, contenenti un comportamento umano e costituenti un'unità La persona giuridica è l'unità di un complesso di doveri giuridici e di diritti soggettivi Poiché questi doveri giuridici e diritti soggettivi sono sanciti da norme giuridiche (o, meglio, sono norme giuridiche) il problema della persona è in ultima analisi il problema dell'unità di un complesso di norme Si tratta di stabilire qual è il fattore che, nell'uno e nell'altro caso, mira a questa unità.

L'unità di doveri e di diritti soggettivi, cioè l'unità delle norme giuridiche (lui considerate, le quali formano una persona fisica, è data dal fatto che è il comportamento del *medesimo* [*corsivo mio*] uomo a formare il contenuto di questi diritti e doveri, che é cioè il comportamento dello stesso uomo ad essere determinato da queste norme giuridiche. La cosiddetta persona fisica non è quindi un uomo, bensì l'unità personificata delle norme giuridiche che attribuiscono doveri e diritti al medesimo uomo. Non è una realtà naturale, bensì una costruzione giuridica creata dalla scienza del diritto, un *concetto ausiliario* [*corsivo mio*] nella descrizione di fattispecie giuridicamente rilevanti In questo senso la cosiddetta persona fisica è una persona giuridica» (pp. 196-198).

K. Marx, Il Capitale, VI. Sezione: Il salario, Capitolo XVII. Trasformazione in salario del valore o del prezzo della forza-lavoro.

«In realtà, sul mercato delle merci si presenta direttamente al possessore di denaro non *il lavoro*, ma *il lavoratore*. Ciò che vende quest'ultimo è la propria *forza-lavoro*. Appena il suo lavoro comincia realmente, esso ha già cessato di appartenergli, e quindi non può più essere venduto da lui. I1 lavoro è la sostanza e la misura immanente dei valori, ma esso stesso *non ha valore*.

Nell'espressione «*valore del lavoro*» il concetto di valore non solo è del tutto obliterato, ma è rovesciato nel suo opposto. É un'espressione immaginaria come ad esempio *valore della terra*. Tuttavia queste espressioni immaginarie derivano dagli stessi rapporti di produzione Sono categorie di *forme fenomeniche di rapporti* sostanziali É cosa abbastanza nota in tutte le scienze, tranne nell'economia politica, che nella loro *apparenza* le cose spesso si presentano invertite[26]».

Nota 26. Dichiarare che simili espressioni non sono che *licentia poetica* dimostra soltanto l'impotenza dell' analisi. Contro la frase di Proudhon: «Il lavoro è chiamato *valore*, non tanto in quanto è esso stesso merce, ma in vista dei valori che si suppongono racchiusi in esso in potenza *Il valore del lavoro è un'espressione figurata*, ecc.», io osservo quindi: «Nel lavoro-merce, che è una tremenda realtà, egli non vede che un'ellissi grammaticale Dunque, tutta la società attuale, fondata sul lavoro-merce, è ormai fondata su una licenza poetica, su un'espressione figurata. Vuole la società «eliminare tutti gli inconvenienti» che la travagliano'? Ebbene, elimini i termini impropri, muti di linguaggio, e si rivolga per questo all'Accademia chiedendo una nuova edizione del suo dizionario» (K. Marx, *Miseria della Filosofia*).

Fosse vero che il discorso giuridico fosse quello di Proudhon anziché l'inverso mascherato (ideologico)! Se il diritto come tale, il diritto e non la miseria della «dottrina giuridica tradizionale» denunciata da Kelsen, fosse capace di licenza poetica, di metafora, cioè fosse discorso a sintomi, allora ... Mi sembra che proprio questo allora non si sappia dire. Ma almeno, l'empietà kelseniana ritrova nel diritto l'empietà del suo rifiutarsi al sintomo, e denuncia la falsa pietà della «dottrina tradizionale» nell'introdurne di soppiatto e finti. Empietà di un amore che nega rifiuta assolve il sintomo come sintomo. La grazia giuridica ama l'Uomo ma non il sintomo. Nel momento in cui in questo rifiuto sembra aprirsi una breccia, si tratta non di un riconoscimento, ma della creazione giuridica della medicina della non imputabilità, nuova ignoranza dell'amore.

Il soggetto è invece dislocato-ricreato nell'essere gli stessi doveri-diritti giuridici, è ... non è ma: metonimia è, come si dice: *fiat lux*. Si prende quella libertà sfrenata che nel vocabolario del moralismo si chiama: licenziosa.

Kelsen sa che non si tratta di rivolgersi all'Accademia per la riforma del «linguaggio» giuridico (se è un linguaggio): questo lavoro lo fa da sé.

Ho sostenuto che non lo spinge fino all'intolleranza – ed ho anche insinuato, senza riferimento alla psicobiografia di Kelsen ma solo alla sua opera, al "valore" delle sue opere, che nel momento in cui si arresta, cioè molto avanti, deve trattarsi di *impasse* soggettiva.

Ma come spingersi fino all'intolleranza della coincidenza fra tolleranza e prepotenza?

La licenza del poetico confina con una qualche responsabilità, benché misconosciuta, quella che fa sì che nell'esperienza soggettiva il riconoscimento del sintomo sia già responsabilità assunta: quella che porta a riconoscere che c'è stata sostituzione, cioè istiga a cambiare discorso. Nel diritto non ci si assume questa responsabilità, ma gliene è associata un'altra con lo stesso nome, con la conseguenza che il responsabile è obbligato-facilitato, nello stesso nome equivoco, a mancare alla propria responsabilità per via della propria presenza al discorso che lo responsabilizza.

MARX - WEBER - KELSEN - FREUD

Quasi due anni fa, prima del recente Colloquio sul Diritto, mi ripromettevo, in seguito a incontri con colleghi, collaboratori, compagni, di organizzare un altro colloquio, più modesto nelle proporzioni, su Max Weber, progetto che poi non riuscì a realizzarsi, ritengo per la ragione principale che «Weber-psicoanalisi», pur presentandosi interessante, risultava ancora troppo poco formulato, fino ad apparire peregrino.

Non è in queste righe che ne illustrerò i termini, quelli che quanto a me sono arrivato a intravvedere (termini che non sono certo quelli degli accademici «rapporti» – ! – fra Autori).

Dirò solo che l'arrugginita armatura freudo-marxiana, anche quando nutrita di semiotiche arti, è pur sempre abbastanza ferrosa da cortocircuitare le correnti freudiana e marxiana con il risultato di trasformare il campo di questo incontro nella terra bruciata di una diplomazia stanca.

In questo campo c'è Kelsen e c'è Weber: le cui questioni sono rimaste aperte per il pensiero marxista, così come, l'ho dimostrato almeno per Kelsen, per il pensiero psicoanalitico nella sua stessa storia. Weber e Kelsen sono due nomi di ciò che manca perché abbia un interesse parlare di Marx e Freud.

Forse non si tratta più di fare dei colloqui. Ma come non cedere alla debolezza di incontrare chi? dica qualcosa, ma dove?

CAPACITÀ LINGUISTICA E CAPACITÀ GIURIDICA
Sprachfähigkeit e Rechtsfähigkeit

Questo è solo un appunto pro-memoria, da riprendere.

Allorché Freud, in quell'autentica miniera ancor poco sondata che è *L'uomo Mosé e la religione monoteistica*, si interroga sulle condizioni che rendono possibile la trasmissione di una «tradizione», «l'ereditarietà di tracce mnestiche delle esperienze dei progenitori, indipendentemente dalla comunicazione diretta e dall'influsso che esercita l'educazione», del «persistere dell'antica tradizione ... e non una tradizione propagata per comunicazione», è alla lingua (*Sprache*) che si rivolge, benché nell'indecisione.

Come pure, egli introduce lo stesso riferimento alla lingua, e con la stessa irresolutezza, allorché si tratta di render conto della *Menschwerdung*, umanazione.

Si tratta, nei termini stessi di Freud, non solo di sviluppo linguistico (*Sprach-entwicklung*) e di funzione linguistica (*Sprachfunktion*) ma anche – per l'individuo e per l'umanità di *Sprachfähigkeit*.

É stata proprio la nozione di capacità giuridica (*Rechts-fähigkeit*) a farmi tradurre – e, traduzione a parte, a farmi considerare – la *Spracfähigkeit* come capacità linguistica: più precisamente, a distinguere «capacità linguistica» da «capacità di parola» . L'interesse di ciò consiste nella constatazione dell'ironia della parola «capacità», dato che essa risulta da una colonizzazione ... non proseguo nello sviluppo di questa nota, che andrebbe, ritengo, lontano. Ricordo che ho già scritto che le due «capacità» sono diverse, ma di una diversità non inerte né innocente: la lingua colonizza il soggetto «umanandolo», il diritto li colonizza ambedue.

PADRE, MORALE E DIRITTO

«É da supporre che dopo il parricidio seguisse un lungo periodo in cui i fratelli si disputarono l'eredità paterna, che ciascuno voleva ottenere per sé solo. Persuasisi dei pericoli e dell'infruttuosità di queste lotte, il ricordo dell'atto liberatorio compiuto in comune e i legami emotivi reciproci che erano nati ai tempi della cacciata finirono per condurre a un'unione tra loro, a una sorta di contratto sociale. Nacque così la prima forma di organizzazione sociale, con la *rinuncia pulsionale*, il riconoscimento di obbligazioni reciproche, la fondazione di determinate *istituzioni* dichiarate inviolabili (sacre), dunque gli inizi della morale e del diritto. Il singolo rinunciò all'ideale di acquisire per sé la posizione del padre, rinunciò al possesso della madre e delle sorelle. Di qui il tabù dell'incesto e l'imposizione dell'esogamia» (*L'uomo Mosé e la religione monoteistica*, Boringhieri, 1977, p. 93)..

Abbiamo qui un esempio di come si possa fare di Freud o un fossile da esibire in citazione, o un sostegno del fatto compiuto od «ordine» costituito che situa il Padre «dietro» l'ordinamento giuridico, cioè, se non in Dio, che diavolo, nello Stato.

All'occorrenza, si tratta di criticare Freud con Freud, come fa per esempio Lacan in questa osservazione:

«La vera formulai dell'ateismo non è che *Dio è morto* – persino fondando l'origine della funzione del padre sulla sua uccisione, Freud protegge il padre – la vera formula dell'ateismo è che *Dio è inconscio*» (*Les quatre concepts concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964).

SUICIDIO: PARRICIDIO? *

Diritto canonico

Sommario – 1. Il suicidio consumato. – 2. Il suicidio tentato.

1. Il suicidio è l'atto con il quale l'uomo dà 1l morte a se stesso. Nell'antica filosofia greca, il suicidio spesso viene considerato come lecito, o addirittura consigliabile, e tale conclusione è conforme al profondo pessimismo che anima lo spirito greco, e che da un lato porta la sua gnomica a ripetere il motto secondo cui «per l'uomo il meglio è non esser mai nato, e .se sia nato varcare al più presto le porte dell'Ade», e dall'altro anima tutta la grande aspirazione orfico-pitagorico-platonica ad un migliore aldilà. Tuttavia, quest'ultima corrente – proprio per il vivo senso religioso della necessità che l'uomo soffra nella sua vita terrena per espiare le colpe di esistenze anteriori e ritornar degno della beatitudine oltremondana – invita sì a desiderare la morte, ma condanna il suicidio come fuga da quel carcere corporeo in cui l'uomo è stato giustamente rinchiuso dalla divinità*. Ed analoga è, naturalmente, la condanna del suicidio che si manifesta poi nella morale cristiana.

Nel diritto canonico il suicidio è considerato un delitto, in quanto con esso l'uomo viola il quinto comandamento dei Decalogo, disponendo di un bene – la propria vita – che non gli appartiene, e dei quale unico Signore è Dio. Si legge, infatti, nelle Sacre Scritture: «Tu non ucciderai» e «Sono io [Dio] che faccio morire e faccio vivere».

Tuttavia, devesi distinguere fra il suicidio diretto ed d suicidio indiretto. Il primo è quello che l'uomo provoca per se stesso ed immediatamente. Il secondo è quello nel quale la morte non è ricercata per se stessa,, ma può sopravvenire come conseguenza d'un altro atto, buono od indifferente. Tale è l'atto del medico che incontra la morte nel curare una malattia facilmente contagiosa, perché il bene pubblico è interessato alla sopravvivenza del malato. Ovviamente, quindi, le sanzioni del Codice Canonico riguardano soltanto il suicidio diretto.

Il *Codex iuris canonici* priva della sepoltura ecclesiastica (v. *Sepoltura ecclesiastica*) coloro che si sono dati la morte con volontà deliberata: tale sanzione è statuita nelle norme sulla sepoltura ecclesiastica, e ribadita nelle norme penali. Di conseguenza, la privazione della sepoltura ecclesiastica non viene applicata a coloro che non erano in pieno possesso delle loro facoltà mentali nel momento in cui si erano data la morte. Sarebbe, d'altronde, inesatto presumere che ogni suicidio sia dèterminato da un momento di pazzia. A questa presunzione abusiva si dovrà sostituire una prova d'infermità psichica, la quale può risultare da un'attestazione prodotta da testimoni o, meglio ancora, da un medico.

In caso di dubbio sulla deliberata volontà del suicida, si dovrà consultare l'Ordinario, e, qualora il dubbio permanga, la sepoltura ecclesiastica verrà accordata, ma, al fine di evitare lo scandalo, non sarà fatto luogo ad alcuna solennità. In caso di suicidio totalmente segreto, la sepoltura ecclesiastica potrà essere accordata, al fine di risparmiare ogni conseguenza diffamatoria ai parenti superstiti del defunto.

Il rifiuto della sepoltura ecclesiastica induce il rifiuto di ogni ufficio funebre pubblico, e, di conseguenza, della Messa funeratizia e della Messa anniversaria. Ovviamente, non potrebbe essere rifiutato al suicida il beneficio di Messe private.

Quando il suicida ha avuto tempo di dare, prima di morire, segni di pentimento, la sepoltura ecclesiastica gli sarà accordata.

Coloro i quali – siano essi o meno investiti di autorità civile – abbiano ordinato o costretto ad accordare la sepoltura ecclesiastica a suicidi incorrono nella scomunica non riservata: presupposto per l'applicazione di tale pena è che la sepoltura abbia avuto luogo effettivamente. I parroci, i quali abbiano dato spontaneamente la sepoltura ecclesiastica a dei suicidi saranno colpiti dall'interdetto ab *ingressu ecclesiae*, riservato all'Ordinario.

* Ringrazio il Prof. Bruno Cavallone per avermi suggerito e fornito questi due passi.

2. La gravità del delitto di suicidio importa che, anche quando esso sia soltanto tentato, debba avere per corrispettivo determinate sanzioni. Così, coloro che tentano il suicidio incorrono in un'*irregularitas ex delitto*, ossia in un impedimento perpetuo alla sacra Ordinazione: impedimento che peraltro è suscettibile di dispensa.

Inoltre, il can. 2350, § 2, *Cod. iur. can.*, commina a carico di coloro che tentano il suicidio la pena della sospensione *ab actibus legitimis ecclesiasticis*. Il che importa che essi non possano rivestire l'ufficio di padrino del battesimo o della cresima. Se, poi, a porre in essere il tentativo di suicidio sia un chierico, questi sarà sospeso per il tempo fissato dall'Ordinario, e sarà rimosso da ogni beneficio od ufficio a cui sia connessa la cura delle anime per il foro interno od esterno.

Prof. Pier Giovanni Caron
Straord. di Dir. can. nell'Univ. di Camerino

(*Novissimo Digesto Italiano*, XVIII, UTET, 1977)

Diritto penale

Resta finalmente ad esaminarsi la questione relativa al caso del figlio che abbia istigato il proprio genitore a suicidarsi, o coadiuvato scientemente al suicidio del padre. Ma la soluzione di questo caso speciale esige che si risalga un momento alla nozione del titolo di *suicidio*. D'altronde *volendo pur trattare in qualche luogo la materia del suicidio non può trovarsi sede più adatta di questa* [corsivo mio] dove si contemplano gli effetti del vincolo fra l'uccisore e l'ucciso. Non può esservi un rapporto più intimo di quello della identità della persona. Sebbene il suicidio (come vedremo) non sia oggi delitto, meritano peraltro speciale esame. le regole relative ai partecipi di quel fatto.

(F. Carrara, *Programma del Corso di Diritto Criminale*, Lucca, 1863, § 1151)

I «LAICI» DELLA PSICOANALISI

Non si cessa di trattare la psicoanalisi come *Weltanschauung*, come concezione del mondo, nella misura in cui il religioso continua a esercitare la propria presenza per mezzo della mediazione del suo correlato antitetico che è il laico (o profano). Bisognerebbe forse completare il detto nietzcheano con la sua parafrasi: laico, troppo laico.

Ho già utilizzato una volta (p. 47) un passo di Freud che ripropongo in versione libera:

«Riparare la psicoanalisi
dai Medici e dai Preti -
Trasmettere la psicoanalisi
a una genia
che non esiste ancora:
nuovi esseri che
non «devono»
essere Medici
e possono non
essere Preti» Freud

di cui sottolineo solamente: il non essere enti giuridici («non 'devono'»), primate essere o non essere medici, e il potere che li legittima, anche a poter non-essere.

Dò la versione letterale con testo a fronte:

«Ich weiss nicht, ob Sie das geheime Band zwischen der «*Laienanalyse*» und der «Illusion» erraten haben. In der ersten will ich die Analyse vor den Ärtzten, in der anderen vor den Priestern schützen. Ich möchte sie einem Stamm übergeben, die noch nicht existiert, einem Stamm von weltlichen Seelsorgern, die Ärtzte nicht zu sein brauchen und Priester nicht sein dürfen»
(Lèttera di Freud al Pastore Pfister del 25.XI.1928)

«Non so se Lei ha colto l'intimo legame fra l'analisi 'laica' [*La questione dell'analisi «laica»*] e l'«*illusione*» [*L'avvenire di un'illusione*]. Nella prima voglio mettere l'analisi al riparo dai medici, nell'altra dai preti. Vorrei consegnarla a un ceppo che non esiste ancora, un ceppo di pastori d'anime mondani che non hanno bisogno di essere medici e non possono/possono non essere preti»

Per dare un'idea della stranezza freudiana, l'*Unheimliche*, proporrò di paragonare la struttura del passo di Freud con quella di quest'altro:

«Che cosa è più facile -
dire:
«Ti sono rimessi i peccati»
o dire:
«Alzati e cammina»? » Gesù

POTESTAS A DEO

Lo dice San Paolo: a ragione, e più oggi che in quel lontano ieri, *plenitudo temporum*. I1 potere viene da Dio, com'è detto in uno dei più famosi passi *moderni* delle Lettere, 13° capitolo ai *Romani** : in cui non si tratta de «Il Potere» in generale, astratto, oscuro – il nostro Autore non ha mai commesso l'errore oscurantista moderno che ammette l'esistenza de «II Potere», che ne risulta così rinforzato anche quando Combattuto –, ma del potere dei cosiddetti «magistrati», gli organi dello stato di oggi.

Nessuna parola è più vacua di quella che esplode la cartuccia vuota dell'asserzione: «Dio non esiste», di cui la teologia si fa giuste beffe. Tanta fatuità è quella del considerare primario un enunciato riassuntivo e sostitutivo – scadente propaganda, *advertising* incompetente – di un altro, che potrebbe formularsi così: che Dio – con la maiuscola che meritano i significanti dominici: un milanese direbbe: «un Signor significante» – non ha bisogno di esistere per funzionare. Specialmente in un'epoca in cui il Signor, il *Maître*, lo *Herr*, riconvertito come si dice di un'industria, riorganizzato come si dice del mercato del lavoro, tal quale restando, è pero cambiato di funzione, abbandonando il suo posto *magistrale* per assumerne uno *capitale*. I primi a cogliere questa mutazione sono proprio i padroni reali, che forse sono padroni reali proprio perché sono i primi a coglierlo, in virtù di una *grazia status*, come si esprimeva la teologia, che nell'anarchia capitalistica consente loro di agire, poco importa se nell'intelligenza o nell'imbecillità, con un'infallibilità che fa concorrenza a quella pontificale

* Si veda la nota successiva: Mosè, Paolo, Cesare.

Raccolgo qui, a titolo di «materiali», due passi paolini cui ho già fatto riferimento. Sarebbe una cosa indegna l'introdurli in modo così crudo, non fosse che il loro semplice allineamento costituisce per sé un risultato.

Al primo (1ª *Corinti*, XIII) ho alluso in quella sorta di inno al diritto che declamo a p. 124, parafrasi nella laicità di quello che è anche noto come "inno alla carità":

> Anzi io voglio mostrarvi una via ancora più eccellente.
>
> Qualora io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho la carità, sono un bronzo risonante o un cembalo squillante E qualora avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessi tutta la fede al punto da trasportare le montagne. se non ho la carità, nulla son io. E se distribuissi, per sfamare i poveri, tutti i miei beni, anzi se donassi il mio corpo al fuoco, se non ho la carità, a nulla mi serve
>
> La carità è paziente, la carità è benigna, non porta invidia; la carità non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, nulla fa di sconveniente, non cerca il suo interesse, non si irrita, non serba rancore per il male, non gode dell'ingiustizia, ma si rallegra del trionfo della verità; tollera tutto, crede tutto, spera tutto, tutto sopporta
>
> La carità non verrà mai meno, Invece, se son le profezie, svaniranno; se è il dono delle lingue, cesserà; se è la scienza, diverrà inutile Poiché possediamo la scienza e abbiamo la profezia in modo ben imperfetto, e quando verrà ciò che è perfetto, l'imperfetto sparirà Quando ero bambino, parlavo da bambino, e da bambino pensavo e ragionavo; ma dacché son diventato uomo, mi son disfatto di ciò che era infantile Ebbene noi vediamo ora come in uno specchio, in un'ombra; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso io conosco imperfettamente; ma allora conoscerò appieno, come sono conosciuto.
>
> Al presente rimangono quindi queste tre cose: la fede, la speranza, la carità; ma tra queste la più grande è la carità.

Al secondo (Romani, XIII) ho appena accennato nella nota che precede:

> Ognuno stia sottomesso alle autorità che sono al potere; poiché non v'è autorità che non venga da Dio e quelle che esistono sono stabilire da Dio Chi dunque si schiera contro l'autorità si pone contro l'ordine stabilito da Dio; i ribelli s'attireranno sul capo la condanna.
>
> I governanti non suscitano paure per il retto agire, ma per quello malvagio. Vuoi tu non avere timore dell'autorità: Opera il bene c ne riceverai addirittura lode, essendo essa, a tuo vantaggio, ministra di Dio per il bene. Naturalmente, se fai il male, temi; ché non porta invano la spada. Ministra di Dio, essa è anche esecutrice di giustizia in punizione di chi opera il male
>
> Ci si deve dunque sottomettere non soltanto a motivo del castigo. ma altresì per ragione di coscienza. Ecco perché voi pagate anche le tasse; sono infatti dei funzionari di Dio, tutti dediti proprio a questo. Rendete a tutti quello che loro è dovuto: a chi l'imposta, l'imposta; a chi le tasse, le tasse; a chi il rispetto, il rispetto; a chi l'onore, l'onore.
>
> Non abbiate verso alcuno debiti di sorta, eccetto quello dello scambievole amore; chi ama il prossimo ha pienamente adempiuto la legge.

Di questo passo non mi sembra inutile ricordare la riattivazione operata dalla teologia luterana.

In questo ordine di considerazioni, l'«opposizione tradizionale fra carità e giustizia» esaminata dal Perelman (*Le champ de l'argumentation*, p. 288), si riproporrebbe fra diritto e giustizia, in termini di primato del fattore che occupa il posto di comando.

Le stesse considerazioni portano a considerare illusorio un altro allineamento, quello che la coscienza comune coglie volentieri fra «legge» giuridica e Legge mosaica, fra la norma positiva dell'«antica legge» mosaica e la norma delle codificazioni giuridiche moderne. Ciò che vado dicendo situa il diritto come sorta di «Nuova Alleanza» moderna, laica e civile, con l'Es (cfr. là dove sostengo che: «ciò agisce nel diritto», p. 157).

Cioè passaggio senza mediazioni morali o spirituali al Cesare giuridico moderno.

A proposito di mediazioni, citerò qui un altro passo del Perelman:

«L'ideale secolare della filosofia [...] è essenzialmente un ideale della ragion pratica, in quanto quella che dominerebbe le passioni ed eviterebbe la violenza. [...] risulta l'impotenza completa della ragione di fronte all'azione. L'ideale della ragion pratica non è più altro che un mito, come quello del paradiso perduto» (p. 287).

É in rapporto a questi termini del Perelman che ho trovato l'espressione: che la ragione giuridica non è mai tanto pratica come quando è assolutamente pura.

UMORISMO NERO

H. Kelsen, La dottrina pura del diritto
Capitolo V. Dinamica del diritto
§ 34 *m*) Nullità ed annullabilità

«... A questo riguardo il diritto è come il re Mida: come tutto ciò che questi toccava si trasformava in oro, così tutto ciò cui il diritto si riferisce assume carattere giuridico. Nell'ordinamento giuridico, la nullità è soltanto il massimo grado di annullabilità». (p. 310).

NASCITA E FUTURO DELLA CLINICA

Ho sostenuto che non c'è discorso medico e discorso giuridico. Meno ancora c'è un discorso giuridico modellato sul discorso medico. Foss'anche intrattenuto fino alla nausea l'equivoco fra normale e normativo, resta che il giuridico è il primato della normativizzazione sulla normalizzazione. Almeno nei limiti in cui il «*médical*» fornisce al nesso d'imputazione l'alibi della non-imputabilità, esso risulta da una primitiva, generica e fondante riduzione dell'ambito di validità materiale delle norme. Ritaglio normativo. Area di parcheggio.

Quell'equivoco può ancora essere intrattenuto finché ci si interessa alla sola *naissance de la clinique*. Ma il quesito sul suo futuro mi sembra imporsi: il quesito di una normalizzazione che non è più tanto il nemico numero uno, essendo ormai soltanto quella che non ha *ancora* ceduto tutte le sue proto-capitalistiche armi alla normativizzazione – che il «patologico» non contesta perché quella se ne alimenta.

SOCIETÀ PSICOANALITICA E LA COSA SIMILE

Qualcuno che ha letto queste pagine ha notato che non vi si parla di società psicoanalitiche vecchie o nuove, con tutti i loro connessi: organizzazione, statuto, autorizzazione, formazione, «ricerca», rapporti con l'«esterno» sociale, politico scientifico, ecc. É vero, ma non credo di dover cercare di «dire tutto». Inoltre, in mancanza di 'un sovvertimento soggettivo di cui mi sembra non si veda ancora l'alba pur dopo 70 anni di associazionismo psicoanalitico, la discussione su questa cosa, su questa causa, non fa che presentarsi spostata nel senso analitico del termine (*Entstellung*); per esempio e per lo più, ma non solo, a questione di buono statuto, buona organizzazione autorizzazione e formazione, «buoni rapporti» con tutti specialmente.

É anche a questo proposito – oltre che a proposito dello statuto scientifico della psicoanalisi – che ho parlato a un certo punto di «compromesso storico» di Freud.

Rispetto al quale non vedo alcuna possibilità di *mutamento* ma solo di *mutazione*. Ritengo anzi che questa distinzione sia forse la sola cosa della psicoanalisi che interessa, e cui la psicoanalisi, con la collaborazione spesso incerta degli psicoanalisti, interessa gli altri, psicoanalisti compresi. É questo l'«interesse della psicoanalisi», e non trovo casuale – con mia stessa sorpresa – che il primo degli scritti di questa raccolta, ancora così lontano dal suo tema, inizi con la presa in esame dello scritto di Freud con questo titolo (*Das Interesse an der Psychoanalyse*) .

Nelle pagine che precedono ho messo a confronto il «legame sociale» della psicologia delle masse (o meglio: dei gruppi) con quello che ho chiamato discorso giuridico, tema appena all'orizzonte della ricerca freudiana, e discusso *quasi* a fondo, quanto a «masse» e Stato, dall'articolo qui pubblicato del Kelsen.

Potrebbe essere, se non noto, almeno sospettato da tutti, che Freud non aveva bisogno di andar troppo lontano per trovare esempi della sua *Massenpsychologie*: l'esempio-principe l'aveva lì, è il caso di dirlo, sott'occhio – pulsione parziale, non l'unica implicata nella *Psychologie* della *sua* «massa». La storia del movimento psicoanalitico mostra che questo si è ampiamente sviluppato nelle diverse direzioni individuate da Freud nella sua analisi di questo tipo di legame sociale.

Al quale la sola alternativa organica offertasi in *questa storia*, è stata quella dell'iscrizione nel legame sociale giuridico, non come antitesi ma come antistrofe. Statica di fusione o dinamica pendolare (pur sempre statica) che costituiscono il nostro presente, senza eccezioni storiche.

