

RATIONES

Pierpaolo Cesaroni
Marco Ferrari
Lorenzo Rustighi

Filosofia, psicoanalisi, politica

Un laboratorio



PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardo vino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Prima edizione 2024, Padova University Press
Titolo originale *Filosofia, psicoanalisi, politica. Un laboratorio*

© 2024 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-428-8



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Pierpaolo Cesaroni
Marco Ferrari
Lorenzo Rustighi

Filosofia, psicoanalisi, politica

Un laboratorio

PADOVA
UP

Indice

Introduzione. Psicoanalisi e scienza politica: contributi per un'analisi epistemologica di <i>Pierpaolo Cesaroni, Marco Ferrari, Lorenzo Rustighi</i>	9
1. <i>Saperci fare con il reale.</i> Lacan, la filosofia, la politica di <i>Marco Ferrari</i>	19
Introduzione. Essere compossibili con Lacan: la filosofia, la psicoanalisi, la scienza, la politica	19
1. L'esercizio antifilosofico della filosofia. Sapere nel reale <i>contra</i> sapere del reale	32
2. L'esercizio filosofico della filosofia. <i>Saperci fare con il reale</i>	73
Conclusioni. La filosofia, la psicoanalisi, la politica	112
2. Il disagio della civiltà fra psicoanalisi e politica. Un'analisi epistemologica di <i>Pierpaolo Cesaroni</i>	117
Posizione del problema	117
1. Il disagio del soggetto	123
2. Condizione naturale	132
3. Io individuale e io collettivo	139
4. Il soggetto e l'Altro	148
5. Campo politico e campo psicoanalitico	156
3. <i>Wo das Glück war, soll die Politik werden.</i>	

Sul rapporto tra politica e psicoanalisi a partire dal <i>Seminario VII</i> di Jacques Lacan di <i>Lorenzo Rustighi</i>	163
Introduzione	163
1. L'inesistenza di un'etica aristotelica	167
2. I concetti democratici e l'emergere del problema morale: Hobbes	175
3. La saturazione morale: Kant	184
4. Etica della psicoanalisi ed eticità	196
5. La scienza politica al di là dei concetti democratici	206
Conclusioni	216
Bibliografia	221

Introduzione.

Psicoanalisi e scienza politica: contributi per un'analisi epistemologica

di *Pierpaolo Cesaroni, Marco Ferrari, Lorenzo Rustighi*

I tre saggi riuniti in questo libro intendono offrire un contributo allo studio dei rapporti fra la politica e la psicoanalisi a partire da una precisa prospettiva filosofica, che può essere definita “epistemologica” e che questa breve introduzione intende delineare schematicamente, lasciando poi ai singoli saggi il compito di chiarirla con maggiore precisione. Come suggerisce il titolo che abbiamo dato al libro, si tratta di una prima sedimentazione di una ricerca in corso, collettiva, che ha già trovato dei momenti di elaborazione in seminari e giornate di studio¹, e che intende preservare, in questa sua esposizione scritta, la forma di un cantiere più che di un edificio già

¹ Ricordiamo, in particolare, le seguenti iniziative da noi organizzate presso l'Università di Padova: il seminario annuale *Attualità di Lacan* (2014-2015), organizzato insieme al Centro di Clinica Psicoanalitica Jonas Padova; il ciclo seminariale *Ritornare al Parmenide. Filosofia e psicoanalisi di fronte al problema dell'Uno*, organizzato da *Nouages. Seminari di Filosofia e Psicoanalisi* (2018); il convegno *Saperci fare con il reale. La filosofia, la psicoanalisi, la politica* (2018); il ciclo di incontri *Il disagio contemporaneo* (2024), ancora in collaborazione con il Centro di Clinica Psicoanalitica Jonas Padova.

ben rifinito: si tratta, per noi, non tanto di offrire soluzioni, quanto piuttosto di aprire una nuova strada di ricerca e di proporla alla discussione di chi lavora in questi campi di studio.

La questione del rapporto fra il piano della politica e quello della teoria psicoanalitica – usiamo provvisoriamente un'espressione alquanto generica – ha una lunga e nobile storia, che risale fino a Freud stesso e ai suoi scritti di matrice più socio-antropologica e politica, come *Il disagio della civiltà* o *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. I due momenti più rilevanti, o comunque paradigmatici, di questa più che secolare vicenda sono senza dubbio da individuare nel freudo-marxismo di Wilhelm Reich e di alcuni esponenti della Scuola di Francoforte (Erich Fromm, Herbert Marcuse) e, più recentemente, nel "lacanismo politico" elaborato da Ernesto Laclau e, con accenti diversi, dalla Scuola di Lubiana (Slavoj Žižek e Alenka Zupančič sono i due nomi forse più celebri). Si tratta, tuttavia, solo della punta di un *iceberg*, poiché i tentativi più o meno riusciti di intreccio, di congiunzione o addirittura di fusione fra piano politico e piano psicoanalitico sono molteplici e hanno assunto (e assumono tuttora) le forme e le declinazioni più differenti. Le due direzioni principali percorse entro tale quadro, non necessariamente incompatibili, sembrano essere da un lato l'utilizzo politico di concetti psicoanalitici in chiave diagnostica, cioè come strumenti utili alla comprensione del funzionamento delle forme del legame (libidico-)sociale e delle istituzioni proprie delle società moderne; dall'altro lato, un loro uso in chiave emancipativa, cioè al fine di delineare una trasformazione e un rinnovamento delle dinamiche proprie delle odierne democrazie.