Mi è capitato di vivere questo «dramma» (virgolette perché preudo-dramma, almeno per i suoi attori anche quando si agitano: invece, dramma autentico per tutti gli interessati, attori compresi) in questi ultimi anni, a proposito delle vicende del recente movimento lacaniano in Italia (oltre che in Francia). Ne ho concluso che occorre stare in guardia contro le pseudo-alternative, contro quella tendenza alla ripetizione dell'esperienza storica che ci è preannunciata da quella che è stata la nostra esperienza di ricapitolazione: questa seconda è stata *bon gré mal gré* un'esperienza, la ripetizione non lo sarebbe più. Stare in guardia significa anche che ci sono battaglie che non vanno combattute, salvo tollerare una certa dose di finzione nel parteciparvi.

Ho sostenuto altrove che Lacan, nei confronti delle finzioni d'alternativa, ha elaborato certe condizioni, non di una riforma organizzativa, mutamento, ma di quella che ho chiamato una mutazione, contro il revisionismo già in atto che le riduce a buone soluzioni, che come tali si riducono ad essere equivalenti ad altre già istituite altrove, salvo la copertura verbale, considerata «lacaniana», di tale equivalenza. *Rebus sic stantibus*, *sembrerebbe* non esserci alternativa se non a titolo di *affinità elettive*, la cui importanza è forse assai maggiore di quanto appaia.

CONFESSIONE
dal Confessore
nel Diritto
dallo psicoanalista

Dal Confessore: si dice il peccato, non il peccatore*.

Nel Diritto: si dice il peccatore, non il peccato.

Dallo psicoanalista: si dice il peccatore solo dopo detto il peccato, ma detto il peccato non c'è più peccatore – ma soltanto, quando capita, un vero delinquente. Eureka.

* Qualsiasi confessore sa che «i peccati» sono peccatucci: narcisista che non sei altro! Che ti credi di essere?
Qui comincerebbe la psicoanalisi, invece no.
Invece nel diritto: ma che ti credi di fare?

SECONDA PARTE

I testi raccolti interessano: 1° per se stessi, 2° per cio che rappresentano, date comprese:

Kelsen: unico interlocutore e alleato «dall'esterno», e fino a un certo punto, della psicoanalisi di Freud, per quanto riguarda il legame sociale giuridico, cioè quello che definisco come l'unico discorso validamente alterna¬tivo al discorso psicoanalitico: quello rassicura e incentiva gli uomini in ciò di cui questa li destituisce.

Freud in «I 'laici' della psicoanalisi»: attraverso il caso particolare della battaglia sostenuta – e perduta – da Freud per l'autorizzazione all'essere psicoanalisti di non-medici e medici, l'asserzione su cui si fonda questa equiparazione: che l'analista è tale solo se acquisito a un discorso, e a un rimaneggiamento dei discorsi, in-edito; che il «laico», qualsiasi funzione di punta abbia rappresentato per un'epoca, è pur sempre rappresentante del più edito dei discorsi, e figura della tradizione; che di «*Laie*» nell'antica accezione di profano, resta, nella psicoanalisi, solo quella di apertura a ciò che può aprirsi o riaprirsi; nell'accezione di in-competente, solo quella di in-sufficiente (a ciò cui nessun qualcuno è sufficiente); in quella di audace ignoranza, quella dell'orrore per il proprio orrore di sapere (Lacan).

Wälder: bolla, benché non papale – ma pur sempre nell'universo di discorso dei termini «*Clericis Laicos*» di cui sopra – che chiude una questione, quella dello psicoanalitico e del giuridico, tanto presente all'apertura della psicoanalisi quanto mai compiutamente aperta; e che stabilisce o conferma il quadro revisionista della sua discutibilità (si troverà la proibizione: noli tangere la «validità» normativa).

HANS KELSEN
Stato e «masse» in Freud

Il titolo completo del testo che pubblico è: *Il concetto di stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla psicologia delle masse di Freud (Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*, in: *Imago*, 1922, VII, 2, 97-141, già in :*SIC Materiali per la psicoanalisi*, 5, marzo-aprile 1976, 13-30, in versione italiana e francese).

L'altro scritto kelseniano, indicato nella prima pagine di copertina, è: *La libido come criterio del legame sociale (Die «Libido» als Kriterium der Sozialen Verbingung, in: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, Mohr, 1922, I Parte, 1° Capitolo, § 5, 19-33). Identico l'anno di pubblicazione ma scritto in precedenza. Da questo paragrafo, ed anche dai tre precedenti, sono prese diverse parti, oltre che la sostanza del pensiero, dell'articolo di *Imago*: per questo, aldilà dell'indicazione, non si è vista l'utilità di pubblicarlo in questa sede..

Per la collocazione di questo scritto, si vedano le parti precedenti di questo volume.

Aggiungero in questa pagina solo la seguente annotazione: circa Stato e «masse» nel loro concetto freudiano – termine che sarebbe bene concepire come da tradursi con «gruppi», per ragioni che tralascio, e cui afferisce la stessa trattazione kelseniana –, Kelsen critica l'idea che lo Stato sia riconducibile a tale concetto. Ho fatto mia tale critica, ma all'interno della teoria psicoanalitica, nel tentativo di elaborare di questa un altro ma correlato momento che, altrove che nella bastardaggine della *Sozialpsychologie* buona a tutti gli usi ideologici e politici, rendesse conto dell'implicazione (nel senso di: implicato in un delitto) della struttura soggettiva elaborata da Freud nell'ordinamento giuridico-statale come discorso.

L'Individuo-(di)-massa, «*Massenindividuum*», della *Psicologia delle masse* di Freud non è quello che chiamerò Individuo-(di)-Stato (-di diritto), *Rechtsindividuum*: le loro «strutture libidiche» sono differenti, in certi punti si oppongono, ma in ambedue sono in funzione tipi diversi di quella che chiamo «facilitazione»; non dissimile da cio che Adorno chiama «linee di minor resistenza», che li rende, il primo utile, il secondo indispensabile.

IL CONCETTO DI STATO
E LA PSICOLOGIA SOCIALE
Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud*

1. Come tutte le formazioni sociali, lo Stato – tra tutte la più significativa – è la specifica unità di una molteplicità di individui o di atti individuali, e la questione dell'essenza dello Stato è nel suo fondamento ultimo una questione sulla natura di questa unità, il problema: in che modo, secondo quale criterio questa molteplicità di atti individuali si collega, come usa supporre, in una unità superiore, come i singoli uomini o i singoli atti umani formanti lo Stato, si collegano in un tutto sopraindividuale. Questione al tempo stesso identica a quella circa la particolare «realtà» dello Stato, circa il modo specifico della sua esistenza. E quando si crede – come accade nella sociologia moderna in cui si presuppone di poter intendere lo Stato, come pure le altre formazioni sociali, come realtà naturali – di poter attribuire allo Stato la stessa realtà o lo stesso modo di esistenza degli oggetti della natura, con ciò si presuppone che la conoscenza sociologica attraverso la quale è stabilita l'unità del suo oggetto o dei suoi oggetti, abbia fondamentalmente carattere di scienza naturale, cosa che comporterebbe il servirsi di un metodo da scienza causale. Con ciò si è soliti identificare erroneamente «realtà» semplicemente con realtà naturale, e si crede di dover assumere un oggetto, nella misura in cui se ne vuole affermare l'esistenza «reale», come oggetto naturale, e quindi come oggetto da determinare in termini di scienza naturale. Di qui la tendenza della sociologia moderna a porsi come biologia e specialmente come psicologia, e a cogliere il rapporto di unità che lega la molteplicità degli atti individuali con le formazioni sociali, come una concatenazione causale sotto la categoria di causa-effetto.

Conformemente, la sociologia orientata psicologicamente cerca di determinare l'essenza del sociale in generale e delle formazioni sociali in particolare, e specialmente dello Stato secondo due direzioni: in primo luogo i fatti sociali sono determinati come processi psichici, come eventi nell'animo umano, rispetto ai movimenti corporei considerati come «di natura» in senso stretto. Poi però identifica il momento sociale in uno specifico legame, in una connessione reciproca degli uomini, in una co-esistenza prodottasi in qualche modo, e si crede che questo legame consista nell'interazione psichica, e quindi di vedere in questo che l'animo di un uomo eserciti un effetto sull'animo dell'altro e ne riceva effetti a sua volta. Società esiste, cioè è reale – si esprime tipicamente Simmel – «laddove più individui vengono in interazione. Questa interazione risulta sempre da determinate tendenze o intorno a determinati fini ... Queste interazioni dimostrano che dagli esponenti individuali di quelle spinte e tendenze propulsive deriva una unità, anzi una «società». Infatti «unità» in senso empirico non è altro che interazione di elementi: un corpo organico è un'unità poiché fra i suoi organi c'è scambio di energie più stretto che con qualsiasi altro essere esterno, uno Stato è uno perché tra i suoi cittadini sussiste una relazione corrispondente di influsso reciproco, anzi il mondo non potremmo definirlo uno se ognuna delle sue parti non influenzasse in qualche modo ciascuna della altre, se da qualche parte la reciprocità, come sempre mediata, dell'influsso, forse sbarrata. Ogni unità o fatto associativo può sempre avere, secondo i modi e i limiti dell'interazione, gradi molto diversi che vanno dall'unione effimera di una passeggiata, fino alla famiglia, da tutti i rapporti rescindibili fino alla comune appartenenza a uno Stato, dal fugace essere insieme in una compagnia fino all'unione profonda di una gilda medievale»[2] .

Questa determinazione dell'essenza della società, che chiaramente mira alla comprensione delle cosiddette formazioni sociali, è però problematica sotto più profili. Per lo meno nella misura in cui deve spiegare la realtà, il modo specifico di esistenza, il criterio caratteristico dell'unità dello Stato. Infatti, se si vuole comprendere come interazione psichica il legame tra gli uomini designato come Stato, non si può non accorgersi che in nessun modo interazione significa un legame degli elementi sociali. Qualsiasi analisi sociologica contrappone a un'azione associante generatrice della società – come unità –, un'azione dissociante distruttrice della società. Ma queste «forze» disgregatrici si manifestano proprio come azioni e interazioni tra gli elementi psichici. Col fatto che si verifichi interazione tra gli uomini, non è ancora affatto dimostrato quello specifico legame che di una molteplicità di uomini fa una società.

* «*Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit Besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*». In: «*Imago*», 1922, VIII, 2, 97-141.

Lo Stato, come del resto tutte le altre formazioni sociali, è manifestamente una unità di uomini prodotta solo da interazioni di legame. Questo legame è ciò che soprattutto importa, e la sua peculiarità è manifestamente quella grazie a cui lo Stato si differenzia da altre formazioni sociali, come la nazione, la classe, la comunità religiosa ecc. Se non disponiamo di nessun altro criterio che quello dell'interazione di legame, è assolutamente impossibile, tra gli innumerevoli gruppi nei quali l'umanità si suddivide in tal modo, riconoscere quel particolare legame che si chiama Stato. Se la famiglia, la nazione, la classe lavoratrice, la comunità religiosa, fossero tutte unità legate da interazione che si devono differenziare fra loro e rispetto all'unità sociale dello stato, si dovrebbe presupporre un concetto assolutamente extra-sociologico di queste unità e in particolare dello Stato.

Che nella moderna sociologia ci si accosti alla presunta realtà sociale armati di un concetto di Stato preso a prestito da un'altra disciplina, non può sussistere alcun dubbio. Il ragionamento da farsi è questo: chi appartenga a uno Stato, quali uomini formino lo Stato, ma quindi: l'unità dello Stato, è anzitutto presupposta come data; anche da parte dei sociologi impegnati a investigare e definire empiricamente l'unità sociale dello Stato. Ma l'unità dello Stato presupposta anche dai sociologi è data dalla scienza giuridica, e l'appartenenza allo Stato è determinata in termini squisitamente giuridici secondo la validità coerente di un ordinamento giuridico presupposto valido. Ma questo ordinamento giuridico o statale presenta un'articolazione degli elementi specificamente autonoma e del tutto distinta dal sistema causale di leggi naturali. Tutti coloro per i quali questo ordinamento giuridico o statale è presupposto valido sono considerati appartenenti allo Stato. Non è in base alla ricerca empirico-psicologica delle interazioni fra gli uomini che si determina se qualcuno appartiene a uno Stato – e come sarebbe possibile! Nel migliore dei casi si può soltanto ricercare se coloro che sono considerati come giuridicamente appartenenti a uno Stato, stiano fra loro in quell'interazione che è ritenuta elemento costituente per l'unità reale della società. L'errore di questo metodo è palese. Specialmente quando esso arriva – come sempre – alla finzione che l'unità empirico-causale, sociologica, coincida con l'unità specificamente giuridica dello Stato. La sociologia empirica avrebbe mai fatto l'affermazione che certi individui appartengono sì sociologicamente a un determinato Stato ma non giuridicamente, o viceversa? Che gli individui collegati nell'unità giuridica dello Stato, – tra i quali bambini, pazzi, dormienti e simili, cui manca del tutto la coscienza di questa appartenenza – stiano tra loro in interazione psichica, che rappresenta l'intimo legame di una connessione sociologica, è tanto un'idea assunta dalla sociologia dominante con la più completa ovvietà, quanto una inammissibile finzione. E ci si deve meravigliare soltanto che il suo risultato, la completa congruenza della considerazione causal-sociologica e normativo-giuridica, non abbia lasciato in qualche modo perplessi, e che neppure una volta sia emersa la possibilità che la realtà sociologica detta Stato possa essere molto diversa per dimensione dallo Stato giuridico, nel quale caso avrebbero dovuto sorgere seri dubbi a trattare come la stessa essenza e sotto lo stesso concetto le due unità ottenute con metodi così diversi, la cui comune dimensione ora va in pezzi anche tangibilmente.

Ma se si tiene conto delle forze dissocianti, delle interazioni disgreganti, resta del tutto incomprensibile come uomini reciprocamente legati da «interazione» in gruppi sociali da interessi economici, nazionali, religiosi ecc., ma al di fuori da questi gruppi separati proprio da questi interessi ostili, e che pure possono essere astrattamente riuniti in una unità di diritto, di dovere [*sollen*] o di norma, debbano essere «legati» anche realmente malgrado queste opposizioni disgreganti. Se la ricerca sociologica fa rilevare all'interno della collettività statale – nota bene giuridica, non empirico-causale – una divisione secondo classi economiche, allora l'affermazione di un contemporaneo legame di «Stato» tra individui riconosciuti come divisi significa una contraddizione insolubile. Posto che si tratti di realtà psicologiche, di eventi della coscienza, non si può sostenere che imprenditori e lavoratori siano a un tempo divisi dall'opposizione di coscienza della classe e uniti dalla comunità di coscienza dello Stato. La lotta di classe deve svanire dalla coscienza quando la comunità statale deve diventare viva come unità reale, psicosociologica. É proprio questo il senso dell'appello che usa fare ai partiti politici dello Stato nel momento del pericolo: respingendo dalla coscienza le contraddizioni fondanti la formazione politica di gruppi per fare posto alla coscienza di Stato, cioè formare negli appartenenti giuridicamente allo Stato un'unità anche in termini psicologico-reali, una unione effettiva. Come poi in casi concreti sia realizzata una simile pretesa, e soprattutto se sia realizzabile, non può non rimanere assai dubbio. Come si potrebbe seriamente ritenere possibile che i limiti giuridici dello Stato risolvano anche dal punto di vista empirico-psicologico quel nodo di interazioni colleganti che sono le sole a poter fare dello Stato una unità sociologico-reale? Gli interessi naziona¬li, religiosi e di classe non dovrebbero forse poter essere più forti della coscienza di Stato, non dovrebbero portare alla formazione di gruppi al di là dei limiti giuridici, e porre così in questione la consistenza di un gruppo coincidente con l'unità giuridica dello Stato? Certo si fa l'ipotesi – essenziale per la costituzione dell'unità sociale sulla base dell'interazione psichica – che una molteplicità di uomini costituisca un'unità empirico-reale solo quando e nella misura in cui le interazioni che li legano reciprocamente sono più forti e più intense di quelle che li legano con altri; se reciproca¬mente, come gli organi di un corpo vivente – per dirla con Simmel – «stanno in un rapporto di

interscambio delle proprie energie più stretto che con qualsiasi essere esterno». Infatti chi potrebbe mettere seriamente in discussione che una comunità nazionale stringe o può stringere un legame infinitamente più stretto tra appartenenti a stati diversi, che non l'appartenenza giuridica a uno Stato? La teoria sociologica dell'interazione psichica è decisa a trarre dalla sua dottrina le conseguenze che ne derivano per lo Stato, e cioè che a volerlo fondare su di essa, lo Stato dovrebbe sprofondare nell'abisso senza fondo delle contraddizioni economiche, religiose e nazionali?

Se si coglie l'essenza della realtà sociale, e quindi anche dello Stato come parte del fatto societario, in un «legame» caratterizzabile in qualche modo come psichico, allora non è superfluo chiarirsi il carattere assolutamente figurato di questa rappresentazione, tramite la quale una relazione spaziale è trasferita su fatti psichici non spaziali. Si fa qui particolarmente sentire l'inconveniente di descrivere eventi psichici con un linguaggio ritagliato dal mondo corporeo. E la difficoltà è ulteriormente accresciuta dal fatto che il senso compiuto del sociale non è esaurito dal riconoscervi un'unione puramente psichica, dal fatto che in qualche modo anche un insieme corporeo in senso spaziale di corpi umani su una parte della superficie terrestre sia considerato appartenente a questa. Il concetto di stato, sia qui menzionato soltanto a titolo di esempio. E infatti se si considerano i fenomeni sociali come puri eventi psichici, come è asserito dalla nuova sociologia ma senza che ne siano tratte le debite conclusioni, è del tutto escluso che si possa arrivare a quelle «formazioni», a quelle «unità sociali», che si impongono in definitiva ad ogni sociologia come gli oggetti che le sono propri.

Se si sottopone ad analisi ciò che può significare psicologicamente un legame sociale, risulta, come senso dell'affermazione che A è legato a B senza che i due siano relegati in uno stesso spazio in quanto corpi, non una relazione esterna ma «interna» – come usa esprimersi la più recente sociologia. Come fatto psichico l'essere legati è una rappresentazione o un sentimento nell'animo di A, che si sa o si sente legato a B; così l'essenza di quel vincolo che stringe l'amore intorno a due persone consiste in questo, che nell'uno la rappresentazione dell'altro si presenta con una specifica intonazione affettiva, che trova espressione appunto solo attraverso un'immagine spazio-corporea: A è incatenato a B, indissolubilmente vincolato, legato con B. Anche lo stato – come legame sociale – compare nel sentimento che accompagna la rappresentazione di una data collettività nell'animo del singolo: istituzioni comunitarie, ambiti comunitari ecc. Ma deve ancora essere ipotizzato un concetto di stato extrapsicologico, il cui riflesso psichico, irrilevante nella sua essenza, possa produrre negli uomini che vivono l'esperienza dello stato questo sentimento dell'«essere legati». È a rigore scorretto parlale di un legame «tra» gli uomini; se la società è un fatto psichico, quel legame che viene riconosciuto come società si compie interamente nell'individuo singolo. Quando si afferma che A è legato a B, si tratta di una relazione assolutamente intraindividuale ipostatizzata, collocata a torto nel mondo extra-corporeo. Legata, cioè affettivamente accentuata in un determinato modo, è la rappresentazione di B nell'animo di A. Ed anche un «legame» del tutto analogo nell'animo di B riguardo all'immagine di A – una reciprocità del resto niente affatto necessaria per ipotizzare un legame tra A e B – non può mutare nulla del carattere assolutamente intra-individuale del «legame» sociale. Non c'è alcun bisogno di parlare di interazione. Il fatto che sorga in A il sentimento di legame ha sicuramente le sue cause, tra le quali anche un comportamento di B può giocare un molo. Ma il legame non consiste in questo effetto esercitato da B su A.

Ne deriva che una supposta interazione tra uomini non può essere puramente psichica, perché la serie causale in questione per giungere dall'animo di A a quello di B e viceversa, deve percorrere due volte la strada attraverso entrambi i corpi. Non è il caso di andar oltre nella problematica di una simile catena causale psicofisica, e della natura, assolutamente non più psichica ma psicofisica, dell'unità sociale fondata attraverso di essa. Sia chiaro soltanto che la riflessione sociologica già sulla base della teoria dell'interazione intesa in termini puramente psicologici, non può trovare soddisfazione in quell'ambito psicologico che le è immanente per via del concetto di società determinato come interazione psichica. E questa tendenza verificabile in tutti i sociologi, in loro per lo più inconscia, a far saltare il quadro psicologico, è anzitutto da ricondurre al fatto che tutta la ricerca psicologica ultimamente è pensabile solo in termini di psicologia individuale: perché una volta calata nell'animo del singolo, non ne trova più una via d'uscita. Per la riflessione psicologica l'anima individuale è effettivamente una monade senza finestre. Per questo tutta la sociologia è rivolta a un obiettivo superindividuale, perché tutto il sociale per essenza tende oltre l'individuale, anzi sembra significare addirittura il superamento e la negazione dell'individuo come qualcosa di completamente eterogeneo.

II. Si presume di restare nell'ambito della psicologia e di comprendere tuttavia il sopraindividuale, quando si riconosce, come una forma del legame sociale o dell'unità sociale, una pluralità di individui come una comunità in base al fatto che si crede di poter ipotizzare una sorta di concordanza di contenuto dei suo volere, sentire o pensare. Si potrebbe parlare in questo caso di un parallelismo del processo psichico, e un tale parallelismo si presenta sempre quando si parla di «volontà collettiva», di «senso comune», di coscienza o interesse collettivo. Questa fattispecie è appunto ciò che dalla cosiddetta psicologia dei popoli viene designato come «spirito popolare». Nella misura in cui questo non esprime altro che una certa comunità di coscienza, il concetto è innocuo. Esiste però la chiara

tendenza a considerare questo «spirito popolare» come una realtà psichica distinta dai singoli animi, col che questo concetto di spirito popolare raggiunge il carattere metafisico dello spirito oggettivo di Hegel.

Allorché si vuol caratterizzare lo stato come una realtà psico-sociologica, per lo più lo si afferma simile ad una di queste comunità formate secondo lo schema del parallelismo dei processi psichici, particolarmente come una «volontà collettiva» costruita come gli atti di volontà di una molteplicità di individui. Ma se si guarda più da vicino, appare che un significato puramente psicologico di queste «comunità», non le fa cogliere in alcun modo come unità sociali, sopraindividuali. Poichè ciò che in primo luogo si esige dal concetto di unità sociale, esigenza posta anche da tutti i sociologi, è che questo concetto presenti non la pura astrazione di tratti simili da una molteplicità di individui, bensì una unione di un qualche tipo, un legame di questi individui in un'unità superiore. Il concétto di negro come quintessenza di tutti gli uomini di pelle nera, significa tanto poco una unità sociale o una società quanto il dire che tutti gli esseri viventi che respirano con le branchie formano un organismo. Ecco dunque il *tertium comparationis* valido in ogni caso, tra società e organismo, il fatto che una sintesi degli elementi superante la pura astrazione è il momento che costituisce, qui come là, l'unità della molteplicità. Il proiettare, per così dire, questa sintesi sull'oggetto stesso, il rappresentare la comunità come l'unità tenuta insieme dall'interazione tra gli uomini, è un errore, la cui correzione dev'essere ricercata in una connessione ulteriore. Infatti che una molteplicità di uomini voglia, senta o rappresenti le stesse cose, non è comunque accostabile ad altra «comunità» che a quella concepibile nel concetto di up comune tratto corporeo. Ma se anche aggiungiamo in ogni singolo la coscienza o il sentimento della comunità, non per questo abbiamo acquisito qualcosa di essenziale per la struttura del concetto, né stabilito con ciò un «interno» legame tra i singoli. A prescindere dalla contraddizione implicita nella rappresentazione di un legame «interno» tra i singoli, cioè chiuso nell'intimo dell'animo singolo «tra» i singoli, rimane comunque un legame agente da esterno a esterno. Ed è pure sicuramen¬te infondato il pretendere di fondare una siffatta comunità di volontà, sentimento o rappresentazione, soltanto su «interazioni», o trattarla unicamente come una forma di «interazione». Gli uomini riuniti in chiesa, portati dal prete tramite la produzione di certe rappresentazioni, le medesime in tutti, a uno stato identico, quanto al contenuto, di estasi devota; gli uomini di una folla, appagata e istigata dal discorso di un capo rivoluzionario entusiasta – poniamo, la volontà di distruggere un palazzo del governo – sono esempi perfetti di un'attuale comunità di sentimento, rappresentazione o volontà prodotta non dall'interazione tra i singoli, ma da un comune effetto dall'esterno, cioè da una terza parte. Oltre a questo effetto, un ruolo secondario è giocato dalla coscienza che gli altri pensano, sentono, vogliono allo stesso modo. Questa coscienza di contenuti psichici affini sorgente in ogni singolo tramite la reciproca intesa degli individui, può provocare a certe condizioni una intensificazione dell'esperienza psichica di fondo dei singoli. L'entusiasmo patriottico risvegliato per qualche motivo, è rinforzato dalla percezione dello stesso stato d'animo negli altri, e può forse crescere nel singolo in relazione all'estendersi di questo fenomeno nella massa. Ma è anche possibile l'inverso, come riconosce la saggezza del proverbio: «mal comune mezzo gaudio». Tenuto conto a questo punto delle notevoli differenze fra le disposizioni individuali e le imprenscindibili condizioni esterne, determinanti per l'effetto crescente o descrescente della coscienza collettiva, una regola valida in generale può essere enunciata appena.

La legge, formulata dagli esponenti della psicologia delle masse, dell'aumento dell'affetto nella massa – ogni aumento dell'affetto in estensione significa ad un tempo un aumento di emozione nella coscienza di chi già ne è preso[3] – è corretta solo con restrizioni molto ampie. Ma in ogni caso deve essere rifiutata la concezione per cui la volontà collettiva, il sentimento collettivo o la rappresentazione collettiva sarebbero grandezze psichiche ottenute e intensificate dalla somma delle singole rappresentazioni, delle singole volontà o dei singoli sentimenti. E dato che una tale concezione è sostenuta a volte dai teorici del sociale, deve essere ancora detto esplicitamente che elementi psichici di individui diversi non si lasciano sommare, e che tale somma, anche quando si lasciasse tirare, non avrebbe alcuna espressione in una qualsiasi realtà psichica. Sentimento collettivo, volontà collettiva, rappresentazione collettiva non possono signi¬ficare altro che un segno dell'accordo dei contenuti di coscienza di una pluralità di individui.

Se si volesse seriamente cogliere lo stato come una tale comunità di coscienza – e infatti si attribuisce frequentemente un siffatto significato realistico, empirico-psicologico, a ciò che è chiamato volontà collettiva dello stato o interesse collettivo dello stato – si dovrebbe – per evitare inammissibili finzioni – essere così conseguenti da far sì che a formare lo stato siano effettivamente solo quegli uomini nei quali è dimostrato il necessario accordo dei loro contenuti di coscienza. Si dovrebbe tener presente che comunità di volontà, sentimento o rappresentazione, compaiono come fenomeno psicologico di massa in tempi e luoghi diversi in dimensioni estremamente instabili. Nell'oceano degli eventi psichici, tali comunità possono affiorare come onde del mare e sprofondare di nuovo dopo una breve esistenza in una dimensione eternamente alterna. La consueta rappresentazione dello stato come una formazione ben determinata e duratura non dovrebbe più avere nessuna consistenza. E dovremmo infine fare i conti con la questione: qual'è lo specifico contenuto di quel volere, sentire o pensare, la cui vita parallela in una molteplicità di individui stabilisce appunto la comunità statale, dato che non ogni fenomeno di massa secondo la modalità del parallelismo dei processi psichici può rappresentare la comunità statale? Da ciò

dovrebbe risultare chiaro che lo stato è soltanto il contenuto specifico di una coscienza, il cui accumulo di massa real-psicologico resta quanto al suo concetto di significato problematico.

Lo stesso vale in linea di principio per quella concezione che cerca di caratterizzare psicologicamente lo stato come una somma di relazioni di dominio. Concepire lo stato come l'unità di una relazione di dominio – come talora si è provato – è psicologicamente impossibile, poiché l'unità dei dominanti è tanto poco data realmente quanto l'unità dei dominati. Assumere che sia così quanto allo stato è presupporre appunto ciò che dev'essere acquisito dalla ricerca psicologica, per cui la presupposta unità dello stato ha manifestamente carattere extra-psicologico e, come si verifica sempre, giuridico. All'osservazione psicologica si presenta solo una molteplicità di uomini, dominanti e dominati, la cui unità in termini psicologici non può essere fondata altrimenti che con lo stesso contenuto della relazione di dominio – dunque per via di un'astrazione. Anche qui tutto dipende dal contenuto specifico di questa relazione di dominio. Principalmente, dominio in termini psicologici non è altro che motivazione: la volontà, la manifestazione della volontà dell'uno diventa motivo per la volontà o per l'agire dell'altro, sulla cui condotta è regolata la volontà del primo. E ad un'osservazione più attenta, ogni relazione tra uomini risulterà come relazione di dominio, o per lo meno, anche come relazione di dominio. Anche in quei rapporti che sembrano escluderlo, nell'amore e nell'amicizia, un'analisi più fine distinguerà una non piena uguaglianza dei due elementi, bensì quasi sempre riconoscerà un capo e un condotto, un più forte e un più debole. Se però ogni rapporto umano è una relazione dominio, il modello psicologico qui a disposizione è così ampio e insignificante, che l'edificio di processi psichici quale supporto del contenuto dello stato non ne sarà mai caratterizzato a sufficienza.

Accanto al parallelismo dei processi psichici e della motivazione, può essere considerata come terza forma possibile di legame sociale – nella misura in cui lo si cerca su una via psicologica – quella particolare relazione che consiste nel fatto che un individuo rende un altro individuo oggetto del proprio desiderio, volontà o domanda regolati conformemente a questo altro individuo. Mentre fino ad oggi si è considerata questa specifica disposizione psichica soltanto come costitutiva del legame duale del rapporto di amore e di amicizia (in senso stretto), Freud cerca di usare la teoria della «libido», fondamentale per la sua «Psicoanalisi», anche per la soluzione del problema principale della psicologia sociale, per rispondere alla questione dell'essenza del «legame» sociale. Apparentemente Freud muove solo da uno specifico problema della psicologia sociale, cioè dal fenomeno della cosiddetta psicologia delle masse descritte dalle ricerche di Sighele[4] e le Bon[5] . Problema della «massa» destinato però, come si vede a un primo approfondimento, a mostrarsi come il problema dell'unità sociale o del «legame» sociale. Proprio questo dimostra l'esposizione di Freud, le cui conseguenze ultime comportano che anche lo stato sia da concepire come una «massa» – anche se complicata – o anche come un fenomeno di psicologia delle masse.

Le Bon definisce una massa «nel senso corrente della parola» come: una unione di individui qualsiasi di qualsiasi nazionalità, professione, sesso e motivo dell' unione[6] . É chiaro che con ciò non è enunciata nessuna definizione. Anzi proprio qui sta la questione, in che cosa consista l'essenza di questa «unione». Il problema che si pone Le Bon è però questo: quali trasformazioni psichiche derivano per il singolo dal fatto del suo essere con altri? «Massa» è per lui anzitutto l'espressione di una specifica condizione in cui di fatto si verificano certi effetti psichico-individuali omogenei in una molteplicità di individui. Ma questo concetto va subito incontro a un mutamento di significato. «Dal punto di vista psicologico, l'espressione «massa» significa qualcosa di completamente diverso. In determinate circostanze e solamente in queste, una riunione di uomini acquista nuovi tratti, completamente diversi da quelli degli individui formanti questa società. La personalità cosciente svanisce, i sentimenti e i pensieri di tutte le unità sono orientati nella stessa direzione. Si forma un'anima collettiva che, benché in modo transitorio, ha un carattere ben definito». Le Bon parla ormai di una «massa psicologica» in cui la comunità si è trasformata e dice di essa: «Essa forma un unico essere e sottostà alla legge dell'unità psichica delle masse» («*loi de l'unité mentale des foules*»? «La massa psicologica è un essere provvisorio che consiste di elementi eterogeneni che si sono legati reciprocamente per un momento, così come le cellule dell'organismo con la loro unione formano un nuovo essere con proprietà del tutto diverse da quelle delle singole cellule»[8]. Se all'inizio «massa» era l'espressione per la specifica condizione, ora è l'espressione delle conseguenze che si verificano in seguito a tali condizioni. Il fatto che queste conseguenze si verifichino in modo uniforme in una molteplicità di individui, è presentato semplificato dal fatto che le proprietà e funzioni specifiche dell'individuo inserito nella massa vengono espresse dalla massa stessa in quanto soggetto distinto dai soggetti formanti la massa. Accanto agli animi dei singoli formanti la massa, appare improvvisamente un'anima di massa (la massa stessa anzi è quest'anima). Le Bon dice invero: «I tratti principali dell'individuo che si trova nella massa sono dunque: evanescenza della personalità cosciente, orientamento dei pensieri e dei sentimenti nella stessa direzione per suggestione e contagio, tendenza all'immediata attuazione delle idee suggerite. L'individuo non è più lo stesso, è un automa privo di volontà. Successivamente, grazie alla pura appartenenza ad una massa, l'uomo scende molti gradini sulla scala della civiltà. Isolatamente era forse un individuo coltivato, nella massa è un barbaro, cioè un essere impulsivo. Possiede la spontaneità, la violenza, il carattere selvaggio e anche l'entusiasmo e l'erotismo di esseri primitivi. A ciò arriva anche grazie alla facilità con cui si fa

influenzare da parole e immagini che nel singolo individuo sarebbero senza effetto, e si lascia condurre ad azioni in contraddizione con i suoi più chiari interessi e con le sue più note abitudini»[9]. Solo da questa constatazione di una somma di proprietà uguali degli animi individuali che si trovano nella massa, si può concludere circa una «anima di massa» distinta dagli animi individuali. Si afferma «che la massa è sempre intellettualmente in subordine rispetto all'uomo isolato», che «la massa spesso criminale è spesso però anche eroica», si parla di una vita affettiva, di una morale della massa ecc. Dato che gli individui nella massa hanno proprietà diverse da quelle che hanno allo stato di isolamento, si parla di «proprietà delle masse che gli individui non hanno»[11] e così si crea la finzione di un'opposizione fra individui e massa che non sussiste. E questa ipostatizzazione di una unità puramente astratta, questo porre come reale, nell'ipotesi di un'«anima collettiva», una relazione di concordanza del contenuto di molti animi singoli, sono talora sottolineati con piena coscienza, e l'ipotesi che si tratti solamente di un'espressione abbreviata e illustrativa di una somma di manifestazioni individuali simili è decisamente rifiutata. «In contrasto con una concezione che stranamente troviamo in un filosofo acuto come Herbert Spencer, non c'è in alcun modo, nell'aggregato formante una massa, una somma e una media degli elementi, bensì una combinazione e una formazione di nuovi elementi, così come in chimica basi e acidi incontrandosi si legano a formare un nuovo corpo le cui proprietà sono completamente diverse da quelle dei corpi interessati nella reazione»[12]. Dato che gli individui (nella massa), presentano nuove proprietà, la massa viene ipostatizzata in un «corpo», in un nuovo individuo come portatore di queste proprietà!

Freud, nel ricollegarsi alla descrizione dell'anima delle masse di Le Bon, non incorre però assolutamente nell'errore di questa ipostatizzazione. Egli nega con notevole acutezza fin dall'inizio della sua ricerca l'opposizione psicologia individuale - psicologia sociale e chiarisce che l'opposizione fra atti psichici sociali e non sociali («narcisistici» o «autistici», cioè non riferiti a un altro), ricade «assolutamente nell'ambito della psicologia individuale»[13]. Conformemente Freud formula in modo assolutamente corretto il fatto decisivo per le Bon: «L'individuo in una determinata condizione sente, pensa e agisce in modo completamente diverso da quello che ci si aspetterebbe da lui, e questa condizione è l'inserimento in una folla che ha acquisito le proprietà di una massa psicologica». Per Freud non esistono che animi individuali, e la sua psicologia resta sotto tutti gli aspetti psicologia individuale. Questo è dunque lo specifico del suo metodo, il fatto di presentare i fenomeni della cosiddetta anima di massa come fenomeni dell'animo individuale.

Ma anche sotto un altro profilo le ricerche di Freud segnano un progresso decisivo rispetto a Le Bon. Questi si accontenta fondamentalmente di descrivere una fattispecie psicologica: ma ciò che cerca di spiegare con l'ipotesi di un'«anima collettiva» non viene più preso in considerazione. Freud invece penetra nel nocciolo del problema quando, in relazione con l'esposizione fatta da Le Bon dell'unità degli individui uniti nella massa – (come espressione di questa unità compare appunto la metafora, ipostatizzata, dell'anima collettiva) – pone la questione trascurata da le Bon: «Quando gli individui in una massa sono legati in modo da formare un'unità, deve pur esserci qualcosa che li lega tra loro, e questo mezzo connettivo potrebbe essere proprio ciò che è caratteristico della massa»[14]. Certo Le Bon non si limita a descrivere la massa come il fatto di una relazione psichica omogenea di una molteplicità di individui, e dunque come un caso di parallelismo di processi psichici. Egli parla sempre anche di un «essere legati» degli individui che si comportano omogeneamente; e la metafora dell'«organismo» o dell'«anima collettiva» è manifestamente fatta per designare questo «legame» come quel qualcosa che va oltre la pura omodirezionalità. Ma non si chiede in che cosa propriamente consista questo legame. Mentre è proprio con questa questione che Freud non solo strappa il velo dell'ipostatizzazione «anima collettiva», ma soprattutto eleva il problema della «massa» a problema dell'unità sociale, del legame sociale.

Allorché successivamente troviamo brevemente abbozzato il tentativo di Freud di far uso del concetto fondamentale della sua psicoanalisi, la «libido», per spiegare la psicologia delle masse, per comprendere il legame degli individui in unità sociale – designata in modo troppo limitato come «massa» – come un legame affettivo, come un caso di «libido», dobbiamo avanzare l'idea che un tale abbozzo dia un quadro solo molto incompleto della psicologia sociale freudiana. La dottrina della «struttura libidica della massa» è così intimamente legata con l'intera teoria psicologica di Freud, che se staccata dal terreno della psicoanalisi generale non può essere presentata senza grosse difficoltà di comprensione e senza pericolo di malintesi. A questo riguardo quello che ci importa non è anzitutto lo specifico valore della psicoanalisi per la spiegazione dei fenomeni della psicologia delle masse, ma piuttosto se e fino a qual punto questo tentativo di determinare la realtà sociale in termini psicologici possa essere reso fruttuoso per il concetto e l'essenza dello stato, se lo stato possa essere considerato come una «massa psicologica» con la struttura messa in luce dalla psicoanalisi freudiana. A questo scopo basterà tuttavia un'esposizione che fissi i principali punti di vista, e non sarà necessario entrare più da vicino nei presupposti fondamentali della psicoanalisi generale.

Quando Freud fa l'ipotesi che «libido», che «relazioni d'amore (dette indifferentemente: legami affettivi) costituiscono anche l'essenza dell'anima della massa»[15], intende la parola «libido» o «amore» in un senso più ampio che non puramente l'amore sessuale, quasi con lo stesso significato con cui si presenta l'«Eros» di Platone. Freud dice di fondarsi, nel supporre che siano relazioni d'amore a costituire l'essenza del legame sociale, anzitutto su due «pensieri fugaci»: «Primo: la massa è chiaramente tenuta

insieme da una qualche forza. Ma a quale forza potremmo ascrivere questa azione meglio che all'Eros che tutto unisce nel mondo? Secondo: che si ha l'impressione, quando il singolo nella massa rinuncia alla propria particolarità e si lascia suggestionare dagli altri, che faccia questo perché in lui c'è un bisogno di essere più in accordo con loro che in contrasto, e quindi forse per amor loro»[16]. Se l'essenza della formazione di massa e soprattutto del legame sociale deve consistere in «legami libidici» tra i membri della massa, tra gli individui formanti il gruppo, bisogna però al tempo stesso sottolineare con forza che non può trattarsi di pulsioni amorose «che perseguono mete sessuali dirette». «Qui abbiamo a che fare con pulsioni amorose che, senza che si eserciti su di esse la minima forza, sono tuttavia distolte dalle mete originali»[17]. Una simile deviazione della pulsione dalla propria meta sessuale occupa la psicoanalisi in molteplici direzioni. Questo fenomeno è legato, come insegna la psicoanalisi, a certe lesioni dell'Io. La congettura che il legame sociale si lasci comprendere come un siffatto legame libidico è rafforzata anzitutto dal fatto che lo svanire dell'autocoscienza è addotto come un tratto essenziale dell'individuo inserito nella massa. «Fintantoché dura o nella misura in cui si estende la formazione di massa» – è della più grande importanza questo riconoscimento dell'esistenza puramente effimera, fugace, vacillante nella sua dimensione, della formazione sociale dei gruppi! – «gli individui si comportano come se fossero uniformi, tollerano la particolarità dell'altro, si mostrano simili a lui e non provano alcun sentimento di ripulsione verso di lui. Tale limitazione del narcisismo, secondo le nostre concezioni teoriche, può prodursi solo per un momento grazie a un legame libidico con altre persone. L'amor proprio trova un limite solo nell'amore estraneo, nell'amore oggettuale»[18]. La psicoanalisi ha stabilito – già prima della sua ricerca sul problema psicosociale – che un legame affettivo con un'altra persona, non come amore sessuale, è la cosiddetta «identificazione». Qui non possiamo e non abbiamo bisogno di introdurci più a fondo nel complicato meccanismo psichico di questa «identificazione», scoperto in modo particolare dalla «psicoanalisi». Basti dire che l'identificazione, secondo la dottrina di Freud, è la più primitiva forma di legame affettivo con un oggetto, essa è possibile ancora prima di qualsiasi scelta oggettuale, sessuale, per esempio quando il bambino si identifica con il padre, volendo essere come il padre, venire al suo posto in ogni cosa, in breve prende il padre come ideale; inoltre che, secondo i risultati della psicoanalisi, ci sono casi tipici in cui l'identificazione avviene in tal modo che un individuo percepisce in un altro, che non è oggetto della sua pulsione sessuale, un'importante analogia con se stesso, una comunanza in un punto importante. Il primo individuo si identifica così con il secondo – tuttavia solo parzialmente, solo da un determinato punto di vista – con il quale ha percepito la comunanza decisiva. «Quanto più importante è questa comunanza, tanto più efficace deve poter divenire questa identificazione parziale, e così corrispondere all'inizio di un nuovo legame»[19]. Questa comunanza può essere in particolare di natura affettiva, consistere nel legame affettivo dei due individui con un oggetto comune. A questo punto Freud afferma «che il legame reciproco tra individui-di-massa ha la natura di una tale identificazione, grazie a un'importante comunanza affettiva», e che questa comunanza risiede «nel tipo di legame col capo»[20].

Secondo Freud anche questo legame con il capo riposa su una pulsione amorosa deviata dalla sua meta sessuale. A ragione Freud rimprovera alla odierna psicologia sociale o delle masse, di aver sorvolato sulla straordinaria importanza del momento del capo. Una massa – in senso lato: un gruppo sociale – secondo Freud è psicologicamente del tutto impossibile senza capo, sia che si tratti di una persona fisica, come nella massa originaria, naturale, primitiva, sia che si tratti di un'idea, come sostituto del capo. «Molti simili che si possono identificare tra loro, e un unico superiore a tutti, ecco la situazione che troviamo realizzata nella massa vitale». L'uomo non è un animale di branco – come usa dire – ma invece è «un animale di orda, un essere singolo di un'orda guidata da un capo»[21]. Ma la comprensione del rapporto con il capo presuppone la conoscenza di un importante fenomeno, che la ricerca psicoanalitica ha determinato come connessa con la sostituzione di tendenze sessuali dirette con altre inibite nella meta: la scissione della coscienza dell'Io in un Io e un ideale dell'Io. Quest'ultimo si differenzia dal primo per il fatto di esercitare le funzioni di autoosservazione, autocritica, coscienza morale, istanza morale. Ed ecco la peculiarità del rapporto con il capo: il sacrificio che l'Io fa all'oggetto della sua pulsione sessualmente inibita, il rifiuto totale delle funzioni assegnate all'ideale dell'Io, il silenzio della critica esercitata da questa istanza quando si tratta di manifestazioni dell'oggetto: tutto ciò che l'oggetto fa ed esige è irreprensibile, la coscienza morale non trova alcuna applicazione in tutto ciò che succede a favore dell'oggetto. «Tutta questa situazione può essere riassunta in una formula: l'oggetto si è messo al posto dell'ideale dell'Io»[22]. Una massa, e precisamente una massa primaria originaria, è di conseguenza secondo Freud un certo numero di individui che hanno messo uno stesso ed unico oggetto al posto del loro ideale dell'Io, hanno rinunciato al loro ideale, l'hanno scambiato con l'ideale della massa incarnato nel capo, e di conseguenza si sono identificati fra loro[23].

La ricaduta, descritta da Le Bon come caratteristica dell'individuo inserito nella massa, allo stato di primitività psichica, anzi di barbarie, è spiegata da Freud utilizzando la sua ipotesi del sorgere della società umana. Collegandosi a una congettura espressa da Darwin, Freud ipotizza che la forma originaria della comunità umana fosse l'orda dominata senza limiti da un maschio forte.[24] Questo maschio che funge da capo è un padre dispotico e geloso, che tiene per sé tutte le femmine, mentre i maschi sono i figli che crescono impediti nella soddisfazione delle loro tendenze sessuali dirette rivolte alle femmine. Egli li obbliga all'astinenza, e di conseguenza a quei legami affettivi con lui e tra di loro che risultano dalle

tendenze con meta sessuale inibita. Il fatto che i figli sono tenuti lontani dalle femmine dell'orda porta fino alla cacciata. Un giorno i fratelli cacciati si riuniscono, uccidono e divorano il padre e pongono così fine all'orda paterna. Al posto dell'orda paterna subentra il clan fraterno. Tornerò poi su questa ipotesi, che dà innanzitutto una sorprendente spiegazione dei fenomeni finora enigmatici del cosiddetto totemismo. Per ora va solo trattenuta l'affermazione di Freud, che i destini dell'orda primitiva hanno lasciato tracce indistruttibili nella storia ereditaria umana[25]. La massa appare a Freud specialmente come una rinascita dell'orda primitiva. «Le masse umane ci mostrano nuovamente l'immagine fami¬liare di un singolo straordinariamente forte in mezzo a una schiera di compagni uguali, contenuta anche nella nostra rappresentazione dell'orda primitiva». La psicologia di questa massa, quale noi la conosciamo dalle descrizioni spesso menzionate – lo svanire della singola personalità cosciente, l'orientamento dei pensieri e dei sentimenti nelle stesse direzioni, il predominio dell'affettività e dello psichico inconscio, la tendenza all'attuazione immediata delle intenzioni affioranti – tutto ciò corrisponde a uno stato di regressione a un'attività psichica primitiva quale potrebbe essere ascritta all'orda primitiva»[26]. «Il carattere inquietante, coatto, della formazione di massa che si manifesta nei suoi fenomeni di suggestione», dovrebbe «essere ricondotto alla sua origine dall'orda primitiva». Il capo della massa è ancor sempre il temuto capo primitivo. La massa vuole ancor sempre essere dominata da un potere illimitato, è smaniosa di autorità al massimo grado, secondo l'espressione di Le Bon: ha sete di sottomissione. Il padre primitivo è l'ideale di massa, che domina l'Io al posto dell'ideale dell'Io»[27]. «La massa ci appare così come una rinascita dell'orda primitiva. Come l'uomo primitivo è virtualmente mantenuto in ogni singolo, così l'orda primitiva può ricostituirsi da un ammasso qualsiasi di uomini; nella misura in cui la formazione di massa domina abitualmente gli uomini, possiamo riconoscere la continuazione dell'orda primitiva»[28].

Presupponendo corretta la dottrina di Freud dell'essenza del legame sociale come un legame affettivo, la sua teoria della struttura libidica della massa secondo il doppio legame degli individui fra loro (identificazione) e con il capo (installazione dell'oggetto al posto dell'Io ideale), la questione determinante per il problema del concetto sociologico di stato – se anche lo stato sia una massa psicologica – trapassa in quest'altra: se anche gli individui nello stato, legati tramite lo stato, formanti lo stato, si trovino in quello stesso doppio legame, se anche lo stato – inteso come gruppo sociale, come realtà psicosociale – presenti quella «struttura libidica». Freud stesso sembra propenso a rispondere affermativamente a questa domanda. Egli dice: «Ogni singolo è una componente di molte masse, legato in modo multilaterale dall'identificazione, e ha costruito il suo ideale dell'lo sui modelli più diversi. Ogni singolo ha dunque parte a molte anime di massa, della sua razza, del suo status, della comunità religiosa, della statalità ecc., e può elevarsi al di sopra di tutto questo fino a un pezzetto di autonomia e di originalità»[29]. Lo stato appare, così a Freud come un' «anima di massa». Certamente di tipo un po' diverso da quelle masse in cui l'orda primitiva è vivente in modo immediato. «Queste formazioni di massa stabili e durature si impongono all'osservazione meno di quelle masse di rapida formazione e caduche secondo le quali Le Bon ha delineato brillantemente la caratteristica psicologica dell'anima di massa, e in queste masse chiassose, effimere, sovrapposte alle altre, accade appunto il prodigio della scomparsa, senza lasciar tracce benché solo temporaneamente, di ciò che abbiamo riconosciuto come formazione individuale»[30]. Ma la distinzione tra masse «effimere» e «stabili» – secondo la descrizione dello stesso Freud – è così radicale che il designare queste ultime come «massa» o piuttosto come «anima di massa», dev'essere respinta come ingannevole. Ciò che egli chiama «stato» è qualcosa di totalmente diverso dal fenomeno descritto da Le Bon come «massa» e psicologicamente spiegato da Freud.

Già a proposito del fatto che accanto alla regressio¬ne della psiche individuale manifestantesi nella massa, si osservano anche «manifestazioni della formazione di massa operanti in senso opposto», che accanto ai giudizi spregiativi di Le Bon si offre anche una «ben più elevata valutazione dell'anima delle masse», Freud formula la congettura che sotto il termine di «masse» siano state riunite formazioni molto diverse che necessitano di una discriminazione.[31] «Le indicazioni di Sighele, Le Bon e altri si riferiscono alla massa di tipo effimero, rapidamente ammassata da un interesse transitorio a partire da individui disparati. Non si può misconoscere che i caratteri delle masse rivoluzionarie, specialmente della grande rivoluzione francese, hanno influenzato le loro descrizioni. Le affermazioni contraddittorie discendono dalla valutazione di quelle masse stabili o fatti societari – in cui gli uomini passano la loro vita – che si incarnano nelle istituzioni della società. Le masse del primo tipo sono come sovrapposte alle seconde, come le brevi ma alte onde del mare a quelle lunghe della risacca»[32]. Tanto seducente può essere questa immagine, e tanto idonea a velare la distinzione fondamentale tra e masse «effimere» e quelle «stabili» che si incarnano nelle «istituzioni», distinzione che Freud ha certamente sentito ma non riconosciuto in modo sufficientemente chiaro.

Per differenziare in modo decisivo i due tipi di «masse», Freud si ricollega alla descrizione del sociologo inglese Mc Dougall[33] il quale distingue tra masse primitive, «non-organizzate», e masse «organizzate», artificiali. Dato che il fenomeno della regressione, in particolare il fatto della svalutazione collettiva dell'azione intellettuale, è constatabile solo nelle masse del primo tipo, egli riconduce l'eliminazione dell'effetto regressivo al momento dell'«organizzazione». I singoli elementi nei quali Mc Dougall crede di dover intravvedere questa «organizzazione», non vengono qui prese ulteriormente in considerazione. Decisivo è comunque il fatto che nei membri del gruppo esiste la coscienza di un ordine

che regola i loro rapporti, cioè un sistema di norme. Grazie a questa «organizzazione» sono eliminati, secondo Mc Dougall, gli inconvenienti psichici della formazione di massa. Freud ritiene che la condizione descritta da Mc Dougall come «organizzazione» dovrebbe essere descritta diversamente. «Il compito consiste nel far acquistare alla massa quelle proprietà che erano caratteristiche per l'individuo, e che in questo si erano estinte per via della formazione di massa». Sono menzionate: autocoscienza, critica, senso di responsabilità, coscienza morale, ecc. «Questa proprietà era andata perduta per un certo tempo, per il suo ingresso nella massa organizzata». Fine dello sviluppo a massa «organizzata» è: «dotare la massa degli attributi dell'individuo»[34]. Certamente la concezione dell'«organizzazione» di Mc Dougall esige una correzione. Però anche quella di Freud non può non sorprendere. Benché infatti egli accentui proprio il principio individual-psicologico nel modo più netto, portandolo alle sue ultime conseguenze nella psicologia della massa primitiva, tuttavia si serve di una illustrazione che sembra tradire una rottura del suo metodo individual-psicologico. La «massa» deve conseguire certe proprietà dell'individuo. Ma come può essere questo, se si tratta pur sempre e soltanto di proprietà e funzioni dell'anima individuale? Qui non si tratta di una pura forma metaforica di illustrazione, ma si compie uno spostamento nella formazione del concetto. Poiché se si dissolve l'immagine della «massa» che conserva le proprietà dell'individuo, si vede che assolutamente nessuna massa – nemmeno una massa distinta da quella primitiva – è data in partenza! L'essenza della massa risiede – in questo culminano tutte le ricerche di Freud – in quello specifico legame che risulta come un duplice legame affettivo dei membri tra loro e con il capo. É proprio su questo carattere psichico che riposa il carattere effimero e spontaneo di quella instabilità nelle dimensioni di questo fenomeno che Freud stesso mette in rilievo ripetutamente. Freud è conseguente solo quando dice che deve «partire dal fatto che una pura folla non è ancora una massa, finchê in essa non si siano stabiliti quei legami»[35]. É soltanto a questi legami che egli riconduce i caratteristici fenomeni della regressione, ed è per questo che egli spiega la massa come una rinascita dell'orda! Nell'individuo che si presenta come membro delle masse cosiddette «organizzate» o «artificiali» di Mc Dougall e di Freud, mancano proprio quei legami, perché manca di quella caratteristica regressione alla cui spiegazione soltanto dovevano essere impiegati quei legami affettivi, quella struttura libidica. Se si fosse preso coscienza che dietro l'apparenza dell'affermazione positiva di una «massa» dotata delle proprietà dell'individuo, c'è la constatazione negativa che l'individuo – come membro della «formazione» sociale in questione – non compare in quel legame che suscita lo specifico effetto di massa della regressione, che l'individuo ha qui tutte quelle proprietà che egli ha «per sé», che ha «isolato», e la cui mancanza è appunto lo specifico problema della psicologia delle masse o sociale, non ci si sarebbe mai visti indotti a designare le problematiche «formazioni» sociali anche come «masse». E forse si sarebbe anche riconosciuto che le proprietà accordate a queste «masse», e per cui le si descrivevano come masse «stabili», «durature», «solide», non possono non essere in con¬traddizione con la natura di quell'oggetto che è proprio a tutta la ricerca psicologica. Per cui dunque anche Freud riferisce esplicitamente la sua caratterizzazione psicologica della massa – «una quantità di individui che hanno messo uno stesso ed unico oggetto al posto del loro ideale dell'Io, e conseguentemente si sono reciprocamente identificati nel loro «Io» – solo alla massa «primaria» cioè a una massa che «poteva acquistare secondariamente le proprietà di un individuo grazie a non troppa 'organizzazionÉ»[36]. Se la definizione della massa non corrisponde alla «massa» artificiale, allora quest'ultima non è affatto una massa nel senso di una unità psico-sociologica. E che la caratteristica della massa psicologica non possa corrispondere in modo speciale allo stato non richiede alcuna ulteriore prova. Tuttavia non è forse superfluo – per ragioni metodologiche – mostrare quanto segue: se lo stato fosse una massa psicologica nel senso della teoria di Freud-Le Bon, gli individui appartenenti a uno stato dovrebbero essere reciprocamente identificati. Ma il meccanismo psichico dell'identificazione presuppone che l'individuo percepisca una comunanza con colui con cui si identifica. Non ci si può identificare con uno sconosciuto, né con un numero indeterminato di individui. L'identificazione è limitata fin dal principio a un numero ben delimitato di individui che si percepiscono reciprocamente, e perciò – a prescindere da ogni altra obiezione – è inutilizzabile per una caratterizzazione psicologica dello stato.