Non è certo nostro intento negare valore ai molti studi degni di nota che propongono questi usi politici del-

la psicoanalisi (il vettore inverso, per motivi ricostruibili, non è percorso con altrettanta regolarità). Tuttavia, evidenziamo un problema di fondo che a nostro avviso è di capitale importanza, ma che nondimeno poche volte è stato messo a fuoco con lucidità e che anzi spesso viene completamente rimosso e dimenticato: su quali basi viene fondata questa operazione teorica di allargamento e sovrapposizione, o comunque la si voglia chiamare? Quale presupposizione opera silenziosamente, e altrettanto silenziosamente deve essere accolta, per riconoscere che è possibile – anzi produttivo – un uso politico, fosse anche solo in chiave euristica, di concetti elaborati per tutt’altro fine, cioè per la costruzione di una teoria rigorosa della psiche e di una pratica efficace nell’accogliere e trattare il disagio psichico dei singoli soggetti? Lo stesso Freud è ben consapevole di questo problema e infatti non nasconde mai il carattere del tutto sperimentale ed “esplorativo” dei suoi scritti antropologici, sociologici e in senso lato “politici”. Farsi carico fino in fondo della questione – rimanendo così fedeli, crediamo, alla postura di Freud – ci sembra al tempo stesso inevitabile e complicato: inevitabile, perché, qualora ciò non accada, ogni accostamento fra psicoanalisi e politica, anche il più serio e produttivo, non può sentirsi al riparo dal rischio di risultare semplicemente – nel migliore dei casi – un’intuizione brillante o un’analogia seduttiva; complicato, perché l’assunzione rigorosa del problema richiede, ci sembra, un ripensamento complessivo delle basi stesse dell’indagine.

Veniamo così alla delineazione, per quanto schematica, dell’impostazione teorica che sorregge i saggi qui presentati. Essa può essere determinata attraverso il richiamo a quattro categorie fondamentali che la orientano: filosofia, scienza, politica, psicoanalisi.

Partiamo dalla prima. I saggi qui presentati sono pensati come una prestazione di pensiero *filosofica*, ma questo termine assume per noi una declinazione molto precisa, che definiamo “epistemologica” nella misura in cui riteniamo che l’oggetto proprio della filosofia sia il sapere e, più precisamente, la scienza. Parlando di “epistemologia”, dunque, non intendiamo – a differenza dell’uso diffuso di questo termine, del resto in modalità e tradizioni alquanto variegata – delimitare un settore specifico dell’analisi filosofica, bensì qualificare la filosofia in quanto tale.

Questa impostazione si fonda su due riferimenti principali.

Il primo e più importante è il lavoro svolto dal *Gruppo di ricerca sui concetti politici* dell’Università di Padova, coordinato da Giuseppe Duso, e di cui il nostro lavoro intende essere una prosecuzione². Tale ricerca si è orientata allo studio della genesi, della logica e delle aporie dei concetti politici che stanno alla base delle odierne istituzioni democratiche, nella convinzione (ampiamente dimostrabile) che essi non veicolino una verità universale ed eterna dell’umano, bensì configurino una modalità ben determinata di organizzazione sociale e politica, sorta teoricamente nell’alveo del giusnaturalismo moderno (nella parabola che da Hobbes giunge fino a Rousseau e Kant) e costituzionalmente a partire dalla Rivoluzione Francese. Non ci è possibile, in questa sede, addentrarci nelle ampie analisi che sono state rivolte alla ricostruzione di tale “logica del potere” (basata sui concetti di indivi-

² Per un primo inquadramento, rinviamo almeno a G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999 e ID. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999. Più recentemente, ID., *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all’agire politico dei cittadini*, Franco-Angeli, Milano 2022.

duo, popolo, rappresentanza...) e delle sue contraddizioni interne. Intendiamo però evidenziare come essa rimanga un presupposto tacito – e ignorato – non solo delle istituzioni e delle pratiche politiche che sono proprie delle nostre democrazie, ma anche delle scienze politiche e sociali attualmente esistenti, cioè proprio di quei saperi che dovrebbero avere la capacità di comprendere il funzionamento di tali istituzioni.

Per questo motivo, riteniamo necessario che l'analisi storico-concettuale sia prolungata in un'analisi dei saperi sociali e politici moderni, con obiettivo di far emergere i criteri di scientificità che essi assumono, le trasformazioni e gli slittamenti che li investono, le aporie e i punti ciechi che li attraversano. La convinzione di fondo che muove tale ricerca è che, se vi è un problema strutturale al nucleo di questi saperi, ciò non dipende dalla loro pretesa di rendere la politica un oggetto di scienza (un'esigenza che risale a ben prima della modernità politica³), bensì nello statuto epistemico di cui essi si sono dotati, cioè nel tipo di scienza politica che è stata prodotta. In altre parole, se intendiamo con "concetto" lo strumento proprio dell'attività scientifica, il problema non sta nella riduzione della politica a concetto, bensì nella necessità di interrogare innanzitutto che tipo di concetto sia un concetto propriamente politico⁴.

³ Sulla scienza politica in Aristotele e sulla sua rilevanza per un'interrogazione epistemologica della scienza politica attuale rinviamo a L. RUSTIGHI, *La scienza politica in Aristotele. La felicità come problema costituzionale*, di imminente pubblicazione presso la casa editrice Carocci.