Nondimeno, sussiste certamente un rapporto fra le formazioni sociali a torto considerate come «masse« stabili, e le masse psicologiche nel vero senso. Di quale natura sono propriamente queste ultime? Nel rispondere a tale questione troviamo nello stesso Freud un accenno che sembra mettere sulla strada giusta, e in special modo rende possibile una corretta rappresentazione del rapporto tra «masse che hanno un capo e masse senza capo», ed esprime la congettura «se non siano le masse con capo quelle più originarie e compiute, e se nelle altre il capo non possa essere sostituito da un'idea, un astratto ... L'astratto potrebbe incarnarsi di nuovo, in modo più o meno completo, nella persona di un capo per così dire secondario ...»[37]. Se non tutti gli indizi ingannano, la distinzione tra masse primitive, variabili, e le masse artificiali, stabili, coincide con quella fra masse con un capo immediato e quelle in cui il capo è sostituito da un'idea, e l'idea si incarna poi attraverso la persona di un capo secondario. Lo stato sembra essere, a prima vista, una «massa» dell'ultimo tipo. Ma a considerare più da vicino, si vede che lo stato non è questa «massa», ma l'«idea», una «idea forza», un'ideologia, uno specifico contenuto di senso che si distingue da altre idee – come la religione, la nazione ecc. – solo grazie al suo particolare contenuto. Quanto alla realizzazione di questa idea, all'atto di realizzazione, che – per distinguerlo dall'idea in esso

realizzata – è un processo psicologico, si giunge indubbiamente a quei fenomeni di psicologia delle masse che Le Bon ha descritto in modo tanto riuscito e che Freud ha tentato di spiegare in termini individuali-psicologici, ai suddetti legami libidici e alle regressioni ad essi collegate. Solo che appunto lo stato non è una delle numerose masse a struttura libidica, effimere e oscillanti nella loro dimensione, bensì quell' idea forza che gli individui appartenenti alle masse variabili hanno messo al posto del loro ideale dell'Io per potersi così identificare a vicenda. Le varie masse, o gruppi psico-reali che si formano nella realizzazione di una stessa idea di stato, non comprendono assolutamente tutti quegli individui che – in tutt'altro senso – appartengono allo stato. L'idea strettamente giuridica di stato può essere riconosciuta solo nella sua autonomia specificamente giuridica e non – come i processi psichici dei legami e dei vincoli libidici che costituiscono l'oggetto della psicologia sociale – in una via psicologica. i1 processo psichico in cui si compie la formazione delle masse senza capo, cioè quelle in cui gli individui che si identificano vicendevolmente pongono al posto del loro ideale dell'Io un'idea astratta anziché la rappresentazione di una concreta personalità di capo, è in ogni caso lo stesso, che si tratti dell'idea di una religione o di uno stato. Se la formazione sociale su cui ci si interroga fosse la massa psicologica, ne verrebbe – dal momento che solo il processo psicologico è preso in considerazione – che non ci sarebbe alcuna distinzione rilevante tra nazione, religione, stato. Questi fenomeni sociali si presentano come formazioni differenziate solo da un punto di vista basato sul loro specifico contenuto, solo nella misura in cui le si considerano come sistemi ideali, come specifiche connessioni dii pensiero, come contenuti spirituali, e non nella misura in cui si considerano i processi psichici che realizzano e sostengono tali contenuti[38].

III. Con la messa a fuoco delle cosiddette masse stabili organizzate, la ricerca sociologica compie un vistoso mutamento di direzione. Verso quale direzione porti questa svolta è però già accennato nell'ipotesi appena presentata della psicologia delle masse: che la caratteristica fondamentale delle cosiddette masse stabili è l'organizzazione, che esse si incarnano in «istituzioni». «Organizzazione» e istituzione sono infatti complessi di norme, sistemi di prescrizioni che regolano il comportamento umano, che come tali, cioè nel loro specifico senso proprio, possono essere comprese solo se considerate da un punto di vista orientato secondo la validità normativa, o da *dover essere*, delle norme stesse, e non secondo l'efficacia reale, in *essere*, degli atti umani rappresentativi o volitivi aventi come contenuto queste norme.

Questo decisivo mutamento di direzione, constatabile in ogni sociologia ad orientamento psicologico, si produce senza eccezioni nel punto in cui la riflessione passa dalla sfera generale dell'interazione tra elementi psichici, a quelle «formazioni» sociali che risultano in qualche modo dalle interazioni e diventano in definitiva l'oggetto specifico della sociologia. Mutamento di direzione che va giudicato di principio, perché con la considerazione di questi oggetti la trattazione scientifica passa a un metodo completamente nuovo, distinto dal precedente. In modo sicuramente inconscio per la maggior parte dei sociologi, e pensando di portare avanti la vecchia via, il campo della ricerca psicologico-empirica è abbandonato, e si entra in un campo i cui concetti, dato che si cerca di caricarli di un senso del tutto estraneo a quello che è loro proprio, quello psicologico, devono sottoportare le più straordinarie falsificazioni.

Il salto fuori dalla psicologia tipico della sociologia psicologica, si manifesta in quelle proprietà incompatibili con ogni psicologia che sono dichiarate proprie delle «formazioni» sociali, e che devono essere dichiarate se si vuol comprendere in qualche modo quelle rappresentazioni che si trovano nella nostra coscienza come entità sociali, come fatti collettivi. Sta qui anzitutto l'affermazione, che ritorna in ogni sociologo, che le «formazioni» sociali che si «consolidano», «cristallizzano», «ammassano» grazie alle interazioni tra elementi psichici, hanno un carattere «superindividuale». Dato che lo psichico è possibile solo nell'individuo, cioè negli animi dei singoli uomini, tutto ciò che è «superindividuale» deve avere, posto com'è aldilà dell'animo individuale, carattere metapsicologico. Già l'«interazione» tra gli individui è tanto superindividuale quanto metapsicologica; ed è solo finché non ci si rende conto di questo, che si crede di poter ascendere, senza abbandonare lo psichico, attraverso il grado intermedio dell'«interazione», alla «superindividualità», come a un modo dello psichico di forma più elevata. Ma in realtà ci troviamo di fronte a una vera e propria *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος*. Salvo voler ipotizzare fuori dall'anima individuale anche un'anima collettiva colmante lo spazio tra i singoli, comprendente tutti i singoli: una rappresentazione dalla quale proprio la più recente sociologia, come già indicato, non è troppo lontana, e che (di conseguenza, dato che per esperienza un'anima senza corpo non è possibile) porta necessariamente all'ipotesi di un corpo collettivo altrettanto diversificato dai corpi individuali in cui si inserisce l'anima collettiva. Ecco per quale via la sociologia psicologica conduce all'ipostatizzazione elevantesi al mitologico della cosiddetta teoria organica della società.

Nello stesso senso per cui le «formazioni» sociali sono contrassegnate come superindividuali, tutti i sociologi assegnano loro «oggettività» nelle versioni più diverse. Un'espressione assolutamente tipica della rappresentazione in questione è la seguente: che le interazioni psichiche tra gli individui diventano «forze oggettive», a seconda del loro «irrigidimento» e della loro «stabilizzazione». Si parla delle entità sociali come di «oggettivazioni» o addirittura come di «sistemi di oggettivazione». In tutte queste svariate locuzioni tende a trovare espressione un'antitesi ai processi soggettivi, cioè ai processi

psichici in atto nell'animo individuale, ai movimenti molecolari della vita sociale. Questi fatti psichici intraindividuali, soggettivi, sono tuttavia il solo reale, cioè di quella realtà psicologica che è la sola che potesse essere presa in considerazione ai fini di una sociologia ad orientamento psicosociologico. In che modo la soggettività reale possa diventare, grazie alla sua pura e semplice accumulazione o moltiplicazione, un'oggettività altrettanto reale, non può che restare un enigma. Qui la quantità si trasforma in qualità, o in altri termini: si tratta di un miracolo, si può solo credere.

Al pari dell'oggettività, anche l'asserita durata o costanza delle formazioni sociali pone queste in un'antitesi di principio nei confronti dell'esistenza fluttuante e fulminea dei fatti psico-individuali da cui esse in qualche modo devono sorgere. Proprio nel caso dello stato non può non colpire come l'essenziale uniformità e la non discontinuità del suo specifico essere, la salda delimitatezza della sua estensione – che non è altro che la permanenza di una validità rigorosamente delineata – siano inconciliabili con la realtà ondeggiante, evanescente, eternamente intermittente, ora in estensione ora in contrazione, di quei fenomeni psichici di massa sotto i quali ci si è vanamente sforzati di sussumere una teoria psicologica come scienza naturale di questa formazione sociale. Si tratta di una ingenua autoillusione se la sociologia come psicologia sociale crede di avere davanti, nelle formazioni sociali, delle onde per così dire ghiacciate, un movimento di massa psichico irrigidito, in cui le leggi dello psichico possano essere lette in modo più comodo e sicuro che nei fenomeni eternamente oscillanti dell'animo del singolo. Quando un sociologo ritiene che le formazioni spirituali con cui la sociologia ha a che fare, possiedano una certa oggettività e costanza tali da renderle atte all'osservazione e all'analogia in un modo completamente diverso – (cioè più intenso!) – da come lo consentono i fugaci processi della coscienza del singolo»[39], egli deve anche rispondere di come sia possibile questa metamorfosi, in virtù della quale da una massa di «processi soggettivi fuggevoli nella coscienza singola» – ai quali soltanto, nota bene, spetta realtà – sorgono formazioni di «oggettività e costanza» che nonostante questo mutamento di essenza non solo non perdono il carattere psichico d'origine, ma persino lo conservano in misura ancora maggiore.

Un tipico esempio di questi metodi che scivolano dalla conoscenza psicologico-causale alla valutazione etico-politica o giuridica, è il sociologo francese Durkheim. Anch'egli fonderà la sociologia come scienza fondamentalmente della natura, orientata secondo leggi causali[40]. Egli assume da Comte il principio «che i fenomeni sociali sono fatti naturali, e come tali soggetti alle leggi di natura»[41]. Ma con ciò dev'essere riconosciuto il «carattere cosale» delle realtà sociali. «Perché nella natura ci sono solo cose (*choses*)». E «la prima e fondamentale regola» per la conoscenza del sociale consiste nel «considerare i fatti sociali allo stesso modo delle cose»[42]. Durkheim rifiuta coscientemente una sociologia come conoscenza di idee o ideologie, e le contrappone una «scienza di realtà». Ma Durkheim afferma «cose» le realtà sociale, perché e nella misura in cui esse sono qualcosa di «oggettivo», di indipendente dall'uomo singolo, anteriori a lui e perciò indipendenti da lui, dunque qualcosa di esistente anche al di fuori della sua persona, realtà del suo mondo esterno, nel quale egli viene per così dire in-natizzato. Questi fatti di un mondo sociale trascendente rispetto al singolo, divenuto senza di lui, determinano l'individuo, sono dotate nei suoi confronti di una forza coercitiva. Questi fatti sociali oggettivi, caratterizzati come «cose», ex-stanti all'individuo, si esprimono nell'agire, nel pensare, nel sentire degli individui, ma non devono essere confuse con le loro «irradiazioni individuali». «Abbiamo qui dunque una classe di fattispecie di carattere molto speciale: esse consistono in particolari modi di azione, pensiero e sentimento, stanno al di fuori del singolo e sono dotate di potere coercitivo in virtù del quale gli si impongono»[43]. Il carattere coercitivo è una «proprietà immanente a queste cose, che appare subito ad ogni tentativo di resistenza»[44].

«Dato che la loro (cioè dei fatti sociali) peculiarità essenziale consiste nella loro capacità di esercitare dall'esterno una costrizione sulla coscienza individuale, ciò significa che essi non si lasciano derivare da questa, e perciò che la sociologia non deriva affatto dalla psicologia ... Ora, se l'individuo non è considerato, rimane solo la società, dunque è nella natura della società stessa che si deve cercare la spiegazione della vita sociale»[45]. «In virtù di questo principio la società non è meramente una somma di individui, bensì il sistema formato dal loro legame presenta una specifica realtà che possiede un carattere proprio. Tuttavia un tale fenomeno non può sorgere se non è presente alcuna coscienza singola: questa condizione necessaria, da sola non è tuttavia sufficiente. Le psichi individuali devono anche essere legate e combinate in un determinato modo; è da questo tipo di legame che deriva la vita sociale, ed è questo tipo di legame a spiegarla. Intonandosi a vicenda, trapelandosi, confondendosi, le psichi individuali fanno risultare una nuova essenza, psichica se vogliamo, che presenta un'individualità psichica di nuova specie. É nella natura di codesta individualità, non in quella delle unità che la compongono, che si devono ricercare le cause prossime e determinanti dei fenomeni che vi si svolgono. Il gruppo pensa, sente, agisce, in modo completamente diverso da quanto farebbero i suoi membri se fossero isolati»[46]. La cognizione del fatto che i singoli si comportano differentemente se sono legati fra loro che non se fossero isolati, conduce attraverso la nota via di una ipostatizzazione acritica. all'ipotesi di una realtà sociale esistente fuori dagli uomini. La diversità di funzione in diversità di condizioni, diventa diversità di sostanze, diventa «cose» diverse. Questo carattere colale del sociale, Durkheim non riesce a farlo risaltare in modo abbastanza vigoroso: «Di fatto certi tipi di azione e di pensiero assumono in seguito alla loro costante comparsa una certa consistenza, che li rende isolati e indipendenti dai singoli avvenimenti da cui sono suscitati. Essi assumono una forma corporea, percettibile, loro propria, e formano una realtà *sui generis*

che si distingue completamente dalle azioni individuali in cui si manifesta»[47]. La corporeità cui in definitiva giungono le cose sociali, non può più essere messa in dubbio una volta esplicitamente affermata la loro percettibilità sensibile: «Poiché l'esterno delle cose ci è trasmesso attraverso la percezione, si può dire riassuntivamente: la scienza, per essere obiettiva, non deve partire da concetti, che si sono formati senza il suo intervento, ma deve ricavare gli elementi della sua definizione fondamentale direttamente dal dato sensibile»[48]. Ciò è in netta contraddizione con l'asserzione che i fatti sociali sono bensì «cose», ma non cose «materiali»[49]; ma anche con l'asserzione che la società è un'essenza «psichica», e quest'ultima è a sua volta in contraddizione con quella per cui la sociologia non ha nulla a che fare con la psicologia. Tutte queste contraddizioni derivano in ultima analisi da un errore di ipostatizzazione. Il «metodo sociologico» di Durkheim è semplicemente l'applicazione di una concezione ingenuo-sostanzialistica, quindi mitologica, all'osservazione del comportamento umano in quanto condizionato da reciproca influenza.

In ciò emerge chiaramente la tendenza normativa della sociologia di Durkheim. L'esistenza «oggettiva» delle «cose» sociali, indipendente dal desiderare e dal volere soggettivi, cioè individuali, in verità non è altro che la validità oggettiva delle norme etico-politiche che Durkheim presuppone dogmaticamente e cerca di giustificare affermandole come realtà naturali. Egli sottolinea come a tutto il sociale competa in rapporto all'individuo un «carattere imperativo», assume come tali gli obblighi imposti all'individuo – imposti secondo Durkheim dalla società –, e limita la sua indagine al fatto che gli uomini si sentono – forse a torto – obbligati. Durkheim vede nella società un'autorità vincolante, cioè un valore che si presta tanto poco ad essere trattato in termini puramente da scienza causale della natura quanto i doveri. «Un fatto sociale va riconosciuto dal potere esteriormente vincolante che esercita o è in grado di esercitare sui singoli»[50]. Anzi per Durkheim «sociale» e specialmente «collettivo» e «obbligatorio», sono sinonimi[51]. Com'è noto egli descrive come una proprietà essenziale dei fenomeni sociali, il fatto di «esercitare dall'esterno una coercizione sulla coscienza individuale»[52]. La società sarebbe così in grado di imporre all'individuo «i tipi di pensiero e azione che ha rivestito della sua autorità»[53] Questa «autorità» della società consiste nella sua capacità di obbligare, questo suo «imporre» è un obbligare a un determinato comportamento. Dato che un tale obbligo proviene «dall'esterno», «la fonte di tutto ciò che è vincolante deve risiedere fuori dall'individuo»[54]. Tuttavia, se ci si riferisce al fatto della coercizione esercitata «dall'esterno» sulla coscienza individuale, se si prende per ciò stesso in considerazione un fatto della coscienza soggettiva e si spiega questo fatto come un tratto essenziale del sociale, ne viene che è finita per l'oggettività del sociale. Ma allora non è neppure il caso di vedere perché si parla ancora di obbligo. Si tratta meramente dell'effetto di una causa: il processo rappresentativo prodotto nell'uomo da qualche atto del mondo esterno, che nuovamente porta a un impulso di volontà e in definitiva a un comportamento, è una catena di cause ed effetti nello stesso senso del riscaldamento e della fusione di un pezzo di metallo al calore di una fiamma. Il fuoco «obbliga» forse il pezzo di metallo a diventare caldo e infine a fondersi? Il cuore è forse obbligato a battere? La causa è «autorità» per l'effetto? Se la «coercizione», in virtù della quale l'effetto segue la causa, e di cui la «coercizione» che il fatto sociale esercita «dall'esterno» sulla coscienza individuale è chiaramente solo un caso particolare, è un obbligo, la causa ha carattere «imperativo»? Ma è proprio basandosi su questo che pare si arrivi al campo del sociale! Che cosa si ritenga essere «coercizione» lo sappiamo quando Durkheim spiega: «In realtà il fatto associativo, anche andando indietro nella storia, è fra tutti il più coercitivo, perché è la fonte di tutti gli altri vincoli». La questione riguarda la «fonte», cioè il fondamento della validità dei vincoli e non la causa delle rappresentazioni, volontà e azioni! É proprio a questo nesso che Durkheim riconduce la comunità coercitiva dello stato cui si appartiene e si è legati senza riguardo alcuno per la propria volontà. In Durkheim questo stato appare, per così dire, come la quintessenza di tutti i legami sociali, di tutti i vincoli. Ed è appunto nello stato che appare evidente che tutto ciò che Durkheim cerca di esprimere con l'affermazione di una cosalità particolare, psico-corporea, nel mondo esterno dell'individuo, non è altro che la validità oggettiva – in qualche modo presupposta – di un contenuto spirituale specifico, autonomo, la validità oggettiva di un sistema normativo.

É così mostrato a sufficienza il tratto fondamentale etico-politico di questa sociologia «da scienza naturale». Ed è ancora a partire da questo presupposto che va giudicata la teoria di Durkheim secondo cui la società si identifica con Dio. «Quando non si riesce – dice Durkheim – a collegare la totalità delle idee morali ad una realtà che un bambino possa afferrare con le dita, l'istruzione morale è inefficace. Si deve dare al bambino la sensazione di una realtà come fonte della vita da cui vengono forza e sostegno. Ma per questo è necessaria una realtà viva e concreta»[55]. Questa autorità secondo Durkheim è la società. «La società è una forza morale superiore, che possiede lo stesso tipo di trascendenza che le religioni attribuiscono alla divinità». Come già abbiamo sottolineato, Durkheim non ha tanto, o almeno non ha solo la tendenza a spiegare il fatto psicologico della forza motivante di certe rappresentazioni normative, quanto piuttosto la tendenza a giustificarne la validità fondandola su un'autorità, sulla società elevata a divinità. «Si capisce – egli dice – che c'inchiniamo con rispetto di fronte a quella società che esige da noi quei piccoli e grandi sacrifici che stabiliscono l'impianto della vita morale. Il credente adora Dio perché è da Dio che crede di aver ricevuto la sua esistenza e soprattutto la sua esistenza spirituale, la sua anima. Abbiamo gli stessi motivi per riportare questo sentimento al collettivo»[56]. «Solo un essere

cosciente può essere dotato dell'autorità necessaria a fondare l'ordine morale. Dio è una personali¬tà di questo tipo così come la società. Se si comprende perché il credente ama e adora la divinità, quale motivo ci impedisce di comprendere che la mente laica può amare e adorare il collettivo, che forse è l'unico reale nel concetto di divinità? »[57]. «Il credente non sbaglia quando crede nell'esistenza di un potere morale dal quale dipende e al quale deve ciò che ha di meglio. Questo potere c'è: è la società»[58]. «Dato che le usanze del culto hanno l'evidente scopo di rinforzare il legame tra il credente e il suo Dio, a un tempo esse consolidano in verità i legami che legano l'individuo alla società di cui è membro, poiché Dio è solo l'espressione in immagine della società»[59]. Come conclusione del suo lavoro sulle forme elementari della vita religiosa, dedicato al sistema totemistico in Australia, Durkheim dice: «Abbiamo visto che la realtà rappresentata dalle mitologie in forme tanto svariate, e che è la causa oggettiva generale ed eterna dei particolari sentimenti che costituiscono l'esperienza religiosa, è la società»[60]. E a proposito del totem, lo studio del quale ha particolarmente portato Durkheim ad affermare questa identità del sociale con il religioso, egli dice: «Esso è il segno per mezzo del quale ogni clan si distingue dall'altro, il marchio visibile della sua personalità, che sostiene tutto ciò che appartiene al clan a qualche titolo, uomini, animali, cose. Se quindi il simbolo di Dio e della società è uno solo, non sono forse Dio e la società una medesima cosa? Come avrebbe potuto il simbolo del gruppo diventare l'espressione di questa cosiddetta divinità, se divinità e gruppo fossero due realtà distinte? Il dio dei clan, il principio totemistico, non può quindi essere altro che il clan stesso, ma ipostatizzato e offerto alla fantasia negli oggetti percettibili della pianta e dell'animale che funge da totem»[61].

Ma con questo l'enigma del totemismo è tanto psicologicamente poco chiarito, quanto poco è data risposta alla questione di quale sia allora la fonte comune da cui derivano sia la disposizione religiosa che quella sociale dell'uomo. Infatti il problema dell'autorità sociale non è psicologicamente risolto dal fatto di identificarlo con quello dell'autorità religiosa. Anche in questa direzione Freud con la sua indagine psicoanalitica, è andato oltre i risultati della sociologia fino ad oggi. Poiché Freud non ha assolutamente a che fare con la giustificazione di una qualsiasi autorità, ma esclusivamente con la spiegazione di fenomeni psichici. Egli rimane – forse proprio per questa ragione – nel campo della psicologia individuale e rinuncia alla conoscenza mistico-metafisica di un'anima collettiva distinta dai singoli animi. Come Durkheim, anche Freud si è occupato dello studio del totemismo, ed anche lui si è imbattuto nelle intime relazioni fra l'esperienza sociale e quella religiosa. Solo che Freud non si è accontentato di spiegare che Dio e società sono identici. Egli ha scoperto la radice psichica cui si riconducono sia il legame sociale che quello religioso, e precisamente col suo tentativo di spiegare il totemismo in termini di psicologia individuale. Prendendo alla lettera – forte delle concordanze da lui scoperte nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici – l'asserzione dei popoli primitivi che il totem era loro antenato e padre originario, un'asserzione «di cui finora gli etnologi avevano saputo ben poco che fare, e che per questo avevano relegato in secondo piano», ha riconosciuto che il totem significava il padre originario. Già in precedenza ho menzionato l'ipotesi di Freud in accordo con Darwin, che la forma originaria della società umana era l'orda dominata da un maschio potente, in cui il padre dispotico e geloso tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli che si fanno adulti, i quali un giorno si riuniscono, uccidono e divorano il padre e sostituiscono all'orda paterna il clan fraterno. Il padre ucciso e divorato, per via del rimorso diventa Dio, e ciò che con la forza aveva effettivamente impedito mentre era in vita – il rapporto sessuale tra i figli e le femmine del gruppo – è elevato per via della cosiddetta «obbedienza postuma» scoperta dalla psicoanalisi, a contenuto di norme sociali e religiose. Nei particolari di questa teoria, insolitamente ingegnosa ed acuta, non possiamo né dobbiamo addentrarci ora. Quel che ci importa è che sia stabilito che una spiegazione psicologica dei legami sociali e religiosi, come pure della loro concatenazione, parte dal ricondurli a un'esperienza di base psichica, al rapporto dei figli con il padre. L'autorità divina e quella sociale possono essere identiche solo per il fatto che entrambe sono soltanto forme diverse di quello stesso legame psichico che – psicologicamente – deve valere come autorità *tout court*: l'autorità del padre[62]. Proprio perché nella psicologia di Freud non ha alcuna importanza la motivazione normativa dei doveri sociali attraverso l'erezione di un valore superiore, di una superiore «autorità» in questo senso etico-dogmatico – così com'è rappresentata nella società-Dio (oppure Dio-società) di Durkheim – ma importa piuttosto un'analisi che scopra le cause del comportamento umano – per cui la sua psicologia sociale dev'essere necessariamente psicologia individuale – L'«autorità» del padre, che dalla psicoanalisi è isolata come fattispecie originaria dell'animo umano, non significa altro che un caso particolare della motivazione, una regola in base alla quale il comportamento di un uomo è orientato secondo la volontà e l'essenza dell'altro[63].

Circa i risultati della ricerca di Freud rivolta ai fondamenti psichici dell'ideologia sociale come di quella religiosa, vorrei ancora appuntare quanto segue: nel suo tentativo di chiarire le origini della-formazione sociale e religiosa, Freud si ricollega alle indagini del ricercatore inglese Robertson Smith (*The religion of the Semits*, 2 nd Edition, London 1907). Questi sostiene che una cerimonia singolare, il cosiddetto pasto totemico, l'uccisione e la consumazione in comune di un animale di particolare importanza, l'animale-totem, ha costituito fin da principio una parte integrante del sistema totemistico. Poi, come offerta sacrificale alla divinità, a scopo di riconciliazione, significa originariamente un «atto di socialità, una comunione del credente con il suo Dio» («*an act of social fellowship between the deity and*

his worshippers»). Col mangiare una stessa vittima sacrifica¬le si stabilisce la comunità di stirpe, l'unità sociale secondo la rappresentazione dei primitivi. Il commensale vale come appartenente. Ma perché al bere e al mangiare in comune è ascritta questa forza di legame? Nelle società più primitive esiste un legame solo, il quale unisce incondizionatamente e senza eccezioni, quello della comunità di stirpe (*kinship*). I membri di questa comunità parteggiano l'un per l'altro solidalmente, una stirpe è un gruppo di persone le cui vite sono talmente legate in un'unità fisica che le si può considerare come pezzi di una vita comune ... *kinship* significa perciò: aver parte ad una sostanza comune ...» «É stato detto che in epoche più tarde ogni pasto comune, la partecipazione ad una medesima sostanza che penetra nei loro corpi, stabilisce tra i commensali un legame sacro; in tempi più antichi questo significato sembra spettare solo alla partecipazione alla sostanza di un'offerta sacra. Il sacro mistero della morte sacrificale si giustifica in quanto solo per questa via può costituirsi il legame sacro che unisce i partecipanti vicendevolmente e con il loro Dio». «L'identità di sostanza tramite la concezione realistica della comunità di sangue, lascia intendere la necessità di rinnovarla di volta in volta tramite il processo fisico del pasto sacrificale». Questo sacrificio deve appunto «fornire la sostanza sacra consumando la quale i soci del clan si assicurano della loro identità materiale reciprocamente e con la divinità»[64].

I passi qui riportati secondo questa connessione, sono importanti per me da due punti di vista. In primo luogo, che per il pensiero primitivo l'unità sociale, il legame di una molteplicità di individui in unità viene ad esprimersi nella sostanza visibile e tangibile dell'animale sacrificale (Totem) consumato in comune. In secondo luogo, che l'unità sociale – come ha riconosciuto anche Durkheim – ha fin dal principio carattere religioso, che il legame sociale si attua in qualche modo tramite il legame con la divinità, e anzi che entrambi i legami – in quanto legami psichici – sono fondamentalmente identici fin dal principio, come appare dal fatto che l'animale totemico sacrificato, che consumato in comune stabilisce il legame sociale, è la divinità stessa. Partendo da una posizione del tutto diversa rispetto a quella psicologica assunta da Freud, prendendo l'avvio dal punto di vista che ho caratterizzato all'inizio come quello di una teoria del diritto contrapposta alla sociologia psicologica come scienza naturale esplicativa in termini causali, una teoria che concepisce lo stato come uno specifico contenuto di senso e non come il corso regolato in qualche modo del comportamento effettivo degli uomini, come un'ideologia nella sua specifica autonomia, come sistema di norme e precisamente di norme giuridiche, come ordinamento giuridico, sono giunto a risultati sorprendentemente paralleli a quelli dell'indagine psicosociologica, e che in certo modo consentono di illuminare il problema da un altro lato.