⁴ Sul punto, rinviamo a P. CESARONI, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», 2017, III, pp. 513-532. Una torsione in senso epistemologico della storia concettuale all'interno del gruppo di ricerca padovano era già stata proposta negli ultimi lavori di Merio Scattola (cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. SCATTOLA, P. SCOTTON (a cura di),

In questa torsione in senso epistemologico del lavoro storico-concettuale, la nostra ricerca ha trovato un sostegno importante (e si tratta del secondo riferimento principale) nella tradizione dell'epistemologia storica alla francese (i cui esponenti principali e più noti sono Jean Cavallès, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem), nonostante quest'ultima si tenga sostanzialmente a distanza da un'indagine indirizzata al campo sociale e politico (prediligendo la matematica, la fisica, la chimica e la biologia). I motivi di questa rilevanza sono principalmente tre, fra loro strettamente collegati. Innanzitutto, tale tradizione epistemologica evidenzia il carattere radicalmente anti-empirista del razionalismo scientifico, il quale ha un'attitudine non ricettiva, bensì produttiva nei confronti del proprio oggetto: la conoscenza scientifica è sempre organizzata da concetti costantemente esposti all'esperienza delle loro *impasse* e all'esigenza di una loro trasformazione. Di qui il secondo elemento: l'insistenza sulla stratificazione storica dell'attività scientifica, cioè sul fatto che il divenire di una scienza non è mai il lento venire alla luce di una verità inscritta da sempre nelle cose, ma è un percorso tortuoso fatto di vicoli ciechi, di lente o subitane trasformazioni, di abbandoni e ritorni – in altre parole, la storia della verità è sempre anche una storia degli errori e delle rettifiche. Infine, la terza e fondamentale indicazione che viene dall'epistemologia storica di matrice francese è il riconoscimento della pluralità dei domini epistemici: l'idea di una scienza generale, dotata di un unico metodo valido sempre e ovunque e da applicare a qualunque oggetto di studio, è una postura ideologica sconfessata dalla pratica scientifica stessa, la quale si mostra immancabilmente declinata al plurale, nel senso

Prima e dopo il Leviatano, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108), ma in una direzione differente da quella qui proposta.

che è costantemente impegnata in uno sforzo di singolarizzazione dei propri concetti, dei propri metodi e delle proprie operazioni in relazione all'assunzione della specificità del proprio campo di indagine⁵.

Abbiamo così enucleato, ancorché in maniera alquanto stringata, il piano di ricerca complessivo entro il quale questo libro si inserisce: un'indagine epistemologica sulle scienze politiche e sociali, che punti a ricostruire i momenti decisivi della sua storia, le sue *impasse* e le sue trasformazioni, le sue connessioni con altre scienze e i suoi sforzi di singolarizzazione, al fine di fornire un contributo utile al rilancio, nel presente, del lavoro scientifico in questi campi, in cui il problema di una fondazione epistemica adeguata è, con ogni evidenza, ancora aperto.

Veniamo a questo punto all'oggetto più diretto dei contributi qui presentati, cioè il rapporto fra psicoanalisi e politica. Sulla base di quanto detto emerge la visuale specifica dalla quale guardiamo a tale questione, cioè come rapporto fra due campi epistemici differenti, ma situati in una evidente linea di prossimità.

Sono due i motivi principali che rendono proficua un'indagine di questo tipo.

Il primo riguarda il modo in cui, entro la teoria psicoanalitica e soprattutto nei suoi due maggiori rappresentanti, Freud e Lacan, si è imposta la questione della scientificità. Per quanto il tema sia tuttora ampiamente dibattuto e non manchino dall'interno della stessa teoria psicoanalitica posizioni divergenti e contraddittorie (come è forse inevitabile in un campo epistemico ancora giovane), è evidente che tanto Freud quanto Lacan (ma non solo loro) si sono posti la questione della singolarità

⁵ Per un approfondimento di quanto qui enunciato, rinviamo a P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020.

del proprio dominio scientifico: se la psicoanalisi è (anche) una scienza, che tipo di scienza deve essere?⁶ Tale domanda è di per sé significativa anche in relazione alla scienza politica, poiché offre l'esempio di una scienza che, nel tentativo di darsi un fondamento epistemico solido, non cerca di importare al suo interno schemi e modelli presi in prestito da altri domini (come è invece spesso avvenuto nella storia recente di molti saperi sociali e politici), bensì si impegna in uno sforzo di singolarizzazione, cioè di determinazione della specificità del proprio oggetto, dei propri concetti, del proprio metodo conoscitivo e delle proprie operazioni.

Il secondo motivo riguarda la prossimità dell'oggetto: la tendenza, a cui abbiamo accennato in precedenza, a traslare i concetti da un campo all'altro, e più precisamente a utilizzare la concettualità psicoanalitica come filtro per la comprensione e la trasformazione del piano sociale e politico, può e deve essere intesa come il segnale, il sintomo, di una effettiva vicinanza fra le due scienze. Il lavoro epistemologico è qui rivolto a determinare con precisione, in primo luogo, i motivi di questa vicinanza e, in secondo luogo, i punti di divergenza, cioè a enucleare le categorie capaci di articolare la loro altrettanto evidente differenziazione. Siamo convinti che un lavoro di questo tipo possa risultare estremamente proficuo al fine di raggiungere una maggiore determinazione dello statuto epistemico di entrambe le scienze in questione.

I tre saggi qui riuniti intendono fornire un primo inquadramento di un'analisi epistemologica (cioè filosofica)

⁶ Per una prima approssimazione alla questione, rinviamo a M. FERRARI, *Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini*, *Transfert*, «Metapsychologica. Rivista di psicoanalisi freudiana», 2023, I, pp. 215-296 e ID., *Come e perché leggere Lacan? Verso un'epistemologia dei concetti psicoanalitici*, «PHI/PSY. Journal of Philosophy and Psychoanalysis», 2024, IV, pp. 53-72.

orientata in questo modo. Come detto, essi non pretendono di avere alcun carattere di conclusività: per questo parliamo di “cantiere” e di “laboratorio”. Non crediamo di essere ancora nelle condizioni di dare risposte definitive: il nostro obiettivo, più modesto, è di mostrare la fecondità della linea di ricerca che proponiamo e la nostra speranza è quella di poter trovare, nel campo degli studi psicoanalitici e (benché ciò sia forse, per ragioni disciplinari, più difficile) in quello degli studi politici, delle occasioni di discussione e di dialogo, al fine di far avanzare una ricerca che intendiamo come comune. Il contributo di Marco Ferrari è maggiormente indirizzato alla questione della scientificità della psicoanalisi e della trasformazione della concezione della scienza che essa implica, con particolare riferimento alla riflessione di Lacan. Esso è motivato dalla convinzione che l’assunzione filosofica della scientificità della psicoanalisi e della trasformazione della concezione della scienza che essa implica possa assolvere un ruolo decisivo nella rideterminazione rigorosa dei termini del rapporto tra filosofia, psicoanalisi e politica. I saggi di Pierpaolo Cesaroni e di Lorenzo Rustighi si concentrano invece maggiormente, da prospettive complementari, sul problema tanto della vicinanza quanto dello scarto fra piano politico e piano psicoanalitico. Per quanto i saggi non siano pensati come capitoli di un libro e possano quindi anche essere letti autonomamente, essi condividono la stessa impostazione e la loro più piena intellesione emerge solo da una loro lettura unitaria.

**1. *Saperci fare con il reale.*
Lacan, la filosofia, la politica**

di *Marco Ferrari*

Introduzione. Essere compossibili con Lacan: la filosofia, la psicoanalisi, la scienza, la politica

Nell'anno accademico 1963-1964, ovverosia un anno prima di consacrare i propri sforzi (e quelli dei suoi allievi) a una rilettura del *Capitale* che darà luogo alla ben nota pubblicazione omonima (*Leggere Il Capitale*), il filosofo francese Louis Althusser decide di dedicare un seminario, presso l'École Normale Supérieure, a Jacques Lacan e alla psicoanalisi. Insieme a Michel Tort, Étienne Balibar, Jacques-Alain Miller, Achille Chiesa, Yves Duroux e Jean Mosconi, vi contribuisce lui stesso attraverso due conferenze orientate all'interrogazione del rapporto tra psicoanalisi e scienze umane e psicoanalisi e psicologia. A interessare Althusser è, innanzitutto, la tipologia di prestazione teorica posta in essere dalla psicoanalisi sin dalla sua origine: un «insieme organico pratico [...], tecnico [...], teorico [...], [che] ricorda la struttura di ogni disciplina scientifica» e che è cosciente della «sua irriducibilità,

la quale è semplicemente l'*irriducibilità del suo oggetto*¹. Da questo interesse generale deriva anche quello più specifico per Lacan come «fenomeno storico», nella misura in cui egli, *solo*, si sarebbe impegnato a preservare, nella scena dell'interpretazione psicoanalitica post-freudiana (ovverosia successiva alla sua emergenza storica), la specificità di tale prestazione:

Se andate al seminario di Lacan, vedrete tutta una serie di persone che stanno in adorazione davanti a un discorso per loro incomprensibile a meno di avere frequentato il maestro per lungo tempo, oppure – sta qui l'aspetto positivo e assolutamente inevitabile del suo comportamento – impiega i metodi del terrorismo intellettuale, cioè forza gli uditori a riconoscere che non comprendono ciò che leggono, che non capiscono, perché anche quelli che hanno una cultura teorica non ci riescono, e dunque a maggior ragione...

In questo senso, al di là delle «ragioni autobiografiche di Lacan», nel suo seminario, secondo Althusser, accadrebbe qualcosa di «estremamente importante e di estremamente serio». «[S]i può dire – afferma il filosofo francese nella prima delle sue due conferenze – che l'opera teorica intrapresa da Lacan è caratterizzata da un rifiuto radicale, cosciente e risoluto, nel quale il livello di consapevolezza e di risolutezza è all'altezza del contenuto teorico. [...] è risoluto non per una decisione della volontà, ma a partire dalla certezza teorica che ciò che dice è fondato». A partire dalla «certezza teorica che ciò che dice è fondato» – fondato segnatamente su una prestazione della psicoanalisi coerente con la sua specificità –, tale risolutezza si manifesterebbe, da un lato, negativamente, dall'altro, positivamente. Negativamente, in una «lotta implacabile» contro quelle che Althusser conside-

¹ L. ALTHUSSER, *Freud e Lacan*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, tr. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1994, pp. 9-45: 20, 24.

ra, a ragion veduta, le due correnti che dominano la scena dell'interpretazione psicoanalitica post-freudiana: «da una parte la corrente scienista o meccanicista, o anche tecnica o tecnocratica [...], che ricollega la psicoanalisi sia alla biologia, sia alla psicofisiologia, sia alla neurologia, sia alla sociologia, etc., cioè a degli oggetti nei quali essa si perde; e dall'altra parte la corrente [...] personalista, umanista, intersoggettivista, cioè la corrente di interpretazione che attualmente domina lo scenario filosofico francese». Positivamente, proprio in un esercizio della psicoanalisi e in una produzione di sapere sulla psicoanalisi coerente con la sua specificità.

Come dicevamo, è esattamente tale posizionamento di Lacan a interessare Althusser, nella misura in cui lo reputa decisivo non solamente per quanto concerne la psicoanalisi, ma più ampiamente per quanto concerne le scienze umane e sociali nel loro complesso. «Non dirò – afferma il filosofo francese – che *tutto* dipende da una riflessione sulla psicoanalisi, ma dirò, più precisamente, che *molto* dipende da una riflessione sulla psicoanalisi»². Sotto questo profilo non è un caso che, come si evince da alcuni scritti coevi al seminario e, soprattutto, da alcune lettere scambiate con lo psicoanalista francese³, il *ritorno a Freud* di Lacan potesse apparire ad Althusser una sorta di modello per il *ritorno a Marx* che, in quegli stessi anni, egli stesso andava proponendo. E per ragioni tutt'altro che superficiali. Le prestazioni teoriche, tanto di Marx, quanto di Freud, avevano reso visibili (almeno) due «punti di ancoraggio» all'interno delle rispettive discipline⁴. Tanto un ritorno a Marx, quanto un ritorno a Freud dove-

² ID., *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, tr. it. a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 60-62.

³ Su entrambi i punti, si veda ID., *Sulla psicoanalisi*, cit., pp. 9-45 e pp. 249-285.