Il problema centrale della teoria del diritto rivolta allo stato, non solo della cosiddetta dottrina dello stato e del diritto, ma soprattutto della dottrina generale dello stato, di cui la dottrina dello stato e del diritto in senso tradizionale costituisce solo una parte benché la più significativa e sostanziosa, è il problema del rapporto tra stato e diritto. Ora, benché proprio la dottrina dello stato sia una delle più antiche discipline e forse la più antica scienza – però già la prima conoscenza naturale, mitologico-religiosa, dev'essere stata preceduta da una riflessione sullo stato, perché già il re (Padre) che guida gli uomini per mezzo di un comando legale era manifestamente il modello della divinità che governa la natura, e la legge giuridica il modello della legge naturale – la situazione del suo problema fondamentale nella letteratura scientifica è peggio che desolante. Non solo perché dai diversi autori vengono espresse, a proposito del rapporto tra stato e diritto, concezioni completamente contraddittorie e del tutto inconciliabili tra loro – mentre gli uni spiegano il diritto come un presupposto logico o cronologico dello stato, gli altri spiegano lo stato come il presupposto, anzi come il creatore, del diritto –, ma anche perché si trovano di regola nello stesso autore entrambe le concezioni, l'una accanto all'altra, condensate nelle più sospette contraddizioni. Il che è tanto più sorprendente quando appare, a proposito dello stato e del diritto, che si ha a che fare con fenomeni assolutamente quotidiani e correnti. Da un' analisi critica delle trattazioni scientifiche fino ad oggi, risulta anche che nel quasi insolubile problema della teoria dello stato e del diritto – caso frequente nella storia delle scienze – si è di fronte a uno pseudo-problema. Laddove la teoria ha cercato di determinare due entità fra loro distinte e il loro rapporto, in verità si tratta di un unico oggetto. Lo stato, come ordinamento di comportamento umano, è identico a quell'ordinamento coercitivo che cogliamo come diritto o ordinamento giuridico. Ma nella misura in cui si rappresenta lo stato non nella categoria dell'ordinamento, non come un sistema astratto di norme di comportamento umano, bensì in modo figurato come personalità operante, attiva – è in questo senso che la parola «stato» compare nella maggioranza dei casi – questo concetto significa solo la personificazione illustrativa dell'ordinamento giuridico che crea la comunità sociale e fonda l'unità di una molteplicità di comportamenti umani. Attraverso l'ipostatizzazione di questa personificazione – un tipico errore di ragionamento messo in luce ultimamente dalla filosofia del Come-Se di Vaihinger – viene raddoppiato l'oggetto unico della conoscenza, l'ordinamento coercitivo di comportamento umano, e generato l'irrisolvibile pseudo-problema di un rapporto tra due oggetti, laddove sussiste solo l'identità di un solo e medesimo oggetto astratto, cui viene contrapposta la sua personificazione erroneamente posta come reale, che appare solamente come un espediente mentale, utile a fini di illustrazione e di semplificazione (abbreviazione). La tecnica di questa ipostatizzazione con il suo raddoppiamento del suo oggetto di conoscenza, e con il suo seguito di pseudo-problemi, è assolutamente la stessa già in atto nella concezione mitologica della natura, la quale rappresenta dietro ogni albero una Driade, dietro ogni fonte un dio

fontano, dietro la luna la dea Luna e dietro al sole, Apollo. Dal punto di vista della critica della conoscenza, questo metodo mitologico, che già grazie alla nostra lingua sostantiva – come Fritz Mauthner l'ha riconosciuta e chiamata – è ancora profondamente insito in tutte le scienze, ma specialmente nelle scienze dello spirito, si presenta come la tendenza, da superarsi come erronea, a interpretare come cose stabili relazioni da determinarsi e determinabili solo dalla conoscenza, a interpretare la funzione come sostanza. Se si può stabilire che lo stato, pensato dalla teoria dello stato come distinto rispetto al diritto, «dietro» il diritto, come «portatore» del diritto, è una «sostanza» raddoppiante e producente pseudo-problemi così come l'«anima» in psicologia e la «forza» in fisica, si ottiene allora una dottrina dello stato senza stato, così come già oggi c'è una psicologia senza un'«anima» e senza tutti gli pseudoproblemi con cui la psicologia razionale si è data pena (l'immortalità per es., uno specifico problema di sostanza), e una fisica senza «forze». Psicologicamente tuttavia – e solo psicologicamente – questa inclinazione alla personificazione, all' ipostatizzazione, questa tendenza alla sostanzializzazione, si lascia comprendere. Ed è proprio da questo punto di vista che appare solo come una differenza di grado il fatto che la scienza naturale supponga dietro i fenomeni l'esistenza di forze, laddove i primitivi si rappresentano ancora degli dei. Per questo in linea di principio è lo stesso che per il pensiero orientato in senso primitivo-totemistico, l'unità sociale, il legame di una molteplicità di individui in unità possa arrivare a esprimersi solo nella sostanza visibile e tangibile dell'animale sacrificale (Totem) consumato in comune, e che la moderna teoria dello stato e del diritto debba immaginarsi l'ordinamento sociale astratto, questo sistema di norme giuridiche e coercitive, cioè l'unità della comunità sociale effettiva (ed è solo in questo ordinamento che consiste tale comunità). solo come una cosa o una sostanza, come una persona «reale» formata in modo assolutamente antropomorfo, senza diventare cosciente del carattere proprio a questa rappresentazione come quello di un puro espediente mentale; tanto più se si nota come sia forte la tendenza a fingersi questa «persona» come un qualcosa di possibilmente visibile e tangibile, come un essere vitale iperbiologico. In questo punto la teoria dello stato è primitiva come il sistema totemistico che è appunto la teoria dello stato dei primitivi.

In quanto concetto di sostanza come «forza» e «anima», in quanto finzione personificatrice, il concetto di stato si presenta in parallelo al concetto di Dio. La concordanza nella struttura logica di entrambi i concetti è effettivamente sbalorditiva, tanto più se si considera l'ampia analogia esistente tra il modo di porre e risolvere problemi della teologia e della dottrina dello stato. Questa analogia mi ha particolarmente colpito nelle rappresentazioni date nella letteratura più recente, del rapporto tra stato e diritto. Lo stato trascendente il diritto, meta-giuridico, che in verità non è altro che la personificazione ipostatizzata, l'unità realizzata del diritto, corrisponde esattamente al Dio trascendente la natura, soprannaturale, che non è altro che la personificazione grandioso-antropomorfa dell'unità di questa natura. Come la teologia cerca in fondo di superare questo dualismo da lei stessa creato, ponendo il problema – insolubile secondo i suoi propri presupposti – del rapporto d'unità del Dio metafisico in relazione alla natura, e della natura extradivina in relazione a Dio, così anche la teoria dello stato e del diritto è costretta a rapportare lo stato metagiuridico al diritto, il diritto extrastatale allo stato. La teologia – non solo quella cristiana – cerca la soluzione del suo problema per una via mistica: attraverso l'umanazione o l'incarnazione di Dio, il Dio ultramondano passa al mondo, o meglio ai suoi rappresentanti, all'uomo. La soluzione che la dottrina dello stato e del diritto sta cercando è la stessa. É la dottrina della cosiddetta autoobbligazione o autolimitazione dello stato, per cui lo stato sopra-giuridico, fatto persona, si sottomette volontariamente al suo proprio ordinamento giuridico, cioè quello da lui stesso creato, e da potere extra-giuridico diventa un essere giuridico, passa semplicemente a diritto. A questa teoria, in quanto si pone in contraddizione con i presupposti stessi della dottrina dello stato e del diritto, e vuole rendere comprensibile l'incomprensibile, cioè che due esseri distinti siano uno solo, si è rinfacciato da sempre di non mancare di un certo carattere «mistico». Finora però non si è ancora osservato che il mistero dell'umanazione di Dio è sostenuto dalla teologia addirittura dal punto di vista della «autolimitazione» di Dio. Ma la concordanza tra teologia e dottrina dello stato va ancora più lontano: al problema della teodicea corrisponde precisamente il problema del cosiddetto «illecito dello stato». Sul rapporto Dio-individuo-anima universale e anima individuale – la speculazione religiosa, in particolare dei mistici, non ha in fondo prodotto altro che la, teoria politica dell'universalismo e dell'individualismo sul rapporto stato (comunità)-individuo. E persino la dottrina teologica dei miracoli trova nella dottrina dello stato e del diritto il suo analogo, come ho provato in modo particolareggiato[65].

Così il rapporto, mostrato dalla psicologia sociale, tra il religioso e il sociale, trova conferma da parte della critica della conoscenza. Considerato da questo punto di vista, lo stato si presenta quindi come un concetto di Dio, perché fondato sul dualismo sistematico caratteristico del metodo teologico, cioè perché come ipostatizzazione dell'unità dell'ordinamento giuridico è stato prodotto come essere trascendente rispetto a questo, così corne Dio come personificazione della natura è stato prodotto come formazione di una finzione trascendente questa. Da un punto di vista di critica della conoscenza, importa soprattutto superare il metodo teologico nelle scienze dello spirito e specialmente nelle scienze sociali, eliminare il dualismo sistematico. Ma proprio in questa direzione un inestimabile lavoro preliminare è compiuto dall'analisi psicologica di Freud, allorchê essa dissolve nel modo più efficace le

ipostatizzazioni, armate di tutta la magia di parole secolari, Dio, Società e Stato, nei loro elementi individual-psicologici.

[Trad.: Giacomo Contri, Costanza Marzotto]

Note

* [Nota redazionale] Un increscioso incidente tecnico ha impedito che le citazioni venissero rese con le corrispondenti versioni italiane ed i relativi riferimenti bibliografici: ci si è dovuti così limitare per ora alla sola indicazione dei titoli delle opere.

1. Cfr. Freud: «Totemee tabù», e: «Psicologia delle masse e analisi dell'io»; inoltre il mio scritto: «*Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*», Tübingen, 1922, da cui sono tratte alcune parti della presente trattazione.
2. «*Soziologie*», 1908, p. 5, 6.
3. Cfr. W. Moede, *Die Massen- und Sozialpsychologie im Kritischen Überblick*, Zeitschr. für pädagogische Psychologie, 1915, p. 393.
4. «La coppia criminale».
5. «*Die Psychologie der Massen (Psychologie des foules)*», Tradotta da Eisler.
6. Op. cit.
7. Op cit.
8. Op. cit.
9. Op. cit.
10. Op. cit.
11. Op. cit.
12. Op. cit.
13. «Psicologia delle masse e analisi dell'io».
14. Op. cit.
15. Op cit.
16. Op. cit.
17. Op. cit.
18. Op. cit.
19. Op. cit.
20. Op. cit.
21. Op. cit.
22. Op. cit. Il rapporto col capo è simile a quello dell'«innamorato», cioè dell'amante con rimozione della meta sessuale nei confronti del suo oggetto, o del medium con l'ipnotizzatore. Nel testo si tratta del rapporto dell'innamorato con il suo oggetto.
23. Op. cit.
24. Totem e tabù; Psicologia delle masse e analisi dell'io.
25. A questo proposito dev'essere menzionato Heinrich Schurtz, che nella sua opera: *Altersklassen und Männerbünde* (Classi d'età e vincoli umani), 1902, introduce la tesi per cui tutte le formazioni sociali più elevate, e quindi in particolare lo stato, risalgono ad associazioni di maschi che sono osservate in tutti i popoli primitivi, come case per uomini, circoli, associazioni segrete ecc. Secondo Schurtz questi legami maschili poggiano su una specifica pulsione sociale, indubbiamente di natura simpatetica, ma distinta dalla pulsione sessuale, anzi diretta contro di essa. Solo la rimozione della pulsione sessuale fondamentalmente antisociale è condizione per la differenziazione sociale e il progresso culturale.
26. Op. cit.
27. Op. cit.
28. Op. cit.
29. Op. cit.
30. Op. cit.
31. Op. cit.
32. Op. cit.
33. *The group mind*, Cambridge, 1920.
34. Op. cit.
35. Op. cit.
36. Op. cit.
37. Op. cit.
38. Com'è noto il sociologo francese Tarde (*La Logique Sociale*, 1895, e: *Les lois de l'imitation*, II edizione, 1895) parte dal fatto dell'imitazione suggestiva come il fatto sociale fondamentale, e caratterizza il gruppo sociale come una quintessenza di esseri che si imitano a vicenda. É chiaro che lo stato come gruppo sociale nel senso della . definizione di Tarde non può essere preso in considerazione. Che però nella realizzazione dell'idea di stato si possa giungere a tale formazione di gruppo, lo si deve ammettere per principio.
39. Eisler, *Soziologie*, p. 9.
40. *Les règles de la méthode sociologique*, Leipzig, 1908. 4L. Op. cit.
42. Op. cit.
43. Op. cit.
44. Op. cit.
45. Op. cit.
46. Op. cit.
47. Op. cit.
48. Op. cit.
49. Op. cit.
50. Op. cit.
51. Op. cit.
52. Op. cit.
53. Op. cit.
54. Op. cit.

55. *Bulletin de la société de philosophie*, 1906, p. 227. Ricavo questa citazione dallo scritto di Fouillé: *Humanitaires et Libertaires au point de vue sociologique et moral*. Il *Bulletin de la societé de Philosophie* finora non mi era stato accessibile. La mia attenzione è stata richiamata da questo scritto come dallo scritto di Durkheim citato in seguito: *Les formes elementaires de la vie réligieuse, Le système totémique en Australie*, Paris 1912, solo dopo l'apparizione del mio lavoro sul concetto sociologico e giuridico dello stato. Colgo perciò l'occasione, fornitami dalla rivista *Imago*, per completare l'esposizione del metodo sociologico di Durkheim in questo punto importante del parallelo istituito da Durkheim tra Dio e la società.
56. *Bulletin de la societé de Philosophie*, 1906, p. 192.
57. *Bulletin de la societé de Philosophie*, 1906, p. 192.
58. *Les formes elementaires de la vie religieuse*.
59. Op. cit.
60. Op. cit.
61. Op. cit.
62. La psicoanalisi possiede questo carattere di rigorosa spiegazione causale anche laddove essa – come in: *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, di Freud – lontana da qualsiasi tendenza politica, scopre il meccanismo psichico sul quale si basa la forma monarchica di stato, la cui preminenza nella storia politica non sarebbe altrimenti comprensibile.
63. Cfr. op. cit., 89 segg.
64. *Totem e Tabù*.
65. Cfr. per questo il mio scritto: *Il Concetto sociologico e giuridico di stato*, 1922, p. 210 segg.

SIGMUND FREUD
I «LAICI» DELLA PSICOANALISI
(*Die Frage der «Laienanalyse»*)

Introduzione 1926 GW XIV, 209-210.

Poscritto (*Nachwort zur «Frage der Laienanalyse»*), *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, 1927, 3, 326-332. GW, 287-296.

«I "laici" della psicoanalisi» è una traduzione che propongo, del titolo di questa opera freudiana, per esplicitarne la portata. Si veda anche: *Minima. I «laici»* della psicoanalisi, qui p. 237. Allo stesso fine, avevo già proposto un'altra traduzione, *La questione dell'autorizzazione alla psicoanalisi*, qui p. 80.

SIGMUND FREUD
I «LAICI» DELLA PSICOANALISI
Introduzione*

Il titolo di questo breve scritto non è immediatamente comprensibile. Dunque lo commenterò: *Laien* = non medici, e la questione è se anche a non medici debba essere permesso di esercitare l'analisi. Il carattere di tale questione è di avere condizioni di tempo e di luogo. Di tempo, in quanto nessuno fino ad oggi si è curato di chi esercita la psicoanalisi. Anzi, ci si è occupati ben poco della psicoanalisi, si è stati d'accordo solo nel desiderio che nessuno dovesse esercitarla, in base a ragioni diverse, in fondo alle quali stava sempre la medesima avversione. La pretesa che solo dei medici debbano analizzare, corrisponde dunque a un atteggiamento nuovo verso l'analisi, più amichevole in apparenza – se cioè sfugge al sospetto che non si tratti che di un derivato appena modificato dell'atteggiamento preceden¬te. Si concede che in certi casi un trattamento analitico vada intrapreso, ma allora solo dei medici devono poterlo intraprendere. Il perchê di questa limitazione resta da cercare.

La questione ha condizioni di luogo perché non ha la stessa portata per tutti i paesi. In Germania e in America essa significa una discussione accademica, perché in questi paesi ogni malato può farsi trattare come e da chi vuole, e se uno vuole può trattare in quanto «ciarlatano» qualsivoglia malato, posto che si assuma la responsabilità della sua azione. La legge non si immischia fintantoché non sia invocata a risarcimento di un danno al malato. Ma in Austria, dove e per la quale scrivo, la legge è preventiva, e proibisce al non medico [*Nichtarzt*] di intraprendere trattamenti su malati, senza attenderne l'esito[1]. Qui dunque la questione: se dei profani = non medici possano trattare dei malati con la psicoanalisi, ha un senso pratico. Ma appena sollevata sembra anche subito chiusa a termini di legge, Nevrotici uguale malati, profani uguale non medici, la psicoanalisi è un procedimento per la guarigione o il miglioramento delle sofferenze nervose, tutti i trattamenti di questo genere sono riservati ai medici; conseguentemente non è consentito che dei profani applichino la psicoanalisi a nevrotici, e se ciò succede, punizione. Di fronte a cose tanto semplici, quasi non si oserebbe occuparsi della questione dell'analisi dei non medici. Peccato che ci siano alcune complicazioni di cui la legge non si occupa, ma che esigono di essere considerate. Forse risulterà che nel nostro caso i malati non sono come altri malati, che i pretesi profani non sono proprio profani, e che i medici non sono precisamente ciò che ci si potrebbe aspettare da medici e su cui essi si arrogano di fondare le loro pretese. Se ciò sarà verificato, sarà autorizzata la pretesa che la legge si applichi al nostro caso non senza modificazioni.

[Trad.: G. C.]

Note

* *«Die Frage der Laienanalyse», Einleitung*. GW XIV: 209-210.

1. Lo stesso in Francia.

SIGMUND FREUD
I «LAICI» DELLA PSICOANALISI
Poscritto*

Il pretesto immediato per la redazione del mio breve scritto, cui si ricollegano le discussioni che precedono, è stato l'accusa di ciarlataneria nei confronti del nostro collega non medico Dr. Th. Reik presso l'autorità di Vienna. Dovrebbe essere generalmente noto che la querela è stata lasciata cadere, una volta perfezionate le indagini e acquisite diverse perizie. Non credo che ciò sia accaduto a seguito del mio libro; il caso si è svolto sfavorevolmente per la parte querelante, e la persona che aveva sporto querela come parte lesa si è mostrata poco degna di fede. Il non luogo a procedere contro il Dr. Reik non ha verosimilmente il significato di una sentenza avente valore di principio da parte del tribunale viennese nei confronti dell'analisi dei non medici. Allorché ho costruito la figura dell'Interlocutore Imparziale, avevo in mente la persona di un nostro alto funzionario, un uomo benevolmente disposto e di non comune integrità, con cui ho avuto un colloquio a proposito della causa Reik, e al quale ho poi rimesso, come da suo desiderio, una perizia privata al riguardo. Sapevo che non mi era riuscito di convertirlo al mio punto di vista, ed è per questo che non ho fatto in modo che il mio dialogo con l'Imparziale si concludesse con un accordo.

Non mi sono nemmeno aspettato di riuscire a provocare negli analisti una presa di posizione unitaria di fronte al problema dell'analisi dei non medici. Chi confrontasse in questa raccolta di interventi le dichiarazioni della Società Ungherese e quelle del Gruppo Newyorkese, penserà forse che il mio scritto non ha assolutamente approdato a nulla, che ciascuno ha tenuto fermo il punto di vista sostenuto in partenza. Ma non credo nemmeno questo. Ritengo che molti colleghi avranno ridotto le loro prese di posizione estreme, che i più abbiano assunto la mia convinzione che il problema dell'analisi dei non medici non può essere deciso secondo usi invalsi, ma che esso nasce da una situazione di tipo nuovo e per questo esige un nuovo pronunciamento.

Anche la piega che ho dato all'intera questione sembra aver incontrato plausi. Avevo infatti messo in primo piano la proposizione che l'importante non è se lo psicanalista possiede una Laurea in medicina, ma se ha acquisito la particolare formazione che ci vuole per l'esercizio dell'analisi. La questione poteva agganciarsi a quest'altra, su cui i colleghi hanno discusso in modo tanto fervente: quale sia la formazione appropriata per l'analisi. Già ritenevo, e tuttora lo sostengo, che non è quella prescritta dall'Università al futuro medico. Lo cosiddetta formazione medica per arrivare alla professione analitica, mi sembra una faticosa deviazione: vero è che gli dà molto di ciò che gli è indispensabile, ma gli carica anche addosso ciò che non può mai valorizzare, comporta il pericolo che il suo interesse così come il suo modo di pensare, sia distolto dalla comprensione dei fenomeni psichici. Il programma di istruzione per l'analista è anzitutto da creare, egli deve abbracciare tanto il materiale da scienze dello spirito – psicologico, di storia della cultura, sociologico – quanto quello anatomico, biologico, di storia dello sviluppo. C'è tanto da imparare che è giusto omettere dall'istruzione ciò che non ha relazione diretta con l'attività analitica e che può contribuire solo indirettamente, come quell'altro studio, alla formazione [*Schulung*] dell'intelletto e dell'osservazione sensibile. É comodo obiettare a questa proposta che simili scuole superiori di psicoanalisi non ci sono, che questa è una pretesa ideale. Certo, un ideale, ma un ideale che può e deve essere realizzato. In tutta la loro giovanile insufficienza, i nostri istituti di formazione sono già l'inizio di una simile realizzazione.

Non sarà sfuggito ai miei lettori che in precedenza ho presupposto come ovvio qualcosa che nella discussione è ancora violentemente dibattuto. Cioè che la psicoanalisi non è assolutamente un campo speciale della medicina. Non vedo come ci si possa rifiutare di riconoscerlo. La psicoanalisi è un pezzo di psicologia, non di psicologia medica nel vecchio senso o psicologia dei processi patologici, ma psicologia puramente e semplicemente, certo non la psicologia per intero, ma la sua struttura di fondo, forse il suo fondamento. Non ci si lasci sviare dalla possibilità della sua applicazione a fini medici, anche l'elettricità e i raggi Röntgen hanno trovato applicazione nella medicina, ma la scienza dell'una e degli altri è la fisica. Nemmeno argomenti di carattere storico possono mutare questa appartenenza. L'intera dottrina dell'elettricità deriva da un'osservazione fatta sul preparato neuromuscolare, ma non per questo oggi a qualcuno viene in mente di affermare che essa è una parte della fisiologia. Della psicoanalisi si insinua che è stata inventata da un medico per le sue preoccupazioni di aiutare dei malati. Ma ciò è indifferente ai fini di un giudizio. Questo argomento storico è perfino pericoloso. A portarlo fino in fondo ci si potrebbe ricordare l'ostilità, l'odio anzi, del rifiuto con cui il corpo medico si è comportato fin dal principio contro l'analisi.

* «Nachwort zur 'Frage der LaienanalysÉ», in: Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse, 1927, 3, 326-332. GW, 287-296.

E in verità – benché io respinga questa conclusione – mi chiedo ancor oggi con diffidenza se la corte che i medici fanno alla psicoanalisi non sia da ricondurre dal punto di vista della teoria della libido al primo o al secondo degli stadi inferiori di Abraham, se non si tratti di un colpo di mano con l'intenzione di distruggere o di accaparrarsi l'oggetto.

Per soffermarmi ancora un istante sull'argomento storico: dato che si tratta della mia persona posso dare, per chi vi si interessa, un'occhiata ai motivi a me propri. Dopo 41 anni di attività medica, la conoscenza che ho di essa mi dice che proprio non sono stato un buon medico. Sono diventato medico dopo una diversione impostami dal mio intento originario, e il trionfo della mia vita consiste nel fatto che dopo una grossa deviazione ho ritrovato la direzione iniziale. Dei miei primi anni non mi è noto alcun bisogno di aiutare uomini sofferenti, la mia inclinazione sadica non era poi così grossa, cosicché non ho avuto bisogno di sviluppare questo suo particolare derivato. Non ho nemmeno mai giocato al «dottore», la mia curiosità infantile ha palesemente battuto altre strade. Negli anni di gioventù il bisogno di comprendere qualcosa degli enigmi di questo mondo e forse anche di dare qualche contributo alla loro soluzione divenne prepotente. L'iscrizione alla facoltà di medicina si è presentata all'uopo come la via migliore, ma poi ho provato – senza successo – con la zoologia e la chimica, finché rinasi attaccato, sotto l'influsso di una grande autorità che ha molto inciso su di me, Brücke, alla fisiologia, che allora per la verità si limitava troppo all'istologia. Allora avevo già lasciato tutti gli esami di medicina, non avevo interessi da medico, finché un ammonimento del maestro venerato mi disse che nella mia misera situazione materiale dovevo evitare una carriera teoretica. Così dall'istologia del sistema nervoso passai alla neuropatologia e, sulla base di nuovi stimoli, all'interesse per le nevrosi. Ma non credo che la mia mancanza in fatto di giusta disposizione medica abbia troppo danneggiato i miei pazienti. II malato infatti non ricava molto dal fatto che nel medico l'interesse terapeutico sia affettivamente troppo accentuato. La cosa migliore per lui è che il medico lavori freddamente e il più possibile correttamente.

Questo resoconto ha certamente poco contribuito alla chiarificazione del problema dell'analisi dei non medici. Esso voleva solamente rafforzare la mia persona¬le legittimazione allorché sostengo il valore in sê della psicoanalisi e la sua indipendenza dalla sua applicazione medica. A questo punto però mi si oppone che la questione se la psicoanalisi come scienza sia una parte della medicina o della psicologia, è, per quanto riguarda il problema terapeutico, del tutto priva di interesse. E che il problema è un altro, precisamente quello dell'uso dell'analisi per il trattamento di malati, e che nella misura in cui essa lo pretende, dovrebbe accettare di essere assunta nella medicina come una specialità, come per esempio la röntgenologia, e sottoporsi alle prescrizioni in vigore per tutti i metodi terapeutici. Va bene, concesso, io voglio solo prevenire che la terapia uccide la scienza. Purtroppo tutti i paragoni toccano solo un aspetto, infatti c'è un punto da cui entrambi i paragoni si allontanano. Il corso dell'analisi è diverso da quello della röntgenologia; i fisici non hanno bisogno dei malati per studiare le leggi dei raggi Röntgen. L'analisi invece non ha altro materiale che i processi psichici dell'uomo, e può solo essere studiata nell'uomo; grazie a peculiari relazioni particolarmente comprensibili, il nevrotico è un materiale ben più ricco di insegnamento e più accessibile del normale, e se a qualcuno che vuole imparare ad applicare la psicoanalisi si sottrae questo materiale, lo si decurta di una buona metà delle sue possibilità di formazione. Naturalmente sono ben lungi dall'esigere che l'interesse dei malati nevrotici vada sacrificato all'istruzione o alla ricerca scientifica. Il mio breve scritto sulla questione dell'analisi dei non medici cerca proprio di mostrare che a condizione di osservare certe cautele, i due interessi possono essere accordati, e che questa soluzione serve, *not least*, l'interesse medico correttamente inteso.

Sono stato io stesso a prescrivere tutte queste cautele; posso dire che qui la discussione non ha apportato niente di nuovo; vorrei anche far notare che spesso essa ha posto l'accento in un modo che non rende giustizia ai fatti. É giusto tutto ciò che è stato detto sulla difficoltà della diagnosi differenziale, sull'incertezza in molti casi nella valutazione di sintomi fisici, cosa che quindi rende necessario il sapere medico o almeno una componente medica, ma il numero di casi in cui simili dubbi non sorgono, in cui non c'è bisogno di medico, è incomparabilmente maggiore. Questi casi saranno forse del tutto ininteressanti dal punto di vista scientifico, ma nella vita hanno un ruolo abbastanza importante per giustificare l'attività dell'analista non medico, che per tali casi è del tutto all'altezza. Per un certo tempo ho analizzato un collega che aveva sviluppato un rifiuto particolarmente spiccato a che qualcuno che non fosse medico si permettesse un'attività terapeutica. Mi sono trovato a dirgli: «Lavoriamo già da tre mesi. A che punto della nostra analisi sono stato indotto ad approfittare del mio sapere medico? » Confessò di non aver trovato occasione alcuna in questo senso.

E non ho nemmeno un alto apprezzamento per l'argomento per cui l'analista non medico, dovendo esser pronto a consultare il medico, non può guadagnarsi presso il malato autorità alcuna, né una considerazione più elevata di quella di un aiuto chirurgo, un massaggiatore e simili. Analogia che d'altronde non dovrebbe nemmeno darsi, – a prescindere dal fatto che il malato usa conferire autorità secondo il suo transfert di sentimento, e che il possesso di una laurea in medicina non lo impressiona così a lungo quanto crede il medico. L'analista praticante non medico, non avrà difficoltà a procurarsi il credito che gli spetta come a un padre spirituale mondano. Con la formula «padre spirituale mondano», potrebbe essere generalmente descritta la funzione cui l'analista, medico o non medico che sia, deve adempiere nei confronti del pubblico. Spesso nostri amici fra i religiosi protestanti e recentemente anche cattolici, liberano i loro

parrocchiani dalle proprie inibizioni vitali ricostituendone lo statuto di credenti dopo aver offerto loro un pezzo di chiarimento analitico dei loro conflitti. Nostri avversari, gli psicologi individuali adleriani tendono alla medesima modificazione in coloro che sono divenuti deboli e inetti, destandone l'interesse per la comunità sociale, dopo aver illuminato un singolo angolo della loro vita psichica e aver mostrato loro la parte avuta nel loro essere malati dai loro moti egoistici e diffidenti. Ambedue i procedimenti, che devono la loro forza al loro appoggiarsi alla psicoanalisi, trovano nella psicoterapia il posto che loro spetta. Noi analisti ci proponiamo lo scopo di un'analisi il più possibile completa e profonda del paziente, non vogliamo alleggerirlo col farlo prendere in carico nella comunità cattolica, protestante o socialista, ma arricchirlo del suo stesso interno portando al suo Io le energie inacessibilmente legate dalla rimozione nel suo inconscio, e quelle altre che il suo Io deve sprecare per il mantenimento delle rimozioni. Ciò cui tendiamo in questo modo è la cura d'anime nel senso migliore. Ci siamo forse prefissi una meta troppo alta? Vale la pena quella maggioranza di nostri pazienti che consumiamo per questo lavoro? Non sarebbe più economico sorreggere il difetto dall'esterno piuttosto che riformare dall'interno? Non so dirlo, ma so un'altra cosa. Nella psicoanalisi c'è stato fin dall'inizio un incrocio tra guarire e cercare, la conoscenza ha comportato che non si potesse curare senza l'esperienza di qualcosa di nuovo, che non si acquisisce illuminazione alcuna senza viverne l'effetto benefico. Il nostro procedimento analitico è l'unico in cui resti preservato questo prezioso concorso. Solo se mettiamo in moto la cura d'anime analitica portiamo avanti la nostra ancora albeggiante intelligenza della vita psichica. Questa prospettiva di un guadagno scientifico era il più privilegiato e il più rallegrante dei tratti del lavoro analitico; dovremmo sacrificarlo a qualche considerazione di ordine pratico?