⁴ ID. *Psicoanalisi e scienze umane*, cit., p. 62.

vano pertanto implicare una ripresa di tale punto di ancoraggio – vale a dire della specificità della prestazione teorica messa in gioco –, attraverso una critica ampia e risoluta – una “lotta implacabile” – delle correnti ideologiche dominanti – quelle in cui tale punto di ancoraggio “si perde” – all’interno, tanto della scena psicoanalitica, quanto di quella riguardante la teoria sociale. O, detto altrimenti – certo, semplificando un po’ –, tanto all’interno della scena della *psicoanalisi*, quanto all’interno della scena della *politica*.

Una condivisione radicale e contemporaneamente un tentativo di ampliamento in più di una direzione di tale prospettiva hanno orientato anche l’orizzonte di ricerca più vasto entro il quale anche questo contributo avrebbe l’intenzione di collocarsi, in una misura per molti versi programmatica⁵. Si tratta di un lavoro che da ormai qualche anno cerchiamo di condurre *filosoficamente* sulla riflessione di Lacan (quella che abbiamo visto essere caratterizzata da un alto grado di “consapevolezza e risolutezza”) e sulla psicoanalisi (il luogo della “certezza teorica” che consente a tale riflessione di essere sicura che “ciò che dice è fondato”), proprio con l’obiettivo di ripensare, a partire dall’insegnamento dello psicoanalista fran-

⁵ Una condivisione radicale che è frutto dell’adozione, da parte di chi scrive, di una maniera specifica di praticare la filosofia, inaugurata da una tradizione – quella della cosiddetta *epistemologia storica alla francese* o *filosofia del concetto* – che lo stesso Althusser aveva contribuito ad animare, nel solco della riflessione di alcuni dei suoi più eminenti protagonisti, come Jean Cavailles, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. Per una ricostruzione dei caratteri di tale esercizio singolare della pratica filosofica, si veda P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020. Per una rielaborazione personale, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *Per un’epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini, Transfert*, «Metapsychologica. Rivista di psicanalisi freudiana», 2023, I, pp. 215-296, in part. pp. 215-231.

cese, i termini del rapporto tra la filosofia, la psicoanalisi e la politica.

Non è nostra intenzione ricostruire, in questo contesto, i guadagni provvisori di tale lavoro – di cui ci limiteremo a fare qualche accenno qua e là e in sede di conclusione –, quanto piuttosto concentrarci su quelli che, a mano a mano che portavamo avanti tale percorso, ci accorgevamo costituire proprio i suoi presupposti essenziali, l'orizzonte di senso che rendeva più chiaro perché fosse necessario produrre, proprio a partire dalla riflessione di Lacan, un'interrogazione di quel tipo e perché fosse necessario farlo in quel modo.

Così, in una temporalità che è quella dell'*après-coup*, con cui la psicoanalisi ci ha insegnato a confrontarci, è diventato per noi necessario produrre un'interrogazione dei presupposti della nostra stessa interrogazione, che sono diventati, a poco a poco, le sue premesse e hanno occupato uno spazio essenziale al suo interno.

È all'interrogazione di tali premesse che questo contributo si rivolge, dal momento che esse ruotano attorno a quello che potrebbe essere concepito come un posizionamento filosofico ben preciso riguardo a un'espressione identificativa di un gesto che riteniamo sia legittimo estrarre dalla riflessione di Lacan, la stessa che dà il titolo a questo contributo, ovverosia: *saperci fare con il reale*⁶.

⁶ L'espressione "saperci fare [*savoir y faire*]" ricorre effettivamente nel *Seminario XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, di Lacan. Essa identifica il rapporto con il proprio sintomo che dovrebbe verificarsi alla fine di un'analisi: «Saperci fare con il proprio sintomo, l'analisi finisce qui». Un saperci fare con il proprio sintomo che dev'essere interpretato nei termini di un «saperci fare con, saperlo sbrogliare, saperlo manipolare». Cfr. Cfr. J. LACAN, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976-1977)*, a cura di J.-A. Miller, Lezione del 16 novembre 1976, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1977, XII-XIII, pp. 5-9: 7. Come confidiamo possa diventare più chiaro nel prosieguo di questo contributo, con l'espressione "saperci

È alla luce della capacità delle loro riflessioni di *saperci fare con il reale* che, a nostro avviso, Althusser ha potuto scorgere, tanto in Freud e Lacan, quanto in Marx, dei “punti di ancoraggio” all’interno, rispettivamente, della scena psicoanalitica e della scena politica. Ed è alla luce del medesimo *saperci fare con il reale* che essi hanno combattuto una “lotta implacabile” con le correnti ideologiche dominanti – oggi come allora – all’interno delle medesime sfere.

Ma che cosa significa *saperci fare con il reale*?

Il tentativo di produrre una risposta, se non compiuta, quantomeno il più possibile soddisfacente, a tale interrogativo costituirà il perno attorno a cui si articolerà la nostra riflessione.

Prima di cominciare, tuttavia, ci sembra necessario esplicitare tre premesse di carattere generale, che, nel prosieguo di questo contributo, ci proponiamo di ampliare e specificare:

i) L’interrogazione della psicoanalisi che proponiamo, in ognuna delle differenti declinazioni in cui essa si produrrà, è un’interrogazione *filosofica*, vale a dire l’interrogazione di una disciplina riconosciuta come specifica e singolare da parte di un’altra disciplina altrettanto specifica e singolare.

ii) Oltre che limitante, sarebbe un errore, più volte ripetuto, cercare una *filosofia* di Lacan⁷. E non tanto nella misura in cui Lacan, a partire da una determinata fase della sua riflessione, ha esplicitamente rivendicato l’assunzione di una postura antifilosofica («Il signor Aa è un antifilosofo. Anche io lo sono. *Mi ribello*, se così posso

fare con il reale” intendiamo identificare qualcosa di differente e altrettanto preciso, che riguarda, più ampiamente, la specificità della prestazione teorica messa in campo da Lacan.

⁷ Cfr. sul tema L.F. CLEMENTE, *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

dire, alla filosofia»⁸ afferma, come noto, in una lezione del suo ultimissimo seminario) e nemmeno a causa delle, ancora una volta esplicite e disseminate ad ogni altezza della sua riflessione, prese di distanza dalla filosofia, della quale non si priva mai del gusto di annunciare o decretare la fine («Una cosa è certa, ovverosia il fatto che si tratti di qualcosa di finito»⁹, continua nella stessa lezione), ma per un motivo, al contempo, più immediato e più radicale. Lacan, infatti, è innanzitutto uno psicoanalista. Il posto che occupa – come egli stesso osserva in una conferenza del 9 marzo 1960, divenuta nota con il titolo di *Discorso ai cattolici* – e in cui si augura si consumi l'intera sua esistenza è quello accanto al lettino, «ad ascoltare vite che si raccontano, che si confidano»¹⁰. Inoltre, Lacan è anche

⁸ J. LACAN, *Monsieur A.*, a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1980, XX/XXI, pp. 17-20: 17.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ ID., *Discorso ai cattolici*, in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, pp. 63-91: 66. Crediamo debbano essere interpretate in questo senso – vale a dire in linea con una rivendicazione della singolarità di un determinato dominio epistemico quale è quello della psicoanalisi – molte delle affermazioni di Lacan sull'argomento. Tre «fotogrammi biografici» – che ci limitiamo ad enunciare – si dimostrano, a questo proposito, estremamente indicativi. Il primo riguarda la famosa obiezione che Lacan rivolse indirettamente a Derrida nel 1966 in occasione della conferenza di Baltimora, commentando insieme a René Girard il suo intervento: «Sì, sì, è un bene, ma la differenza tra lui e me è che lui non ha a che fare con persone che soffrono». Obiezione a cui il filosofo francese controbatté, altrettanto indirettamente, dopo la morte di Lacan, nell'intervento che tenne in occasione del convegno *Lacan avec les philosophes*, organizzato, nel 1990, dal Collège International de Philosophie. Il secondo si riferisce alle considerazioni che nello stesso anno, nel corso di un'intervista rilasciata a *Le Figaro Littéraire*, espresse in relazione alle analisi del sado-masochismo elaborate da Sartre ne *L'essere e il nulla*: «Ne *L'essere e il nulla*, egli traccia una fenomenologia della passione sadica straordinariamente seducente, tanto da riuscire a farci cogliere tutti i suoi meccanismi interni. Il problema, però, è che queste analisi, per quanto affascinanti, non sono esatte. Qualsiasi medico comune che abbia familiarità con i

uno psicoanalista che per più di trent'anni ha tenuto un seminario, in luoghi differenti e con uditori differenti e sempre più eterogenei, all'interno del quale si è posto il problema della (ri)costruzione e della trasmissibilità, in termini di sapere, di quanto gli proveniva dall'ascolto di «que[gli] uomini, que[i] vicini buoni e gradevoli» nelle cui esistenze ciò che vi è «di zoppicante è proprio ciò che resta di più certo»¹¹. E così facendo, sulla scorta di Freud, ha sviluppato un sapere. Un sapere che per lui significava la possibilità di trasmettere e insegnare a dei futuri analisti quello su cui la pratica analitica lo costringeva a riflettere¹². Ritourneremo più avanti sulla natura e sulla spe-

casi di sadismo sa che non accade nulla di quanto descritto da Sartre. Il testo di Sartre è brillante, le sue doti letterarie abbaglianti, la sua macchina funziona, è vero, ma in questo caso almeno non morde. Ed è questo l'importante, no? Non siamo filosofi, siamo clinici. Quante volte hanno sentito quello che dico ai miei studenti quella stessa mattina dalla bocca dei loro pazienti?». L'ultimo episodio riguarda il suo rapporto con Althusser ed è lo stesso filosofo francese a offrirne una testimonianza nelle pagine della sua autobiografia. Il contesto è quello dello "scontro" tra Lacan e Althusser circa la nota affermazione di Lacan "Una lettera arriva sempre a destinazione" a cui Althusser opponeva l'obiezione (materialista) "Capita che una lettera non arrivi a destinazione": «Ma la questione si complicò con un giovane medico indiano che fece una breve analisi con Lacan e, alla fine, osò porgli la domanda seguente: "Lei dice che una lettera arriva sempre al suo destinatario. Althusser afferma il contrario: capita che una lettera non arrivi al suo destinatario. Che cosa pensa della sua tesi da lui ritenuta materialista?". Lacan rifletté per dieci minuti buoni (dieci minuti, lui!) e rispose semplicemente: "Althusser non è un medico"». Si vedano, rispettivamente, R. MACKSAY, E. DONATO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo. I linguaggi della critica e le scienze dell'uomo*, tr. it. di S. Miletta, Liguori, Napoli 1975; J. DERRIDA, *Per l'amore di Lacan*, tr. it. di G. Scibilia, «Aut-aut», 1994, CCLX/CCLXI, pp. 150-172; G. LAPOUGE, *Sartre contre Lacan*, «Le Figaro Littéraire», 29 dicembre 1966, p. 4 (ora, anche se in una versione solamente parziale, in *Lacan 66. Reception des Écrits*, a cura di D. Arnoux, É. Berrebi, M. Boudet e J. Germond, Epel, Paris 2016, pp. 81-86); L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, tr. it. di F. Bruno, Guanda, Milano 1992, pp. 196-197.

¹¹ LACAN, *Discorso ai cattolici*, cit., p. 66.