Certe uscite in questa discussione mi fanno sorgere il sospetto che il mio scritto sulla questione laica sia stato frainteso in almeno un punto. I medici sono chiamati a difesa contro di me, come se io li avessi dichiarati inabili all'esercizio dell'analisi e avessi lanciato la parola d'ordine di tener lontano il rincalzo medico. Ciò non è nelle mie intenzioni. Probabilmente così è sembrato perché nella mia esposizione costruita polemicamente, ho dovuto dichiarare che gli analisti medici non formati analiticamente sono anche più pericolosi di quelli non medici. Potrei chiarire la mia vera opinione in questa questione copiando un certo tipo di cinismo, quello formulato una volta nel Simplicissimus. Un tale lamenta le debolezze e le difficoltà del bel sesso. E l'altro: «Certo, però in questo genere la donna è ancora quanto di meglio abbiamo». Ammetto che finché non ci siano le scuole che ci auguriamo per la formazione di analisti, il miglior materiale per i futuri analisti siano le persone con preparazione medica. Ma è nostro diritto esigere che non mettano la preparazione al posto della formazione, che superino l'unilateralità favorita dall'istruzione impartita alla scuola medica, e che resistano alla tentazione di fare l'occhiolino all'endocrinologia e al sistema nervoso autonomo, laddove l'importante è cogliere dei fatti psichici per mezzo di rappresentazioni psichiche ausiliarie. Così, condivido sì l'attesa che a tutti i problemi che si riferiscono ai rapporti fra i fenomeni psichici e le loro basi organiche, anatomiche e chimiche, non possano metter mano che persone che li hanno studiato entrambi, e quindi analisti medici. Non si dovrebbe però dimenticare che non tutto questo è di spettanza della psicoanalisi, e che, per quanto riguarda l'altra faccia, non possiamo dispensarci dalla collaborazione di persone preparate nelle scienze dello spirito. Per ragioni pratiche abbiamo preso l'abitudine, anche per le nostre pubblicazioni, di distinguere una psicoanalisi medica dalle applicazioni dell'analisi. Ciò non è corretto. Di fatto il limite distintivo passa tra psicoanalisi scientifica e le sue applicazioni in campo medico e non medico.

La posizione del più netto rifiuto dell'analisi dei non medici, in questa discussione, è rappresentata dai nostri colleghi americani. Non ritengo superfluo replicare loro con alcune osservazioni. É appena un abuso dell'analisi a fini polemici, se esprimo loro l'opinione che la loro opposizione si riduce in definitiva a momenti pratici. Nel loro paese essi vedono che gli analisti non medici commettono con l'analisi un grosso abuso, e di conseguenza danneggiano tanto i pazienti quanto il grido dell'analisi. É dunque comprensibile che nella loro indignazione vogliano prendere distanza da questi inconsapevoli esseri nocivi, ed escludere i non medici dall'avere una qualsiasi parte nell'analisi. Ma questo stato di cose già basta a ridurre la portata della loro presa di posizione. Poiché la questione dell'analisi dei non medici non puo essere decisa soltanto in base a considerazioni pratiche, e le sole situazioni locali d'America non possono essere per noi motivi sufficienti.

La risoluzione diretta dai nostri colleghi americani per motivi pratici contro gli analisti non medici, mi sembra poco pratica, perché non è in grado di mutare uno dei momenti che dominano lo stato di cose. In qualche modo essa ha il valore di un tentativo di rimozione. Se non si possono impedire gli analisti non medici nella loro attività, se nella lotta contro di loro non si è sostenuti dal pubblico, non sarebbe forse più opportuno fare i conti con il fatto della loro esistenza, fornendo loro opportunità di formazione, acquistando influenza su di loro e offrendo loro come stimolo la possibilità di approvazione da parte del corpo medico e di accostamento alla collaborazione, di modo che trovi¬no interesse a elevare il loro livello morale e intellettuale?

[Trad. G. C.]

SIGMUND FREUD
PER IL MONOPOLIO DEL FUOCO

Zur Gewinnung des Feuers, 1932, GW XVI, 3-9.

Mi discosto dalla traduzione corretta, adottata nelle Opere di Freud dell'Editore Boringhieri, al solo fine di esplicitare nel titolo un momento della mia lettura.

Rinvio alle parti di questo volume in cui si fa riferimento a questa che ho chiamato una «parabola» freudiana.

ZUR GEWINNUNG DES FEUERS

In einer Anmerkung meiner Schrift «Das Unbehagen in der Kultur» (S. 449, Bd. XIV) habe ich – eher beiläufig – erwähnt, welche Vermutung über die Gewinnung des Feuers durch den Urmenschen man sich auf Grund des psychoanalytischen Materials bilden könnte. Der Widerspruch von Albrecht Schaeffer («Die Psychoanalytische Bewegung», Jahrgang II, 1930, S. 251) und der überraschende Hinweis in vorstehender Mitteilung von Erlenmeyer[1] über das mongolische Verbot, auf Asche zu pissen[2], veranlassen mich, das Thema wieder aufzunehmen[3].

Ich meine nämlich, daß meine Annahme, die Vorbedingung der Bemächtigung des Feuers sei der Verzicht auf die homosexuellbetonte Lust gewesen, es durch den Harnstrahl zu löschen, lasse sich durch die Deutung der griechischen Prometheussage bestätigen, wenn man die zu erwartenden Entstellungen von der Tatsache bis zum Inhalt des Mythus in Betracht zieht. Diese Entstellungen sind von derselben Art und nicht ärger als jene, die wir alltäglich anerkennen, wenn wir aus den Träumen von Patienten ihre verdrängten, doch so überaus bedeutsamen Kindheitserlebnisse rekonstruiren. Die dabei verwendeten Mechanismen sind die Darstellung durch Symbole und die Verwandlung ins Gegenteil. Ich kann es nicht wagen, alle Züge des Mythus in solcher Art zu erklären; außer dem ursprünglichen Sachverhalt mögen undere und spätere Vorgänge zu seinem Inhalt beigetragen haben. Aber die Elemente, die eine analytische Deutung zulassen, sind doch die auffälligsten und wichtigsten, nämlich die Art, wie Prometheus das Feuer transportiert, der Charakter der Tat (Frevel, Diebstahl, Betrug an den Göttern) und der Sinn seiner Bestrafung.

Der Titane Prometheus, ein noch göttlicher Kulturheros[4] , vielleicht selbst ursprünglich ein Demiurg und Menschenschöpfer, bringt also den Menschen das Feuer, das er den Göttern entwendet hat, versteckt in einem hohlen Stock, Fenchelrohr. Einen solchen Gegenstand würden wir in einer Traumdeutung gern als Penissymbol verstehen wollen, wenngleich die nicht gewöhnliche Betonung der Höhlung uns dabei stört. Aber wie bringen wir dieses Penisrohr mit der Aufbewahrung des Feuers zusammen?

MONOPOLIO DEL FUOCO

In una nota del mio scritto *«Il disagio nella Cultura»* ho menzionato – solo incidentalmente – la congettura che si potrebbe fare in base al materiale psicoanalitico circa l'acquisizione del fuoco da parte dell'uomo primitivo [GW XIV, 449*]. L'obiezione di Albrecht Schaeffer («Il movimento psicoanalitico» , 1930, II, 251) e il sorprendente rimando fatto da Erlenmeyer[1] in una precedente comunicazione al divieto mongolo di originare sulle ceneri[2], mi inducono a riprendere il tema[3].

Ritengo cioè che la mia ipotesi, che la precondizione della presa di potere sul fuoco sia stata la rinuncia al godimento di tono omosessuale dell'estinguerlo col getto d'urina, trovi convalida nell'interpretazione della leggenda greca di Prometeo, se si considerano gli spostamenti che ci si devono attendere dal fatto al contenuto del mito. Spostamenti identici per tipo e grandezza a quelli che riconosciamo quotidianamente quando a partire dai sogni di pazienti ne ricostruiamo le esperienze infantili rimosse e così estremamente significative. I meccanismi qui impiegati sono: messinscena simbolica e commutazione nell'opposto. Non oserò spiegare tutti i tratti del mito in tale modo: oltre allo stato di cose originario, al suo contenuto possono avere contribuito altri e successivi processi. Ma gli elementi che ammettono una interpre¬tazione analitica sono i più vistosi e importanti, come il modo in cui Prometeo trasporta il fuoco, il carattere del fatto (empietà, furto, truffa ai danni degli Dei) e il senso della sua punizione.

Dunque: il Titano Prometeo, eroe-da-Cultura ancora divino4 , in origine forse anche demiurgo e creatore di uomini, apporta agli uomini il fuoco sottratto agli Dei, occultato in un bastone cavo, uno stelo di finocchio. Nell'interpretazione di un sogno saremmo inclini a comprendere tale oggetto come simbolo del pene, se fossimo disturbati dall'insolito accento costituito dalla non cavità. Come conciliare questa canna-pene con la conservazione del fuoco?

Das scheint aussichtslos, bis wir uns an den im Traum so häufigen Vorgang der Verkehrung, Verwandlung ins Gegenteil, Umkehrung der Beziehungen erinnern, der uns so oft den Sinn des Traumes verbirgt. Nicht das Feuer beherbergt der Mensch in seinem Penisrohr, sondern im Gegenteil das Mittel, um das Feuer zu löschen, das Wasser seines Harnstrahls. An diese Beziehung zwischen Feuer und Wasser knüpft dann reiches, wohlbekanntes analytisches Material an.

Zweitens, der Erwerb des Feuers ist ein Frevel, es wird durch Raub oder Diebstahl gewonnen. Dies ist ein konstanter Zug aller Sagen über die Gewinnung des Feuers, er findet sich bei den verschiedensten und entlegensten Völkern, nicht nur in der griechischen Sage vom Feuerbringer Prometheus. Hier muß also der wesentliche Inhalt der entstellten Menschheitsreminiszenz enthalten sein. Aber warum ist die Feuergewinnung untrennbar mit der Vorstellung eines Frevels verknüpft? Wer ist dabei der Geschädigte, Betrogene? Die Sage bei Hesiod gibt eine direkte Antwort, indem sie in einer anderen Erzählung, die nicht direkt mit dem Feuer zusammenhängt, Prometheus bei der Einrichtung der Opfer Zeus zugunsten der Menschen übervorteilen läßt. Also die Götter sind die Betrogenen! Den Göttern teilt der Mythus bekanntlich die Befriedigung aller Gelüste zu, auf die das Menschenkind verzichten muß, wie wir es vom Inzest her kennen. Wir würden in analytischer Ausdrucksweise sagen, das Triebleben, das Es, sei der durch die Feuerlöschentsagung betrogene Gott, ein menschliches Gelüste ist in der Sage in ein göttliches Vorrecht umgewandelt. Aber die Gottheit hat in der Sage nichts vom Charakter eines Über-Ichs, sie ist noch Repräsentant des übermächtigen Trieblebens.

Die Umwandlung ins Gegenteil ist am gründlichsten in einem dritten Zug der Sage, in der Bestrafung des Feuerbringers. Prometheus wird an einen Felsen geschmiedet, ein Geier frißt täglich an seiner Leber. Auch in den Feuersagen

La cosa sembra disperata, finché non ricordiamo il processo, tanto frequente nel sogno,, dell'inversione, della commutazione dell'opposto, del rovesciamento dei rapporti, che tanto spesso ci nasconde il senso del sogno. Non il fuoco l'uomo alloggia nella sua canna-pene, ma al contrario il mezzo per spegnere il fuoco, l'acqua del getto d'urina. A questo rapporto fra fuoco e acqua si collega poi un ricco e ben noto materiale analitico.

In secondo luogo, l'acquisizione del fuoco è un'empietà, esso è guadagnato con rapina o furto. Questo è un tratto costante di ogni leggenda sull'acquisizione del fuoco, si trova nei popoli più diversi e lontani, e non solo nella leggenda greca di Prometeo portatore del fuoco. Il contenuto essenziale della spostata reminiscenza dell' umanità deve dunque essere racchiuso qui. Ma perché l'acquisizione del fuoco dev'essere inscindibilmente legata con la rappresentazione di un'empietà? Chi è qui la parte lesa, il truffato? In Esiodo la leggenda dà una risposta diretta, mentre in un'altra narrazione, non direttamente collegata col fuoco, mostra Prometeo nell'allestimento dell'offerta sacrificale, che imbroglia Zeus a favore degli uomini. Dunque sono gli Dei i truffati! Agli Dei il mito assegna notoriamente la soddisfazione di ogni voglia cui il figlio dell'uomo deve rinunciare, come sappiamo fin dall'incesto. Diremmo, secondo il modo d'espressione analitico, che la vita pulsionale, l'es, è il Dio truffato dall'abdicazione all'estinzione del fuoco, che nella leggenda una voglia umana è commutata in un privilegio divino. Ma nella leggenda la divinità non ha nulla del carattere di un Super-io, essa è ancora rappresentante della superiore vita pulsionale.

La commutazione nell'opposto arriva precisamente in un terzo tratto della leggenda, nella punizione del portatore del fuoco. Prometeo è incatenato a una roccia, quotidianamente un avvoltoio gli divora il fegato. Anche nelle leggende ignee di altri popoli un certo ruolo è esercitato da un uccello, che deve pur avere a che fare con la cosa, ma per il momento mi trattengo dall'interpretazione. Mentre ci sentiamo su un terreno più sicuro se si tratta di chiarire perché il fegato è scelto come luogo della punizione. Per gli antichi il fegato valeva come sede di ogni passione e voglia: una punizione come

anderer Völker spielt ein Vogel eine Rolle, er muß etwas mit der Sache zu tun haben, ich enthalte mich zunächst der Deutung. Dagegen fühlen wir uns auf sicherem Boden, wenn es sich um die Erklärung handelt, warum die Leber zum Ort der Bestrafung gewählt ist. Die Leber galt den Alten als der Sitz aller Leidenschaften und Begierden; eine Strafe wie die des Prometheus war also das Richtige für einen triebhaften Verbrecher, der gefrevelt hatte unter dem Antrieb böser Gelüste. Das genaue Gegenteil trifft aber für den Feuerbringer zu; er hatte Triebverzicht geübt und gezeigt, wie wohltätig, aber auch wie unerläßlich ein solcher Triebverzicht in kultureller Absicht ist. Und warum mußte eine solche kulturelle Wohltat überhaupt von der Sage als strafwürdiges Verbrechen behandelt werden? Nun, wenn sie durch alle Entstellungen durchschimmern läßt, daß die Gewinnung des Feuers einen Triebverzicht zur Voraussetzung hatte, so drückt sie doch unverhohlen den Groll aus, den die triebhafte Menschheit gegen den Kulturheros verspüren mußte. Und das stimmt zu unseren Einsichten und Erwartungen. Wir wissen, daß die Aufforderung zum Triebverzicht und die Durchsetzung desselben Feindseligkeit und Aggressionslust hervorruft, die sich erst in einer späteren Phase der psychischen Entwicklung in Schuldgefühl umsetzt.

Die Undurchsichtigkeit der Prometheussage wie anderer Feuermythen wird durch den Umstand gesteigert, daß das Feuer dem Primitiven als etwas der verliebten Leidenschaft Analoges – wir würden sagen: als Symbol der Libido – erscheinen mußte. Die Wärme, die das Feuer ausstrahlt, ruft dieselbe Empfindung hervor, die den Zustand sexueller Erregtheit begleitet, und die Flamme mahnt in Form und Bewegungen an den tätigen Phallus. Daß die Flamme dem mythischen Sinn als Phallus erschien, kann nicht zweifelhaft sein, noch die Abkunftsage des römischen Königs Servius Tullius zeugt dafür. Wenn wir selbst von dem zehrenden Feuer der Leidenschaft und von den züngelnden Flammen reden, also die Flamme einer Zunge vergleichen, haben wir uns vom Denken unserer primitiven Ahnen nicht so sehr weit entfernt. In unserer Herleitung der Feuergewinnung war ja auch die Voraussetzung enthalten, daß dem Urmenschen der Versuch, das Feuer durch sein eigenes Wasser zu löschen, ein lustvolles Ringen mit einen anderen Phallus bedeutete.

quella di Prometeo era dunque la giusta pena per un criminale mosso dalle sue passioni, che aveva commesso empietà sotto il comando di maligne voglie. Ma per il portatore del fuoco vale esattamente il contrario: egli aveva esercitato la rinuncia pulsionale e indicato come in prospettiva culturale tale rinuncia fosse benefica e indispensabile. Ma perché una tale opera buona culturale ha dovuto essere trattata dalla leggenda come crimine suscettibile di pena? Ora, se essa lascia intendere attraverso ogni sorta di spostamenti, che la produzione del fuoco aveva come presupposto una rinuncia pulsionale, allora esprime senza dissimulazioni proprio il rancore che l'umanità pulsionale doveva provare contro l'eroe-da-cultura. Il che si accorda con le nostre vedute e aspettative. Sappiamo che l'intimazione di una rinuncia pulsionale e la sua imposizione provoca ostilità e voglia di aggressione, che poi in una fase successiva dello sviluppo psichico si converte in senso di colpa.

La non trasparenza della leggenda prometeica e di altri miti ignei è accresciuta dalla circostanza che il fuoco doveva apparire ai primitivi come qualcosa di analogo alla passione amorosa – noi diremmo: come simbolo della libido. Il calore irradiato dal fuoco evoca la stessa sensazione che accompagna lo stato di eccitazione sessuale, e la fiamma rammenta, per forma e movimenti, il fallo in attività. Che al senso mitico la fiamma sia apparsa come fallo non può lasciar dubbi, e la leggenda d'origine del re romano Servio Tullio testimonia in questo senso. Allorché noi stessi parliamo del fuoco consumante della passione e del lambire delle fiamme, e quindi assomigliamo la fiamma a una lingua, non ci siamo poi tanto allontanati dal pensiero dei nostri primitivi antenati. Nella nostra ricostruzione dell'acquisizione del fuoco era già compreso anche il presupposto che per l'uomo primitivo il tentativo di estinguere il fuoco per mezzo della propria acqua, significava un voluttuoso agone con un altro fallo.

Sulla via di questo allineamento simbolico, anche altri e puramente fantastici elementi possono dunque essere penetrati nel mito ed essersi intessuti in esso con quelli storici. E ci si può appena trattenere dall'idea che il fegato, se è la sede della passione, significa simbolica¬mente la stessa cosa che il fuoco, e che consunzione e rinnovamento quotidiani sono una descrizione del comportamento della voglia amorosa: quotidiana soddisfazione, quotidiana restaurazione.

Auf dem Wege dieser symbolischen Angleichung mögen also auch andere, rein phantastische Elemente in den Mythus eingedrungen und in ihm mit den historischen verwebt worden sein. Man kann sich ja kaum der Idee erwehren, daß, wenn die Leber der Sitz der Leidenschaft ist, sie symbolisch dasselbe bedeutet wie das Feuer selbst und daß dann ihre tägliche Aufzehrung und Erneuerung eine zutreffende Schilderung von dem Verhalten der Liebesgelüste ist, die, täglich befriedigt, sich täglich wiederherstellen. Dem Vogel, der sich an der Leber sättigt, fiele dabei die Bedeutung des Penis zu, die ihm auch sonst nicht fremd ist, wie Sagen, Träume, Sprachgebrauch und plastiche Darstellungen aus dem Altertum erkennen lassen. Ein kleiner Schritt weiter führt zum Vogel Phönix, der aus jedem seiner Feuertode neu verjüngt hervorgeht, und der wahrscheinlich eher und früher den nach seiner Erschlaffung neu belebten Phallus gemeint hat als die im Abendrot untergehende und dann wieder aufgehende Sonne.

Man darf die Frage aufwerfen, ob man es der mythenbildenden Tätigkeit zumuten darf, sich – gleichsam spielerisch – in der verkleideten Darstellung allgemeinbekannter, wenn auch höchst interessanter seelischer Vorgänge mit körperlicher Äußerung zu versuchen ohne anderes Motiv als bloße Darstellungslust. Darauf kann man gewiß keine sichere Antwort geben, ohne das Wesen des Mythus verstanden zu haben, aber für unsere beiden Fälle ist es leicht, den nämlichen Inhalt und damit eine bestimmte Tendenz zu erkennen. Sie beschreiben die Wiederherstellung der libidinösen Gelüste nach ihrem Erlöschen durch eine Sättigung, also ihre Unzerstörbarkeit, und diese Hervorhebung ist als Trost durchaus an ihrem Platz, wenn der historische Kern des Mythus eine Niederlage des Triebleben gekränkten Urmenschen; nach der Bestrafung des Frevlers die Versicherung, daß er im Grunde doch nichts ausgerichtet hat.

An unerwarteter Stelle begegnen wir der Verkehrung ins Gegenteil in einem anderen Mythus, der anscheinend sehr wenig mit dem Feuermythus zu tun hat. Die lernäische Hydra mit ihren zahllosen züngelnden Schlangenköpfen – unter ihnen ein unsterblicher – ist nach dem Zeugnis ihres Namens ein Wasserdrache. Der Kulturheros Herakles bekämpft sie, indem er ihre Köpfe abhaut, aber die wachsen immer nach, und er wird des

All'uccello che si sazia del fegato toccherebbe così di significare il pene, il che del resto non gli è inusitato, come possiamo riconoscere in leggende, sogni, uso linguistico e rappresentazioni plastiche fin dall'antichità. Un altro piccolo passo conduce alla fenice, che risorge ogni volta dalla sua morte di fuoco, e che verosimilmente significava il pene ravvivato dopo il suo afflosciamento, più e prima che il sole declinante al tramonto e nuovamente sorgente.

Si può sollevare la questione se all'attività mitopoietica non si possa attribuire un cimentarsi – come per gioco – nella rappresentazione travestita di processi psichici, generalmente noti ma altamente interessanti, ad espressione corporea, senza altro motivo che un puro godimento rappresentativo. Certo non possiamo dare alcuna risposta sicura senza avere compreso l'essenza del mito, ma in ambedue i nostri casi è facile riconoscere lo stesso contenuto e con ciò una tendenza determinata. Essi descrivono la restaurazione delle voglie libidiche dopo la loro estinzione da appagamento, cioè la loro indistruttibilità: è come consolazione che questa esaltazione trova il suo giusto posto, allorché il nucleo storico del mito tratta di una sconfitta della vita pulsionale, di una rinuncia pulsionale diventata necessaria. É come il secondo pezzo di quella che possiamo concettualizzare come reazione dell'uomo primitivo mortificato nella sua vita pulsionale: dopo la punizione dell'empio, l'assicurazione che in fondo questi non ha assolutamente prodotto un ordine nuovo, che non è successo niente.

In un luogo inatteso, incontriamo la commutazione nell'opposto in un altro mito, che apparentemente ha ben poco a che fare col mito igneo. L'Idra lernica, con le sue innumerevoli lambeggianti teste di serpente – una delle quali immortale – è un drago acquatico, come il nome testimonia. L'eroe-da-cultura Ercole lotta con essa tagliandole le teste, che però continuamente ricrescono, e diventa signore del mostro solo dopo aver usato il fuoco per bruciarne il capo immortale. Un drago acquatico domato col fuoco non ha senso. Il senso si produce, come in tanti sogni, con la commutazione del contenuto manifesto. Allora l'Idra è un incendio, le serpentine teste lambeggianti sono le fiamme, e a prova della loro natura libidica mostrano ancora una volta, come il fegato di Prometeo, il fenomeno della ricrescita, del rinnovamento dopo la tentata distruzione. Ora,

Untiers erst Herr, nachdem er den unsterblichen Kopf mit Feuer ausgebrannt hat. Ein Wasserdrache, der durch das Feuer gebändigt wird – das ergibt doch keinen Sinn. Wohl aber, wie in so vielen Träumen, die Umkehrung des manifesten Inhalts. Dann ist die Hydra ein Brand, die züngelnden Schlangenköpfe sind die Flammen des Bran¬des, und als Beweis ihrer libidinösen Natur zeigen sie wie die Leber des Prometheus wieder das Phänomen des Nachwachsens, der Erneuerung nach der versuchten Zerstörung. Herakles löscht nun diesen Brand durch – Wasser. (Der unsterbliche Kopf ist wohl der Phallus selbst, seine Vernichtung die Kastration.) Herakles ist aber auch der Befreier des Prometheus, der den an der Leber fressenden Vogel tötet. Sollte man nicht einen tieferen Zusammenhang zwischen beiden Mythen erraten? Es ist ja so, als ob die Tat des einen Heros durch den anderen gutgemacht würde. Prometheus hatte die Löschung des Feuers verboten, – wie das Gesetz der Mongolen, – Herakles sie für den Fall des Unheil drohenden Brandes freigegeben. Der zweite" Mythus scheint der Reaktion einer späteren Kulturzeit auf den Anlaß der Feuergewinnung zu entsprechen. Man gewinnt den Eindruck, daß man von hier aus ein ganzes Stück weit in die Geheimnisse des Mythus eindringen könnte, aber freilich wird man nur für eine kurze Strecke vom Gefühl der Sicherheit begleitet.

Für den Gegensatz von Feuer und Wasser, der das ganze Gebiet dieser Mythen beherrscht, ist außer dem historischen und dem symbolisch- phantastischen noch ein drittes Moment aufzeigbar, eine physiologische Tatsache, die der Dichter in den Zeilen beschreibt:

«Was dem Menschen dient zum Seichen, Damit
schafft er Seinesgleichen.» (Heine).

Das Glied des Mannes hat zwei Funktionen, deren Beisammensein manchem ein Ärgernis ist. Es besorgt die Entleerung des Harnes und es führt den Liebesakt aus, der das Sehnen der genitalen Libido stillt. Das Kind glaubt noch, die beiden Funktionen vereinen zu können; nach seiner Theorie kommen die Kinder dadurch zustande, daß der Mann in den Leib des Weibes uriniert. Aber der Erwachsene weiß, daß die beiden Akte in Wirklichkeit unverträglich miteinander sind – so unverträglich wie Feuer und Wasser. Wenn das Glied in jenen Zustand von Erregung gerät, der ihm die Gleichstellung mit dem Vogel eingetragen hat, und während jene Empfindungen verspürt werden, die an die Wärme des Feuers mahnen, ist das Urinieren unmöglich; und umgekehrt, wenn das Glied der Entleerung des Körperwassers dient, scheinen alle seine Beziehungen zur Genitalfunktion erloschen.

Ercole estingue l'incendio con ... acqua. (Il capo immortale è appunto il fallo stesso, il suo annientamento la castrazione). Ercole però è anche il Liberatore di Prometeo, che uccide l'uccello che divora il fegato. Non dobbiamo allora indovinare una connessione più profonda fra i due miti? Le cose stanno proprio così: come se all'azione di un eroe fosse posto rimedio dall'altro, come se l'atto dell'uno fosse portato a buon termine dall'altro. Prometeo aveva vietato l'estinzione del fuoco – come la legge dei Mongoli –, Ercole l'ha liberalizzata contro il pericolo di minaccioso incendio. Il secondo mito sembra corrispondere a una reazione di un tempo più maturo della Cultura all'iniziativa della monopolizzazione del fuoco. Si acquisisce l'impressione che a partire di qui si possa penetrare per tutto un tratto nei misteri del mito, ma certo sarà solo per un breve tragitto che saremo accompagnati da un sentimento di sicurezza.