¹² Cfr. ID., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della*

cificità di questo sapere. Quello su cui vorremmo porre l'attenzione, per il momento, è il fatto che sarebbe un errore – che, lo ripetiamo, è già stato ampiamente commesso – ricercare e ritrovare in questo sapere la filosofia di Lacan. L'interrogazione di Lacan non è un'interrogazione filosofica sulla psicoanalisi, qualsiasi cosa questo possa significare – ci torneremo –, ma non è nemmeno, come lui stesso afferma, «l'ennesima apologia di quella cosa tanto discussa che è la psicoanalisi»¹³, quanto piuttosto quella che definiremmo *una riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi* – torneremo anche su questo. Una riflessione che ha certamente prodotto un ampliamento dei confini del sapere psicoanalitico, forse il più grande ampliamento dopo la sua fondazione, e che ha consentito di trarre conseguenze riguardo a certi elementi della vita psichica che nemmeno Freud – quel Freud a cui Lacan rimase badiou-sianamente *fedele* per tutta la vita¹⁴ – era riuscito a trarre fino in fondo. Essa, tuttavia, nel suo costituirsi come una riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi si relaziona costantemente a un ventaglio estremamente ampio di altri saperi, essenzialmente al fine di ricavarne una qualche utilità per sé e per gli analisti. Al contempo, però, si pone a sua volta come un sapere dal confronto con il qua-

psicoanalisi (1964), a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Succetti, tr. della *Postfazione* di Lacan di A. Di Ciaccia, M. Daubresse e A. Succetti, Einaudi, Torino 2003², p. 226: «Lo scopo del mio insegnamento è stato, e resta, quello di formare degli analisti». Lacan è sempre stato, in questo senso, molto attento a denunciare i possibili rischi di una facile generalizzazione dei concetti psicoanalitici.

¹³ Ivi, p. 65.

¹⁴ Emblematica, a questo proposito, l'affermazione che Lacan fa un anno prima di morire, a Caracas, in occasione del primo Incontro internazionale del Campo freudiano: «Tocca a voi essere lacaniani, se volete. Io sono freudiano». Cfr. J. LACAN, *Il seminario di Caracas*, tr. it. di M. Daubresse, «La Psicoanalisi», 2000, XXVIII, pp. 9-13: 10.

le tutta una serie di altri saperi potrebbero trovare l'occasione di ripensarsi e rinnovarsi.

iii) Da più di un versante, che si tratterà di individuare e circoscrivere, l'interrogazione della riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi messa in atto da Lacan rappresenta oltre che un'opportunità, una necessità per il discorso filosofico contemporaneo, anche, e soprattutto, per quello specifico discorso filosofico che rivolge la propria attenzione alla politica. «Ecco perché l'antifilosofo Lacan – come ha affermato Alain Badiou – è una condizione della rinascita della filosofia. Una filosofia è oggi possibile, a condizione di essere componibile con Lacan»¹⁵. Tenendo fede a questa osservazione di Badiou,

¹⁵ A. BADIOU, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008, p. 82. Non sono rari i luoghi in cui il filosofo francese esalta l'importanza, per la filosofia, di un attraversamento della riflessione lacaniana. In *Teoria del soggetto – il suo «primo “grande” libro di filosofia»* (A. BADIOU, *Piccolo pantheon portatile*, tr. it. a cura di T. Arimma, tr. di L. Bosi, il melangolo, Genova 2008, p. 139) – lo definisce «il nostro Hegel» (ID., *La teoria del soggetto*, tr. it. a cura di F. Francescato, Asterios, Trieste 2017, p. 206), mentre in *Conditions* si rivolge a lui come «l'educatore di ogni filosofia a venire» (ID., *Conditions*, Seuil, Paris 1992, p. 196). Più recentemente, si è spinto fino ad attribuirgli l'appellativo di «eroe filosofico» (A. BADIOU, É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan, passato presente. Un dialogo*, tr. it. a cura di D. Napoli, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 46). Tuttavia, il riconoscimento di tali debiti, nonché le affermazioni ricorrenti di essere «integralmente lacaniano» (A. BADIOU, *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, tr. it. a cura di L.F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 34) su molte questioni, non esauriscono la specificità del rapporto che il filosofo Badiou intrattiene, da ormai quasi sessant'anni, con lo psicoanalista Lacan. La peculiarità dell'interrogazione che Badiou rivolge all'insegnamento di Lacan, infatti, è quella di costituire un procedimento squisitamente filosofico; non solo nella misura in cui ci troviamo di fronte a un filosofo che decide di confrontarsi con l'insegnamento di uno psicoanalista, ma anche, e soprattutto, nella misura in cui lo fa filosoficamente. Il che significa, certamente, non imitare Lacan, ma anche non rivolgersi a esso come a un filosofo, quanto piuttosto – da «figlio della filosofia» quale Badiou è, «come lo Straniero di Elea nel *Sofista*, né analista, né analizzante» (ID., *Conditions*, cit., p. 277) – domandarsi cosa la filosofia

che ci sembra attestare qualcosa di fondamentale, la nostra interrogazione filosofica di Lacan è l'interrogazione di una riflessione che, come si è espresso più volte Adone Brandalise, costituisce una *chance* per la filosofia, proprio nella misura in cui essa «registra di non essere una filosofia, fa massimamente i conti con il suo non essere una filosofia e conseguentemente con il suo essere qualcosa che ha massimamente a che fare con la filosofia»¹⁶. È l'interrogazione di un qualcosa che, insomma, consente alla filosofia di cominciare a ripensarsi o quantomeno a interrogarsi sulla propria essenza, non attribuendo a questo termine alcunché di sostanzialistico o definito, quanto piuttosto identificandovi ciò in cui si risolvono e si articolano le modalità del suo *esercizio*, dal momento che, ancora una volta con Althusser, «la filosofia non si illustra, né si applica. *Si esercita*»¹⁷.