Circa l'opposizione fuoco-acqua che domina l'intero campo di questi miti è indicabile, oltre al momento storico e simbolico-fantastico, anche un terzo momento, un fatto fisiologico che il poeta descrive in queste righe:

«All'uomo serve ad urinare –
ma se ne vale il simile a creare». *Heine*

Il membro del maschio ha due funzioni, la cui riunione per taluno è motivo di contrarietà. Esso provvede all'evacuazione dell'orina, ed esegue l'atto amoroso che placa la bramosia della libido genitale. Il bambino crede ancora di poter unire le due funzioni; secondo la sua teoria, i bambini sono fatti grazie all'uomo che urina nel corpo della donna. Ma l'adulto sa che i due atti sono reciprocamente incompatibili – come fuoco e acqua. Quando il membro è colto da quello stato di eccitazione che gli è valso l'equiparazione all'uccello, e quando sono provate quelle sensazioni che rammentano il calore del fuoco, l'urinazione è impossibile; e inversamente, quando il membro serve all'evacuazione dell'acqua corporea, tutti i suoi rapporti con la funzione genitale sembrano estinti. L'opposizione delle due funzioni potrebbe indurci a dire che l'uomo estingue il proprio fuoco con la propria acqua. E l'uomo allo stato d'origine, impostato in modo da cogliere il mondo esterno con l'ausilio delle proprie sensazioni e relazioni corporee, non deve aver lasciato passare inosservate e inutilizzate le analogie che il comportamento del fuoco gli indicava.

Der Gegensatz der beiden Funktionen könnte uns veranlassen zu sagen, daß der Mensch sein eigenes Feuer durch sein eigenes Wasser löscht. Und der Urmensch, der darauf angewiesen war, die Außenwelt mit Hilfe seiner eigenen Körperempfindungen und Körperverhältnisse zu begreifen, dürfte die Analogien, die ihm das Verhalten des Feuers zeigte, nicht unbemerkt und ungenützt gelassen haben.

Note

1. E. H. Erlenmeyer, Notiz zur Freudschen Hypothese über die Zähmung des Feuers. Imago, XVIII, 1932.
2. Wohl auf heiße Asche, aus der man noch Feuer gewinnen kann, nicht auf erloschene.
3. Der Widerspruch von Lorenz in «Chaos und Ritus» (Imago XVII, 1931, S. 433 ff.) geht von der Voraussetzung aus, daß die Zähmung des Feuers überhaupt erst mit der Entdeckung begonnen habe, man sei imstande, es durch irgendeine Manipulation willkürlich hervorzurufen. – Dagegen verweist mich Dr. J. Hárnik auf eine Äußerung von Dr. Richard Lasch (in Georg Buschans Sammelwerk «Illustrierte Völkerkunde», Stuttgart 1922, Bd. I, S. 24): «Vermutlich ist die Kunst der Feuererhaltung der Feuererzeugung lange vorausgegangen; einen entsprechenden Beweis hiefür liefert die Tatsache, daß die heutigen pygmäenartigen Urbewohner der Andamanen wohl das Feuer besitzen und bewahren, eine autochthone Methode der Feuererzeugung aber nicht ken¬nen».
4. Herakles ist dann halbgöttlich, Theseus ganz menschlich.

Note

* Il disagio della civiltà, Boringhieri, 226.

1. E. H. Erleyenmeyer, Nota circa l'ipotesi freudiana sull'addo¬mesticamento del fuoco. Imago, XVIII, 1932.
2. Sulle ceneri calde, da cui il fuoco può ancora essere ottenuto, non su quelle spente.
3. L'obiezione di Lorenz in «*Chaos und Ritus*» (Imago XVII, 1931, 433 segg.) muove dal presupposto che l'addomesticamento del fuoco abbia potuto cominciare fondamentalmente con la scoperta che lo si poteva suscitare a volontà con certe manipolazioni. In contrario, il Dr. J. Hárnik mi rinvia a un'asserzione del Dr. Richard Lasch (nella raccolta di Georg Buschan «Illustrierte Völkerkunde», Stuttgart 1922, I, 24): «Si può supporre che l'arte di conservare il fuoco abbia preceduto a lungo quella di produrlo; ne abbiamo una prova a favore nel fatto che gli odierni aborigeni pigmoidi degli Andamani posseggono e conservano bensì il fuoco, ma non conoscono un metodo autoctono per produrlo».
4. Successivamente, Ercole è un semi-dio, Teseo pienamente umano.

ROBERT WÄLDER
Freud e le scienze sociali e giuridiche

Die Bedeutung des Werkes Sigmund Freuds für die Sozial- und Rechtswissenschaften. Zu Sigmund Freuds 80. Geburstag, 6 Mai 1936. *Revue Internationale de la Théorie du droit*, 1936, 10, 83-99, *Almanach*, 1937, 130-159.

Ho definito una «bolla» questo articolo in cui l'Autore fissa un quadro entro cui discutere il tema psicoanalisi-diritto, e ho definito revisionista, quanto alla psicoanalisi, tale quadro. Al lettore di giudicarne. Si veda in questo volume, p. 48.

Wälder ha l'alibi, più che il merito, di dire alcune cose giuste – altre no – ma spostate per non servirsene. Si vedano in particolare le ultime righe di p. 332 e le prime di p. 333, cioè il punto di passaggio fra «sociale» e «giuridico» .

Oltre che revisionismo, duplice conservatorismo: all'«esterno», nei confronti della sistematica *data* nelle «Scienze dello spirito» dell'epoca; all'«interno»: anchilosi del pensiero freudiano nella celebrazione della sua «psicologia sociale»,

Pubblico questo articolo per il mezzo di contrasto che esso offre .

Segnalo all'attenzione la revisione cui, nel suo pur breve riassunto, l'Autore è indotto a sottomettere la teoria psicoanalitica, per poter sostenere la propria concezione dei rapporti della psicoanalisi con le scienze giuridiche e sociali.

CHE COSA SIGNIFICA L'OPERA DI S.FREUD
PER LE SCIENZE SOCIALI E GIURIDICHE
In occasione dell'80° Anniversario
di S. Freud, 6 maggio 1936

Sigmund Freud è il fondatore della psicoanalisi. I suoi contributi a questo campo del sapere sono presentati in quelli che sono finora i dodici tomi delle sue Opere[1]. Nelle pagine che seguono vogliamo iniziare con alcune osservazioni sull'essenza della psicoanalisi, per poi schizzarne le possibili applicazioni alle scienze sociali e giuridiche.

1. *L'essenza della psicoanalisi*

In principio la psicoanalisi fu scoperta come procedimento per il trattamento di malati isterici. Ben presto con questa parola si intesero due cose: il metodo e i risultati con esso ottenuti; come metodo si intesero tanto un metodo di ricerca quanto un procedimento di cura. Appartiene all'essenza della psicoanalisi che le due cose, procedimento di ricerca e di cura, coincidano ampiamente.

Dal punto di partenza costituito dal trattamento di isterie, la psicoanalisi è diventata specialmente un sistema di psicologia normale e patologica. Sarebbe certamente anche pensabile che essa sarebbe stata scoperta anche occupandosi solo di problemi psicologici normali. Vale qui qualcosa di simile alla scoperta dell'elettricità con gli esperimenti di Galvani sulle cosce di rana: non è infatti essenziale per la teoria dell'elettricità che essa sia nata nel corso di esperimenti biologici.

Il metodo

La psicoanalisi persegue, nell'indagine della vita psichica umana, un determinato metodo. Tale metodo suona semplice e quasi ovvio. Con il soggetto da esperimento, come si direbbe nella lingua della psicologia sperimentale, o con l'analizzando, come usa dire in psicoanalisi, è concluso un patto: per cui egli è impegnato, durante l'analisi cui di regola è dedicata un'ora a1 giorno, a esprimere l'intero contenuto del flusso del suo vissuto, come a pensare a voce alta. Con ciò si impegna a seguire una regola, quella di esprimere tutto ciò che in lui si fa avanti, pensieri e idee improvvise, impulsi e affetti, indistintamente quanto alla forma, così come gli capita, cioè ad. eliminare ogni principio selettivo del pensiero (per es. appartenenza a un tema determinato, principi estetici o etici, criteri di rilevanza di qualsiasi tipo). L'analizzando deve quindi non cedere all'impulso a reprimere un pensiero, anzi esprimere anche tale impulso come un processo psichico come ogni altro. Così nell'ora d'analisi deve essere esposta la totalità del flusso del vissuto, perché sia poi indagata con l'aiuto dell'analista. A ciò ovviamente appartengono anche le narrazioni sulla vita presente e passata. Con questo la psicoanalisi si distingue in modo essenziale, fin dal principio, da altri metodi della psicologia. Anche in altri metodi psicologici sono richiesti soggetti da esperimento, al fine di protocollare i vissuti, ma si tratta sempre di ritagli dal vissuto, selezionati dallo stesso soggetto da esperimento secondo certe configurazioni finalizzate, comunicategli od attive per se stesse. L'analista tende invece a venire a conoscenza della totalità dei processi psichici. Ovviamente egli presta la medesima attenzione alla condotta dell'analizzando, sia che lo possa osservare direttamente, sia che la apprenda dalle comunicazioni dell'analizzando. Questo procedimento appare già giustificato ed imposto dall'esattezza scientifica; finché si apprende solo uno squarcio della vita psichica, non si è in grado di decidere quanto di rilevante ne resti fuori. Dunque l'esigenza fondamentale della psicoanalisi è semplicemente un *imperativo di completezza scientifica*.

Ben presto si manifesta che l'analizzando si è bensì impegnato, spinto dalla necessità, a seguire la regola, ma si comporta conformemente ad essa solo molto approssimativamente. All'inizio dell'analisi si presenta il fatto che certe cose sono taciute, in modo del tutto cosciente, ma anche più avanti si vede che l'osservanza della cosiddetta «regola fondamentale» analitica è in un certo senso solo un'idea indefinita, e che, nella prassi, pensieri ripetutamente sorti non vengono espressi, come fossero irrilevanti, che certe cose che occupano molto il paziente non gli vengono in mente proprio nell'ora di analisi, ecc. Ora, è compito dell'analista di indovinare, per così dire, i luoghi in cui la regola dell'analisi non è seguita, per comprendere quali forze si oppongono qui al proposito dell'analizzando. Cercando di comprendere di volta in volta queste controforze, di chiarirne i motivi, man mano l'analisi procede e in tal modo incontra presto i conflitti dell'uomo e quei tentativi di soluzione che in tali conflitti egli ha cercato di costruirsi.

L'inconscio. La più importante idea fondamentale della psicoanalisi, a questo proposito, è che in certo modo solo una parte dei processi psichici emergono nella coscienza in modo normale, che una gran parte di essi decorre inconsciamente, e che i processi coscienti sono di volta in volta frammenti o, più

correttamente, ellissi con tratti intermedi soppressi. Si tratta di ristabilire quel corso completo di pensieri che conduce a un sistema di tendenze e controtendenze, di discorso interno e contro-discorso.

Il modello della personalità psichica. Da indagini individuali straordinariamente numerose è risultato un modello dei processi psichici, come una cornice in cui possono poi essere sistemati i numerosi processi singoli. La psicoanalisi ha portato a un modello tripartito del comportamento umano. Noi distinguiamo tre sistemi o strati della personalità umana, designate come Io, Es, Superio.

Con l'Es intendiamo la vita pulsionale umana. La pulsione è definita da Freud come «concetto-limite fra psichico e somatico ... come una misura della richiesta di prestazione imposta allo psichico in seguito al suo collegamento con il corporeo»[2] . Con le pulsioni l'uomo si immerge in un certo senso nel biologico.

L'Io designa il dispositivo centrale di controllo dell'organismo. É per così dire il centro della personalità, ciò che propriamente pensiamo quando diciamo «Io». É quella parte della personalità che è in contatto con il mondo esterno ed esercita la funzione della prova di realtà (la prova se qualcosa è reale o no). All'Io spetta anche la funzione di anticipazione del futuro: le conseguenze nel futuro di un modo di agire attuale sono anticipate in piccole dosi e influenzano così il mio agire attuale. In tal modo il principio di piacere valido per le pulsioni è modificato nel senso del principio di realtà[3]. Appartiene a questa anticipazione l'angoscia che compare nel pericolo, come precorrimento della catastrofe attesa in dosi minimali; con ciò è soddisfatta una funzione biologica, dato che grazie a questa anticipazione il comportamento dell'uomo è modificato in modo tale che egli è in grado di evitare l'irrompere della catastrofe. L'angoscia agisce così a mo' di vaccinazione in cui anche una pur ridotta dose di malattia è destinata a immunizzare contro la malattia. Del tutto simile è il processo per quanto riguarda il pensiero, che è descritto da Freud come un tipo di esercizio a piccole dosi: «un po' come gli spostamenti delle bandierine sulla carta geografica che il comandante fa prima di mettere in moto le sue truppe»[4].

Oltre al contatto con la realtà e alla funzione dell'anticipazione, all'Io spetta la funzione dell'elaborazione di tutto ciò che è metodo. Torneremo poi su questo punto.

Infine, la terza istanza è il Super-io. Esso comprende le norme interiori degli uomini. Parlando in generale, si tratta di un gradino nell'Io, di un luogo in cui l'uomo prende se stesso come oggetto: punendo con la critica (un po' come nella coscienza), o consolando (come in umoristi veritieri) o in modo emotivamente neutrale (nell'autoosservazione, nel distaccarsi dalla propria posizione; sta qui ciò che i filosofi chiamano io trascendentale). Col che il super-io confluisce con ciò che l'antropologia filosofica isola come essenza dell'uomo rispetto al regno animale.

Ora l'Io dell'uomo si trova di fronte a un maggior numero di compiti. D'un lato, gli sono proposti dei compiti dalle pulsioni, che esigono soddisfazione. Ma poi la realtà apporta in ogni momento delle esigenze. E parimenti il Super-io si annuncia con le sue esigenze, che per l'Io hanno ugualmente carattere di compito. Infine, e quarto, l'Io stesso si pone dei compiti; non è puramente il servo di queste istanze non-Io (Es, Superio, mondo esterno), ma si pone esso stesso il compito di accogliere poco a poco questi mondi in suo potere, di pilotarsi da sé a fuori di sé.

Questi compiti sono in sé contraddittori. Ora, sembra che ci sia una legge per cui l'Io umano è forzato a trovare in ogni istante un tentativo di soluzione che poco o tanto, bene o male, renda giustizia a questi molteplici compiti. In termini ideali ciò è naturalmente impossibile; ogni volta, in un atto, a un compito sarà assolto meglio che ad altri. Sembra essere questo il fondamento dell'irrequietezza dell'esserci umano, e dunque di una parte di dolore, ma anche un motore dell'eterno tendere umano.

Ora, in questa sua attività del trovare soluzioni per i numerosi e contraddittori compiti, l'Io sviluppa un gran numero di tentativi e di metodi di soluzione. Con ciò arriviamo al pensiero precedentemente lasciato cadere, che tutto ciò che nella vita psichica è elaborazione o metodo appartiene all'Io.

L'Io attraversa così un'immensa via di sviluppo, e proprio con ciascuna delle sue funzioni. Il contatto col mondo esterno si sviluppa sempre più fin dai primi giorni di vita, e procede attraverso fasi di pensiero mitico e magico fino alla misura di rapporto reale che infine viene raggiunto. L'anticipazione del futuro si sviluppa, l'Io maturato introduce nel futuro arcate sempre più vaste. I metodi di elaborazione insomma attraversano uno sviluppo che va dai metodi primitivi dell'Io non maturo a quelli adeguati al compito dell'Io maturato. Ai metodi di soluzione primitivi dell'Io immaturo appartengono diversi tipi di comportamento; uno degli esempi più semplici è il comportamento verso il pericolo. Un procedimento dell'Io giunto a piena maturità sarebbe quello di valutare il pericolo nella sua giusta misura, senza né sopra- né sottovalutarlo, e applicare i mezzi opportuni per fargli fronte. Non troppi uomini sembrano raggiungere questo stato di maturità; la reazione dell'lo primitivo, predominante di regola nella prima infanzia, non è così. Il pericolo o è grottescamente sopravvalutato, e sono prese misure esagerate per il loro evitamento, oppure il pericolo è negato, oppure i mezzi scelti per evitarlo sono inadeguati. A ciò appartengono tutti i mezzi magici per proteggersi dal pericolo; quelle limitazioni di possibilità umane che di regola sono il costo di quell'adattamento alla realtà che rappresenta l'educazione nei riguardi del bambino. Il regno di questi metodi primitivi è assolutamente immenso.

Nell'Io dobbiamo dunque distinguere i tipi di procedimento e i metodi di soluzione dell'io primitivo, da quelli adeguati alle cose dell'Io maturo[5].

Ora, vi sono motivazioni diverse del comportamento umano, secondo i compiti posti dalle pulsioni, dal mondo esterno, dal Super-io e dall'Io, secondo i metodi di soluzione, e secondo la misura in cui a questi singoli compiti viene assolto in ogni atto, e quindi secondo contenuto e struttura di Es, Io e Super-io, e secondo la parte che rispettivamente queste istanze prendono all'atto psichico. In un tentativo di soluzione nella molteplice situazione dei compiti, nella misura in cui sembra sia stato assolto il quarto, parliamo di forza e debolezza dell'Io nel bilancio psichico.

Tutto ciò naturalmente è solo un quadro schematico. Qui l'indagine individuale affronta: lo studio delle pulsioni, delle loro mete e oggetti e della loro intensità in ogni uomo, del loro sviluppo e dei loro destini, il particolare tipo di Super-io, i suoi contenuti, la sua forza, il grado della sua compattezza interna piuttosto che del suo essere a disposizione di oggetti del mondo esterno, la sua corruttibilità o incorruttibilità, i metodi di soluzione dell'Io, la forza o debolezza dell'Io nei confronti delle altre istanze, e così via. Tutti questi elementi presentano, secondo la costituzione e gli influssi ambientali, una varietà appenna apprezzabile.

La psicoanalisi si divide in due campi principali: la psicologia delle pulsioni, che si occupa della natura delle tendenze umane e del loro sviluppo nel corso della vita, e la psicologia dell'Io, la cui indagine riguarda Io e Superio.

A questo proposito è essenziale il fatto che la psicoanalisi non ha mai a che fare con l'individuo isolato. Nella psicologia pre-freudiana, in fondo, era sempre studiata la psicologia dell'individuo isolato: che si trattasse dell'intelligenza liberamente fluttuante o della rete dello spirito come nell'antica psicologia scolastica; che si trattasse degli affetti artificialmente prodotti in laboratorio, in limitato rapporto con ciò che propriamente tocca la persona, come nella nuova psicologia degli affetti; che si trattasse dell'individuo che medita nella solitudine, come in Kierkegaard. La psicoanalisi, al contrario, ha sempre a che fare con l'uomo in tutti i suoi rapporti sociali: si pensi, solo come esempio, all'importanza della situazione familiare del bambino per la formazione delle strutture comportamentali.

Problemi di valore. Come si deve desumere da questo schizzo, la psicoanalisi si occupa soltanto dei fatti della vita psichica; come tale essa non prende posizione nei loro confronti in termini valutativi. La psicoanalisi si studia di soddisfare al postulato della *libertà ideologica* nella sua scienza. Una parte dell'opposizione che ha incontrato è da ricondurre al fatto che certe conoscenze psicoanalitiche sembrano minacciare certe ideologie; in parte perché queste stesse ideologie contengono asserzioni sul fattuale, in parte perché lasciano trasparire in modo indesiderato una conoscenza su certi fatti; in parte infine perché, misconoscendo le intenzioni scientifiche della psicoanalisi, supponeva che la psicoanalisi volesse mettere un essere, *sein*, al posto di un dovere, *sollen*, e che le sue proposizioni volessero proporsi, o in sé e per sé, o con appello unilaterale ed esclusivo, come prestabilite mete igieniche, come concezione del mondo.

Certo lo psicoanalista, che tratta i malati, si trova a questo riguardo sotto la norma di un'etica professionale, ma questa norma non è desunta dalla psicoanalisi. Indubbiamente una certa concezione del mondo nell' esercizio pratico della psicoanalisi sembra particolarmente ovvia: è quella che Freud ha formulato nella classica proposizione: *«Wo Es war, soll Ich werden»*[6] . É l'obiettivo della forza dell'Io entro il sistema psichico, l'idea che l'uomo deve vivere più che essere vissuto, e prendere su di sé le necessità per libera decisione, cioè che il comportamento deve essere guidato essenzialmente dall'Io maturo, e in misura minore dalle istanze Non-io o dagli strati dell'Io primitivo[7].

II. *L'importanza della psicoanalisi per le scienze sociologiche*

Freud ha sostenuto il punto di vista che la sociologia è psicologia applicata. Al riguardo egli dice: «Anche la sociologia che tratta del comportamento dell'uomo nella società, non può essere altro che psicologia applicata. In senso stretto ci sono dunque due scienze, psicologia, pura e applicata, e scienza naturale»[8].

Scritti freudiani nel campo delle scienze sociali. Freud si è spiegato estesamente circa le questioni dell'ordine delle scienze sociali, per la prima volta nel 1912[9], e precisamente intorno a problemi etnologici e preistorici. «Totem e tabù» contiene due teorie, una teoria delle prescrizioni legate al tabù – un materiale accessibile alla psicoanalisi, la nevrosi ossessiva, mostra parimenti dei tabù privati –, e un tentativo di spiegazione del totemismo, un'ipotesi riguardante la preistoria. Durante la guerra è comparso un contributo dedicato ai problemi del morire e dell'uccidere[10], con molti spunti su problemi di civiltà. L'anno 1921 ha portato l'opera sulla psicologia delle masse[11]. Da qui in poi i problemi di civiltà si sono fatti avanti sempre più in primo piano nella produzione freudiana. Uno scritto si occupa dei fondamenti psicologici della fede religiosa[12]. Un successivo scritto discute il problema dei destini culturali della pulsione umana di aggressione, e la crescente pressione interna che è una conseguenza del blocco culturale delle sue possibilità di soddisfazione verso l'esterno[13]. Infine, Freud ha anche preso posizione sul problema della psicologia della guerra e della pace in uno scambio epistolare con Albert Einstein, che ha avuto luogo su iniziativa dell'*Institut International de Cooperation Intellectuelle*[14].

La psicologia nella sociologia. La questione dei rapporti fra sociologia e psicologia non può essere affrontata, nel quadro di questo lavoro, in modo sviluppato; dobbiamo limitarci ad alcuni cenni. La psicoanalisi è una scienza empirica del comportamento umano; la sociologia, in ultima analisi, ha a che

fare con questo comportamento[15]. Ecco il fondamento dell'esigenza di Freud di fondare la sociologia su questa psicologia. Ciò è in contraddizione con la maggior parte delle delimitazioni usuali dei campi scientifici, che forse vogliono concedere alla psicologia un certo influsso sulla trattazione di quesiti sociologici, ma che per il resto si attengono al carattere autonomo della scienza sociologica nei confronti della psicologia. In proposito, si rimanda al fatto che nella sociologia si ha generalmente a che fare con gruppi e non con individui. La divisione fra scienza del gruppo e scienza dell'individuo risale a un tempo in cui la psicologia si occupava dell'individuo isolato. Da questa immagine astratta nessuna via conduce certo ai fenomeni di gruppo, né per sommazione né per integrazione. É nei riguardi di questa psicologia del suo tempo che, per esempio, la scuola di Durkheim ha introdotto tutti i fenomeni di gruppo nel campo della sociologia. La posizione della psicoanalisi è fondamentalmente diversa: essa non si occupa dell'astrazione dell'individuo isolato, ma dell'uomo concreto in tutti i suoi rapporti sociali. La distinzione fra psicologia e sociologia appare superata nello studio psicoanalitico dell'individuo. Si potrebbe persino parlare di sociologia dell'individuo. Le vedute così raggiunte sull'individuo nel suo campo sociale sono poi anche utilizzabili per la comprensione di fenomeni di gruppo.

Analogamente, un'altra considerazione vien fatta valere in vista del carattere autonomo della sociologia: cioè che la sociologia trascende la psicologia con certe categorie, come quella di istituzione, di relazione con problemi di valore, ecc. Ma anche questa problematica è del tutto attuale nella psicoanalisi dell'individuo. Insom¬ma la psicoanalisi non si limita assolutamente a fenomeni intramentali. Una partizione del comportamento umano in modo tale che la parte intramentale è assegnata a una scienza, e quella sociale a un'altra, è assolutamente artificiosa, e sicuramente destinata a impedire il sorgere di un'autentica scienza del comportamento umano.

Leggi in sociologia. Come esempio di un problema che sembra poter essere affrontato dalla psicoanalisi, considereremo quello dell'elaborazione di leggi in sociologia. Se si riconosce la psicoanalisi nel senso precedentemente detto come scienza-base della sociologia, allora ciò che è valido circa la legalità [*Gesetzmäßigkeit*] in psicoanalisi, è valido anche per la questione della elaborazione di leggi in sociologia.

Sappiamo che in psicologia non è come in fisica; solo raramente si dà un caso in cui possiamo dire che in una determinata situazione debba sopravvenire una reazione e solo questa. Per lo più ci si deve risolvere a dire che in una data situazione si produrrà una possibilità fra tante, con maggiore o minore probabilità. Con ciò, e in generale, leggi del tipo di quelle fisiche, secondo cui a uno stato nel tempo t si aggiungerà univocamente uno stato nel tempo $t + \Delta$, non si incontrano spesso. In psicoanalisi abbiamo invece certe regolarità, piuttosto che poter sommare diversi tentativi di soluzione a un determinato stato.

Ma non ci si può accontentare di questo. In psicoanalisi si è fatta l'esperienza che in modo del tutto generale non è possibile addizionare univocamente stati presenti e stati successivi, ma che ci sono determinati casi in cui è tuttavia possibile stabilire regolarità obbligatorie del comportamento umano; in tale caso il comportamento è anche prognosticabile. Sulla scorta del modello della personalità psichica precedentemente schizzato, simili casi sono precisamente indicabili.

D'un lato si tratta di quei casi in cui il comportamento è governato solo dall'Io maturo. Quindi, di quelli in cui l'uomo si comporta in modo corrispondente alle necessità del fatto [*Sache*], e in cui le leggi del fatto valgono per il suo comportamento. Se poi queste leggi del fatto – le necessità della struttura del fatto – sono obbliganti, il suo comportamento è anche predicibile. Si può situare qui l'agire economico con il quale il comportamento ha a che fare con l'economia politica. Infine, il comportamento diun uomo che deve risolvere un compito matematico e che è familiare con le vie che portano alla soluzione; o quello di un ingegnere di fronte a un compito tecnico la cui soluzione gli è nota. Inoltre, si situa qui ciò che è regolato dal costume; si può così predire per esempio, che un uomo normale nelle nostre regioni si toglierà il cappello nell'entrare in chiesa.

Dall'altro lato, nel comportamento umano ci sono regolarità in condizioni del tutto contrapposte. Sono quei casi, riteniamo, in cui il comando è praticamente del tutto staccato dall'Io maturo, e l'agire è dunque governato esclusivamente da forze biologiche (pulsioni) e dai primitivi metodi di soluzione dell'Io immaturo. É questa la base del fatto che si può porre una prognosi circa le malattie psichiche. Ma questa interruzione delle tendenze di controllo dell'Io maturo non si manifesta solamente nel patologico; nella psicologia normale appartiene a tale fenomeno per esempio il comportamento dell'uomo in situazione di massa, che equivale a una sospensione temporanea del controllo dell'Io. Una predizione del comportamento è allora possibile in quei casi in cui le tendenze di controllo tramite le forze primitive nell'uomo – cioè tramite l'Es e i metodi di soluzione dell'Io primitivo – sono decisive ed esigono un comportamento univoco.

Il comportamento umano è dunque sottomesso a leggi e predicibile, allorché *il Regno delle determinanti* del comportamento umano è ridotto o a nient'altro che alla ragione, o a nient'altro che al troppo umano; è anzitutto nell'oscillazione fra le due, che la legalità si perde. La seconda condizione della legalità è allora che quelle determinanti cui il comportamento umano è ridotto, esigano soluzioni univoche, cioè nella riduzione alla struttura del fatto, dato che queste strutture fattuali sono vincolanti e ammettono una sola soluzione, e nella riduzione a forze biologiche, dato che queste esigono un determinato comportamento.

Che ciò abbracci di fatto ogni caso in cui è possibile una predizione di comportamenti futuri, appare evidente ad una semplice riflessione. Si può mostrare che in tutti quei casi in cui cerchiamo di predire il comportamento di un uomo agente, partiamo dall'un presupposto o dall'altro. Noi assumiamo o che l'uomo farà ciò che nella sua situazione è necessario, e da queste necessità cerchiamo di predire le sue decisioni future; o assumiamo che è guidato da pulsioni e modi di reazione che sorvolano su qualsiasi limite, e cerchiamo, a partire da ciò, di arrivare a una previsione[16].

Applicando queste vedute ai problemi della sociologia, crediamo si possa comprendere perché proprio ai due termini estremi delle scienze sociali si sono sviluppate le loro uniche scienze nomotetiche: *l'economia politica* [*Nationalökonomie*] e la *psicologia delle masse*.

Il caso di riduzione del comportamento umano ai suoi termini estremi si presenta probabilmente solo di rado. Si dà tuttavia un grande numero di situazioni che si approssimano a questi casi-limite, e per questo non si deve pensare troppo pessimisticamente circa lo sviluppo di leggi sociologiche.

La psicologia delle masse. Ora, mentre la maggior parte dei problemi della sociologia su base psicoanalitica attende ancora la sua elaborazione sistematica, nella psicologia delle masse di Freud si offre già una serie di conoscenze elaborate. La psicologia delle masse sembra avere una grande importanza per la sociologia. A questo proposito non si deve pensare solamente alla psicologia della plebaglia [*Mob*] e delle altre formazioni di massa transitorie; fino a un certo grado si ha a che fare con situazioni di massa in tutte le formazioni di gruppo, anche nelle più stabili, anche nelle più apprezzate. Sta in ciò l'importanza della psicologia di massa per le questioni della formazione comunitaria, per esempio per le *scienze dello stato*.

L'idea fondamentale della psicologia della massa freudiana è la seguente: l'uomo nella massa ha escluso in parte maggiore o minore il suo Super-io, e messo al suo posto il capo della massa. (Capo della massa che può essere una figura in carne ed ossa, una figura mitica, un dio, o, nelle formazioni più sublimi, un'idea). Ora, la norma del comportamento viene dal capo. Sulla base di questo processo di proiezione del Super-io su un'istanza del mondo esterno, comune a tutti i membri della massa, ha luogo un'identificazione fra i membri della massa e un pezzo di legame amoroso fra di loro.

La dimissione del super-io a favore del capo spiega perché la parola del capo è venuta al posto in cui nell'uomo fuori dalla situazione di massa sta il suo super-io; crediamo di comprendere perché tanto spesso le masse sono più crudeli dei singoli che loro appartengono, ma anche perché sono capaci di sacrifici e prestazioni che i singoli non sopportano.

Dato che la norma del comportamento viene dal capo, egli funge anche come protezione dall'angoscia nel pericolo. Il singolo fuori dalla massa prende misure per la sua sicurezza secondo il suo coraggio o la sua ansietà; il consenso del suo super-io alla sua azione porta all'acquietamento di ogni tipo di angoscia. Una massa al contrario procede fintantoché vige l'affidamento al capo, libero da angoscia in situazione di pericolo. Ora, se il capo scompare senza che subito un nuovo capo ne prenda il posto, la massa si dissolve in un mucchio di individui; se ciò avviene in situazione di pericolo, l'angoscia esplode come panico. Se il capo non è in grado di proteggere coloro che guida, cioè rinuncia come protettore dall'angoscia, perde nella partita il suo ruolo di capo, e la formazione di massa si dissolve[17].

Anche il *disturbo della prova di realtà* nella massa diventa spiegabile. D'un lato, nella situazione di massa ha luogo una scissione fra le due pulsioni fondamentali dell'Es umano, amore e odio, in modo tale che tutte le tendenze positive sono destinate ai membri della comunità, e quelle negative agli esterni, mentre il singolo fuori dalla massa ripartisce le sue inclinazioni e avversioni in modo diffuso fra gli uomini, cosicché quasi ciascuno diviene oggetto delle due tendenze. Sul terreno dell'esclusività dell'amore per i membri della comunità, e dell'avversione per gli esterni, alligna l'offuscamento della prova di realtà. Donde un secondo aspetto: il super-io adempie ad una funzione di prova di realtà, perché tramite l'autoaffermazione provvede alla distinzione stabile fra ciò che mi appartiene e ciò che non mi appartiene, fra fantasia e realtà. L'esclusione temporanea della funzione del super-io deve perciò pregiudicare la prova di realtà. Sta qui il fatto che nella massa si ha un'ascesa del pensiero magico e mitico che era stato vinto dal farsi avanti della funzione del super-io[18]. Così le due condizioni discusse, l'esclusiva applicazione delle tendenze erotiche a un gruppo di oggetti, e di quelle aggressive ai rimanenti oggetti, così come il transfert parziale della funzione del Super-io a una figura del mondo esterno, agiscono solidamente nel lasciar sorgere il disturbo della prova di realtà[19].

Problemi della formazione sociale. Questi sono solo alcuni accenni frammentari alla psicologia della massa psicoanalitica e sulla sua rilevanza per l'indagine di fenomeni sociali. In stretta connessione con ciò, sarà sfiorata anche un'altra questione. Sembra che un eterno problema dell'umanità sia quello di come gli uomini possono essere portati alla vita comunitaria. Vi sono di certo, nella natura umana, delle tendenze che li conducono sempre alla comunità, mentre diversi moti dell'essere umano si oppongono alla vita comunitaria, grazie alla quale alle tendenze dell'individuo sono stabilmente imposte delle rinunce. L'uomo maturo è certamente pronto, esaminata la propria necessità, ad assumere su di sé con libera decisione delle limitazioni provenienti dalla vita comunitaria. Se in tutti gli uomini l'Io maturo fosse, fra le istanze psichiche, durevolmente forte e portante nei riguardi delle altre istanze, la sicurezza di una vita comunitaria liberante sarebbe appena un problema. Ma tutta la difficoltà del problema sembra

consistere in questo: che la forza di questo Io maturo è, in un numero di uomini assolutamente prevalente, troppo ridotta, e che dunque c'è bisogno di altri mezzi per renderli sociali. Dunque dev'essere tentato un appello ad altri strati: alla vita pulsionale, col darle soddisfazione in quanto pulsionale (per es.: ammettendo l'aggressione verso i sottoposti); all'angoscia; al super-io, col cercare di fare dei comandi della comunità una regolazione agente coattivamente, sottratta all'influsso dell'Io, e infine, ai modi primitivi di elaborazione da parte dell'Io (grazie a contenuti magici e mitici). Sembra che i grandi problemi della formazione sociale si lascino comprendere dall'infruttuosità di quegli sforzi di assicurare la comunità in un numero sufficientemente grande di uomini grazie alla decisione di un Io maturo[20]. Sembrano avere un'efficacia relativamente durevole quei sistemi sociali in cui sono riusciti a trovare applicazione, largamente se non totalmente, gli appelli non-egoici.

III. *L'importanza della psicoanalisi per le scienze giuridiche*

Dalla circostanza che la psicoanalisi è una scienza di , fatti, risulta che nel campo delle scienze giuridiche essa può contribuire solo a una parte della problematica. I risultati della psicoanalisi non hanno evidentemente nessuna applicazione circa la questione della validità o desiderabilità di una norma o per l'assegnazione di un singolo caso all'ambito di validità di una norma. La psicoanalisi può fare asserzioni in tutti i problemi di fatto delle scienze giuridiche, perciò i suoi contributi sono tali per la sociologia del diritto. Così, essa può essere invocata a giudicare della questione su quale sia la psicologia della produzione normativa, o di quali provvedimenti appaiano idonei praticamente ad essere utili alla realizzazione di una norma, su quali siano gli effetti di provvedimenti presi, ecc. Successivamente si cercherà di dimostrare il possibile campo di applicazione della psicoanalisi sull'esempio della scienza del diritto penale. Qui la psicoanalisi potrà dichiararsi sulla psicologia di ogni figura del procedimento penale, sulla psicologia del legislatore, del delinquente o della sua vittima, su quella del giudice, dell'avvocato o del pubblico. Poi si potrà occupare della questione di quali mezzi appaiano idonei a raggiungere un determinato fine della legislazione penale; non potrà trascurare, infine, se vale la pena di indagarvi, quali sono gli effetti delle misure prese accanto a quelli desiderati.

Si prenda l'*esempio della prevenzione*. La punizione è idonea a ridurre la probabilità del crimine? Colui che lo afferma senz'altro, si fa un determinato quadro dell'origine psicologica dell'azione criminale, la cui giu¬stezza è anzitutto da provare. Se l'atto delittuoso fosse esclusivamente compiuto dall'Io, la minaccia della puni¬zione costituirebbe un potente motivo contrario all'azio¬ne delittuosa, posto che l'attore faccia i conti col suo essere scoperto ed abbia ragione di credere all'applicazio¬ne della legge, posto anche che la minaccia di punizione desti nell'attore potenziale il timore della punizione. Quanto più severa fosse la punizione, tanto più adatta sarebbe a scoraggiare il delitto. Ci sono però casi in cui la minaccia di punizione non esercita alcun influsso sul prodursi dell'atto delittuoso: allorché l'attore non crede all'applicazione della punizione oppure spera di non essere scoperto; inoltre in tutti quei casi in cui l'azione non deriva dall'essere sotto il controllo dell'Io, ma nasce da un'altra ripartizione di responsabilità fra le istanze psichiche. É questo il caso di quelle azioni delittuose che nascono dalla prepotenza delle pulsioni; questa prepotenza è da intendersi relativamente all'Io, e può prodursi sia per una particolare forza o incremento della pulsione, sia per una debolezza dell'Io. Inoltre sono da menzionare quei fatti che accadono sotto l'influsso essenziale di una richiesta del super-io, come per es. l'esecuzione di una vendetta di sangue in paesi in cui questa consiste in un irrinunciabile obbligo d'onore. Molte azioni rivoluzionarie si situano qui, ma anche certe che provengono dall'influsso di una morale di casta della criminalità, ecc.

Sono ancora da menzionare quegli atti, per i quali sono decisivi i primitivi meccanismi dell'lo, per es. delitti da superstizione, e infine si danno atti delittuosi com¬messi per angoscia. In tutti questi casi, il pericolo della punizione eserciterà un effetto preventivo tanto più ridotto, quanto più ridotto è divenuto l'Io maturo nel prodursi dell'atto.

Inoltre, se questi sono esempi del fallire della punizione come prevenzione, ci sono in definitiva anche casi in cui, per quanto strano ciò possa apparire al pensiero psicologico popolare, la minaccia di punizione serve ad elevare la probabilità di un'azione delittuosa. Fra i criminali appaiono esserci psicopatici su cui la stessa punizione esplica una segreta attrazione; sono quegli uomini che cercano i muri della prigione come un rifugio, masochisti allettati dalla punizione, o uomini che – per un senso di colpa la cui fonte è loro inconscia, sono portati a guadagnarsi con l'azione il diritto all'agognata punizione[21].

Si può dunque dire che la punizione è efficace come prevenzione per le azioni criminali guidate dall'Io, che esercita un influsso minimo o nullo sul crimine che giunge a effetto per disinnesto dell'Io, e che agisce in modo allettante sugli atti di quegli psicopatici che consciamente o inconsciamente cercano la punizione. Dunque, in quale misura globalmente la punizione agisca come preventiva, dipende dalla frequenza relativa di queste motivazioni; è una questione puramente empirica. Si ha probabilmente ragione di supporre che il numero delle azioni criminali guidate dall'Io sia maggiore del numero dei delitti psicopatici, con cui l'attore tende alla propria punizione. Ma l'esatta indagine di tutte queste motivazioni per i singoli delitti è compito della ricerca psicologica futura. Siamo preparati a che il

risultato sia diverso per delitti diversi, e corrispondentemente che la punizione agisca preventivamente in misura del tutto diversa in certi delitti rispetto a certi altri, per esempio che eserciti un grande effetto preventivo nel delitto di bancarotta fraudolenta che in delitti sessuali. Naturalmente, con ciò si è solamente schizzato un compito e non si è data alcuna soluzione, ma ci sembra che un'importante prestazione della psicoanalisi consista nel fatto che è da essa che queste precise questioni possono essere ricavate.

Come esempio ulteriore del ruolo che la psicoanalisi può giocare nella scienza penalistica, farò menzione del programma penale *positivistico* quale si presenta in Italia nel progetto penale del Ferri. Ai sostenitori della dottrina positivistica appare desiderabile che la punizione sia essenzialmente lasciata cadere, e che l'autodifesa della società contro la violazione del diritto sia sostituita da misure di sicurezza. Il criterio per le disposizioni penali sarebbe corrispondentemente la loro opportunità per la protezione della società. Sulla desiderabilità di questa meta utilitaristica in sé e per sê, la psicoanalisi non può ovviamente affermare nulla; come per ogni altra questione di *Weltanschauung*, la psicoanalisi si limita a indagarne la psicologia. Che essa possa, circa la questione dell'opportunità del mezzo da applicare per la difesa della società – una volta stabilito il fine – apportare importanti informazioni, non ha più da essere dimostrato dopo quanto detto. La prestazione possibile della psicoanalisi non si limita tuttavia a questo contributo. Lo psicoanalista rinvierà all'incompletezza che si dà nel trattamento dell'oggetto allorché ci si occupa solo del delinquente attuale o potenziale. Una piena soluzione della questione di un'opportuna difesa della società non potrà fare a meno di considerare tutte le figure del procedimento penale; ma a questo appartengono non solo il delinquente e il rappresentante della società che si erige a difesa nei suoi riguardi, ma anche il pubblico. Ciò che accade con il delinquente non è solo una procedura che si svolge riguardo a questo individuo, ma anche una procedura che ha un riflesso sulla grande massa dei non-criminali. La punizione del criminale facilita gli «onest'uomini» a dominare i loro impulsi asociali; poiché, anche se è solo nel criminale che gli impulsi asociali maturano fino all'atto, tali impulsi sono però presenti in sé e per sé anche in altri uomini. Il super-io dell'uomo onesto esige la punizione del criminale; sembra che ogni crimine agisca sugli uomini come un tipo di seduzione o di corruzione, come un incentivo per i propri impulsi raddrizzati, e che la punizione del delinquente ripari l'equilibrio psichico da ciò disturbato dell'uomo rispettabile. Ma qui abbiamo anche un secondo fatto: la punizione del delinquente è ad un tempo una soddisfazione permessa di tendenze aggressive degli uomini, e non si può senz'altro predire quali effetti si avrebbero se questa soddisfazione venisse a mancare. Quindi la punizione è parte integrante dell'igiene mentale per tutti coloro che non sono delinquenti, facilita loro il dominio delle loro pulsioni asociali[22] e il sopravvento sull'efficacia seduttiva dell'azione criminale, e rende loro possibile un pezzo di soddisfazione pulsionale aggressiva permessa. Questo fatto dovrebbe essere considerato da un'indagine completa del programma positivistico. Ora, in linea di principio ciò non è niente di nuovo; nelle discussioni sui principi positivistici si è insistito sul fatto che la punizione come tale o una punizione particolare era esigita dalla «coscienza giuridica» del popolo, che la disposizione popolare non è favorevole all'abolizione della pena, e così via. In tutti questi argomenti si cela ciò che possiamo descrivere come il ruolo della punizione per l'igiene psichica del non-delinquente. Se dunque in queste questioni si dà una concezione pre-scientifica o da psicologia popolare, ci si può attendere un qualche avanzamento dall'indagine psicoanalitica dei problemi in base alla ricerca empirica.

Infine, come ultimo esempio di possibili applicazio¬ni della psicoanalisi alla scienza giuridica, saranno nominati i concetti di non-imputabilità e di imputabilità limitata.

Il pubblico non psichiatrico è incline a credere che a questo proposito si tratti di concetti stabiliti e chiaramente definiti in termini psichiatrici, di entità per così dire, e di conseguenza rivolge non raramente la sua critica contro i traballanti pareri degli psichiatri forensi. In verità è ben poco stabilito secondo quali concreti fatti scientifici ci si chiede se si debba ricorrere allo psichiatra per il suo parere. Nei concetti correnti di non-imputabilità come motivo di non punibilità, o di ridotta imputabilità come motivo di mitigazione della pena, si tratta del deposito di idee da psicologia popolare e di un'antropologia popolare intorno alla illimitatezza della libertà dell'uomo sano e dello stato di costrizione dell'uomo malato. La scienza del comportamento umano non può trasferire queste idee fra le proprie. Risiede qui anche la ragione della difficoltà di fronte a cui rispettivamente si trova lo psichiatra nel suo parere, e dell'indeterminatezza di molti di questi pareri Certi giuristi sembrano considerare il concetto di non-imputabilità come un concetto psichiatrico: gli psichiatri al contrario, non dubitano che si tratti di una categoria giuridica[23].

Naturalmente, in sé e per sé è pensabile, dal punto di vista della meta che ci si prefigge per la pena, valutare in modo diverso gli atti criminali, e raccomandare nei loro riguardi metodi diversi nel comportamento della società, a secondo del luogo della personalità psichica da cui sono originati, della parte che hanno le istanze psichiche nella loro riuscita, di come è fatto l'Io di quest'uomo, ecc. Una simile differenziazione nella valutazione morale e nella tecnica del procedimento con il delinquente, appare giustificata ed esigibile, tanto per una norma morale che utilitaristica. Per la valutazione morale può essere rilevante se il fatto è giunto ad effetto per libera decisione di un Io da cui si può pretendere un discernimento nella sua riprovevolezza morale, o se si debba il suo sorgere a un impulso affettivo, o se è stato compiuto da un uomo il cui Io in se stesso non ha conseguito, nella compagine delle istanze

psichiche, una maturazione abbastanza piena; l'esigenza di espiazione, punizione o ammenda, può allora essere graduata secondo le condizioni, ed eventualmente anche sparire. In linea di principio questa differenziazione non è meno giustificata per un diritto penale positivistico. La pericolosità dell'attore va giudicata secondo la struttura della sua azione, così come il suo effetto seduttivo su altri; altri metodi di difesa sociale possono apparire opportuni in altre azioni_ I fondamenti di una tale valutazione o decisione vanno però cercati in una visione scientifica della psicologia dell'azione.

Sembra conveniente interrogare la psicologia degli uomini che si attengono ai concetti popolari di imputabilità e non imputabilità. Un po' di esame di coscienza ci renderebbe istruiti del fatto che esitiamo a condannare la cosiddetta non-imputabilità, perché sentiamo che «noi» alle stesse condizioni avremmo agito allo stesso modo; condannandolo, esprimeremmo un giudizio su noi stessi. Così, chiediamo l'assoluzione dell'autore dell'azione psichicamente malato, perché la malattia mentale può capi¬tare anche a noi, e allora non saremmo immuni dalla punizione. Siamo inclini alla riduzione della pena di un uomo con un forte impulso pulsionale, perché pensiamo che se fossimo stati esposti a questo impulso, anche noi forse saremmo diventati criminali, oppure chiediamo l'esclusione della punizione o la sua mitigazione per attori la cui intelligenza è tanto ridotta da non saper considerare le conseguenze della sua azione; se la nostra intelligenza fosse altrettanto manchevole, potremmo anche noi diventare criminali, e condanneremmo insieme noi stessi qualora esprimessimo il verdetto sull'attore mentalmente debile. Si tratta dunque evidentemente di un'*identificazione parziale* del giudice[24] col criminale. Ci si identifica col criminale in quanto ci si costruisce una persona ipotetica che contiene l'Es dell'attore, inoltre parti del suo Io (i suoi primitivi meccanismi egoici, con le sue superstizioni, e anche la sua intelligenza e formazione), e vi si pone poi il rimanente Io del giudice. Poi ci chiediamo se questa ipotetica persona ha commesso o no il fatto; se la risposta è positiva, l'autore era non o limitatamente imputabile; ma se abbiamo la sensazione che «noi» nemmeno allora avremmo commesso il fatto, allora l'autore può tranquillamente essere considerato imputabile. Si vede come il comune, e profondamente radicato nella coscienza giuridica popolare, concetto di imputabilità, abbia poco a che fare con la vera ricerca della natura del fatto, e come le idee della psicologia popolare su cui esso è fondato derivino da una misura precauzionale di non esprimere alcun verdetto su noi stessi. Per la verità, quali siano le ragioni del fatto che procediamo proprio a questa identificazione parziale, cioè perché serbiamo proprio un nucleo della persona e ci annettiamo, nell'esperienza di pensiero, certi strati della personalità del criminale, è per sé un problema psicologico la cui discussione in questo punto porterebbe troppo lontano.

Secondo quanto detto risulta comprensibile perché all'indagine psicologica della struttura dell'azione assegnamo il compito di elaborare, per ogni tipo di finalità penale – morale o utilitaristica – i fondamenti di un concetto scientifico di «imputabilità». Però è una questione a sé, e che non è ancora stata toccata in senso stretto, se appaia possibile o indicato sostituire il sistema vigente con uno nuovo, scientificamente fondato; poiché il sistema vigente è radicato nei bisogni psicologici degli uomini, ed abbiamo accennato nel primo esempio come e perché ogni riforma penale non possa fare a meno di prendere in considerazione tutte le conseguenze per i non-attori di atti criminosi.

Questi tre esempi sono stati scelti arbitrariamente per accennare alla natura delle possibili applicazioni della ricerca psicoanalitica ai problemi giuridici. Se abbiamo scelto una caratterizzazione esemplare, invece che definitoria, del campo di applicazione psicoanalitico, può essere fatto valere a mo' di scusante per questa mancanza il fatto che la problematica psicoanalitica si trova in pieno sviluppo, e che un'esatta delimitazione del suo possibile campo di applicazione ad altre scienze è forse prematuro. Tuttavia anche la descrizione per mezzo di esempi potrebbe comunicare degli spunti sulla natura dei problemi considerati e della possibilità di soluzione.

[Trad.: G. C.]

Note

1. [L'A. si riferisce a: *Gesammelte Schriften*. Oggi: Gesammel¬te Werke, 17 tomi].
2. *Pulsioni e loro destini.*
3. *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*.
4. *Nuove conferenze sulla psicoanalisi*.
5. I1 termine «Io maturo» non contiene in sé e per sé alcuna valutazione. Esso corrisponde solo allo stato di cose per cui, nello *sviluppo dell'individuo*, l'Io nell'infanzia attraversa certi gradi, quello della magia per esempio, reazioni che con il raggiungimento dell'età adulta sono in gran parte smontate e sostituite da altre. Naturalmente si è liberi di apprezzare maggiormente le strutture infantili, e di valutare la maturità come decadenza, Una simile valutazione è indubbiamente in contraddizione con la valutazione «la vita deve essere», poiché, come è facile mostrare, una società in cui tutti gli uomini si comportassero soltanto in base ai metodi primitivi dell'Io, dovrebbe andare irrimediabilmente a picco. É d'altronde lecito desiderare che tale concezione rinunci a camuffamenti terminologici, e di conseguenza provveda lo stato d'essere adulto di un accento negativo.
6. *Nuove conferenze*, 31.
7. I rapporti della psicoanalisi con questioni di *Weltanschauung* sono trattati esaurientemente da Hartmann: *Psicoanalisi e valutatività*, Imago 14,42 segg., 1929; *Psicoanalisi e Weltanschauung*, in: Psychoanalytische Bewegung, 5, 416 segg., 1933.
8. *Nuove conferenze*.
9. *Totem e tabù*.

10. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*.
11. *Psicologia delle masse e analisi dell'lo*.
12. *Il futuro di un'illusione*.
13. *Il disagio della civiltà*.
14. Einstein e Freud: *Perché la guerra?*
15. Certo non ogni comportamento umano è socialmente rilevante; ma il comportamento socialmente rilevante non è distinguibile da un altro con altro criterio che non sia appunto quello della rilevanza sociale, cosicché una scienza che si occupi unicamente del comportamento socialmente rilevante non è possibile.
16. La divergenza d'opinione sulla questione se un uomo di stato si orienterà per la guerra, si riduce spesso a quali di questi due presupposti sarà preso come quello valido.
17. Una sovversione del sistema politico fa seguito alla guerra solo in quegli stati in cui i vecchi capi hanno sofferto di una sconfitta da parte del nemico esterno. La sconfitta dei capi ha avviato la disgregazione della massa. Si comprende perché certe conclusioni, cercate per analogia, riguardo a stati con mentalità da vincitore, siano state errate, e si può supporre che resteranno sbagliate fintantoché anche in questi paesi non si produrrà per qualche ragione una disgregazione della massa.
18. Di questo processo si trova un valido esempio nello sviluppo del mito egizio descritto da Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 2° parte: *Il pensiero mitico*, 1925. L'idea mitica originaria è che «ogni vita ulteriore dell'anima dopo la morte necessita della continuazione del sostrato materiale. Ogni cura per l'anima del morto deve rivolgersi in prima linea alla conservazione della mummia». Si sviluppa poi un'altra idea: che il destino dell'anima dipende dal suo agire. «Il favore di Osiride, dio dei morti, che nei testi egizi più antichi è strappato con mezzi magici, appare poi sostituito dal giudizio di Osiride sul bene e sul male». Vediamo qui un aspetto del sopravvento dell'etos sul mito; è sorto il senso di colpa, che raggiunge una più adeguata comprensione della realtà per mezzo della crescente coscienza dell'Io.
19. Il disturbo della prova di realtà si presenta in forma estrema nelle cosiddette psicosi collettive, ma in misura più ridotta è necessariamente propria ad ogni situazione di massa. Vanno qui menzionate per esempio le idee paranoidi che emergono nei diversi partiti politici, come per esempio l'idea del potere segreto dei Gesuiti, o dei Framassoni. Idee di questo tipo sono state designate, in individui fuori dalla situazione di massa, come idee deliranti; la situazione di massa produce però condizioni, grazie alle menzionate circostanze, che permettono il formarsi di tali idee benché i membri della massa siano sani.
20. Si collocano qui per esempio i problemi sorti dall'allargamento della democrazia di massa. Anche le più vecchie e sviluppate democrazie dei giorni nostri, quando si appellano alla decisione della massa degli elettori, non possono impedirsi di ricorrere a mezzi di psicologia di massa; cioè nemmeno esse possono assicurare l'esistenza e il lavoro della società per mezzo della decisione dell'lo maturo dei suoi cittadini, bensì devono applicare quegli altri mezzi.
21. Una rappresentazione artistica di questo motivo si trova nel Raskolnikov di Dostojewskji.
22. «La pena ha lo scopo di migliorare colui che punisce – ecco l'ultimo alibi per il difensore della pena» (Nietzsche) .
23. É istruttivo al riguardo che un celebre psichiatra nelle sue lezioni usasse dire ai suoi uditori che c'è una sola definizione utilizzabile del concetto di non imputabilità: che è non imputabile colui che è stato dichiarato tale da un giudizio ordinario.
24. Con «giudice» intendiamo naturalmente non solo il pubblico ufficiale dell'amministrazione della giustizia, ma anche l'intero pubblico che con la sua «coscienza giuridica» partecipa allo *iudicatur*.

GIACOMO CONTRI

LA TOLLERANZA DEL DOLORE

STATO DIRITTO PSICOANALISI

La psicoanalisi è impegnata come tale, non nelle sue «applicazioni», con il perché dell'ordinamento giuridico-statale. Non solo essa opera nell'ambito dello stato – come in quello internazionale: tale è il suo «movimento» –, ma anche la questione del suo statuto giuridico è inseparabile da quella del suo statuto scientifico, della sua pratica, della sua trasmissione, della formazione ad essa, del suo indefinito futuro. Tuttavia la sua posizione nei confronti del moderno diritto borghese, resta non chiarita. Permane la confusione fra norma e legge, fra statale e paterno, fra normatività e normalità, fra pulsione e desiderio ... La critica è complice se privilegia il momento repressivo dell'istituzione normativa: questa, se proibisce agli uomini di farsi giustizia, è per obbligarli a farsi diritto, nell'ovvietà della loro iscrizione nel sistema dei suoi rapporti –, cioè privati del potere di esimersi dal potere forzato di provocarne il funzionamento: il capitalismo è anche caput-alismo, intelletto surrogato, desiderio vanificato, pulsione soddisfatta, matrimonio senza divorzio di oscurantismo e progresso. La psicoanalisi, lungi dal funzionare, anche riguardo al «criminale» cioè al criminalizzato, come mistificante angelo protettore che deresponsabilizza il soggetto invocando l'inconscio come attenuante, ne evoca una responsabilità di sovvertimento dell'«ordine» del proprio mondo e del disordine del proprio corpo, scuotendone la connivenza con il suo orizzonte più quotidiano: la tolleranza del dolore, sorretta dalla dogmatica e dalla liturgia della pena.

L'autore affronta questi temi attraverso la teoria freudiana delle pulsioni e della «cultura», la letteratura psicoanalitica, il dibattito dei giuristi marxisti russi fino alla sua chiusura stalinista, la dottrina pura del diritto di Hans Kelsen, sulla scorta delle indicazioni metodologiche e teoriche lacaniane.

«Nella fase presente della lotta intorno alla psicoanalisi,
la resistenza contro i risultati della psicoanalisi ha assunto una nuova forma»
«Au cours de la phase actuelle de la lutte autour de la psychanalyse
la résistance contre les resultats de la psychanalyse
a assumé une forme nouvelle»
Sigmund Freud, 1914

«La tâche, c'est la psychanalyse.
L'acte, c'est ce par quoi le psychanalyste se commet à en répondre»
«Il compito è la psicoanalisi.
L'atto è ciò per cui lo psicoanalista si espone a risponderne»
Jacques Lacan, 1967

SIC 001