Ecco che allora, a partire da queste tre premesse, diventa necessario riarticolare il sottotitolo che abbiamo deciso di dare a questo nostro contributo, esplicitando uno dei due sottintesi che accompagnano il significante Lacan (Lacan come “fenomeno storico”), il più ovvio: la psicoanalisi. Esplicitiamo immediatamente anche il secondo, molto meno ovvio (ragione per cui si renderà necessario interrogarlo ampiamente), ma che costituisce, in un certo senso, la condizione di possibilità dell'emergenza storica della psicoanalisi (in particolare della declina-

possa (e debba) trarre dal confronto con l'insegnamento di Lacan o, meglio – parafrasando Lacan stesso –, *che cos'è una filosofia che include la psicoanalisi?* Come Badiou ha affermato a più riprese, infatti, solo «colui che ha il coraggio di attraversare, senza vacillare, l'antifilosofia di Lacan» potrà giovarsi dell'appellativo di «filosofo contemporaneo» (ivi, p. 196).

¹⁶ A. BRANDALISE, *Il tempo della pratica. Lacan, Wirkungstheorie*, «IJZS. International Journal of Žižek Studies», 2012, VI, pp. 1-12: 3.

¹⁷ L. ALTHUSSER, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti*, tr. it. di F. Fistetti, De Donato, Bari 1976, p. 29.

zione che Lacan ha dato di essa) e al contempo qualcosa dal cui smarcamento dipende, a nostro avviso, la rilevanza che l'interrogazione della riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan può avere per la filosofia: la scienza. Scienza, è opportuno sottolinearlo fin da subito, nominata rigorosamente al singolare, nella misura in cui sta a indicare – afferma Lacan ne *La scienza e la verità* – «La scienza nel senso moderno, senso che si pone come assoluto»¹⁸. Lo stesso singolare che è ribadito da Miller, aggiungendo che «la sua nascita giustifica il singolare»¹⁹, nell'*Avertissement* che accompagna il primo fascicolo dei *Cahiers pour l'Analyse*²⁰; fascicolo in cui compare anche il

¹⁸ J. LACAN, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 859-882: 859.

¹⁹ J.-A. MILLER, *Avertissement*, «Cahiers pour l'Analyse», 1966, I.

²⁰ Si tratta di una rivista – all'interno della quale Lacan rappresentava più che una fonte di ispirazione, insieme a Foucault, Althusser e Canguilhem, la cui importanza è stata tanto radicale quanto dimenticata – coordinata dal Cercle d'épistémologie dell'ENS, che si poneva l'obiettivo di definire i tratti di una teoria del discorso – vale a dire una teoria di ciò che «si riduce a istituire unità che si producono e si ripetono, qualunque sia il principio che esso assegna alle trasformazioni che hanno luogo all'interno del proprio sistema» – a partire dall'interrogazione di quelle che definiva scienze di *analisi* (logica, linguistica, psicoanalisi) – vale a dire di quella «teoria che tratta come tali i concetti di elemento e combinatoria» (MILLER, *Avertissement*, cit.). Analisi che, nell'ambizioso programma dei *Cahiers*, si presentava come una sorta di *teoria del discorso della scienza moderna* – o *Dottrina della scienza*, come la definisce, tramite un esplicito richiamo a Fichte, Miller in coda a un suo contributo pubblicato nel nono fascicolo dei *Cahiers* (cfr. J.A. MILLER, *Azione della struttura*, in AA.VV., *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. a cura di R. Balzarotti, Bollati Boringhieri, Torino 1972, pp. 39-42) – vale a dire una teoria in grado di enunciare delle tesi generali circa la struttura generale di quest'ultima, al fine di esercitare un qualche tipo di azione trasformativa su di essa, nel perimetro particolare di uno dei suoi domini specifici. Cfr. a questo proposito J.-A. MILLER, *Funzione della formazione teorica*, in *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, tr. it. a cura di C.L. Rosa, Borla, Roma 2010, pp. 83-85. Sulla questione è tornato a pronunciarsi Duroux, anche lui membro della redazione dei *Cahiers*, in un'intervista del 2007 intitolata *Structuralisme fort, sujet*

testo di Lacan, che costituisce la trascrizione riveduta della lezione di apertura del seminario dell'anno 1965-1966, intitolato *L'objet de la psychanalyse* e che, in un secondo momento, sarà incluso anche negli *Écrits*²¹.

Questi quattro significanti – la psicoanalisi, la scienza, la filosofia e la politica – costituiranno i vertici del *quadripode rotante* – per utilizzare la curiosa espressione con cui Lacan amava riferirsi alla struttura dei suoi quattro discorsi – che cercheremo di interrogare. In un primo momento, a partire da una ricognizione sintomale della riflessione che Lacan compie di questa “scienza declinata rigorosamente al singolare”, proveremo a mostrare come – seguendo l'itinerario tracciato dallo psicoanalista francese – sia necessario, per ripensare le modalità di esercizio della filosofia e la sua funzione in relazione alle scienze (al plurale), saper individuare e, contemporaneamente, porre radicalmente in questione la specifica postura inaugurata da quest'ultima. In seguito, mostreremo come sempre la riflessione di Lacan non solo fornisca gli strumenti per produrre una ricognizione radicale di questa “scienza al singolare”, ma anche quelli per esercitare, al di fuori di tale postura, un ripensamento radica-

faible: un entretien avec Yves Duroux, disponibile, in francese, a questo link: <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html> (ultima consultazione 4/5/2024); per la traduzione inglese, si veda *Strong Structuralism, Weak Subject: An Interview with Yves Duroux*, tr. ing. di S. CORCORAM, in P. HALLWARD, K. PEDEN (a cura di), *Concept and Form*. Volume 2. *Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*, Verso, London-New York 2012, pp. 187-202.

²¹ Per un'analisi approfondita di questo importante testo di Lacan che assolverà un ruolo centrale all'interno del nostro contributo, si vedano D. MOBUS, *A Matter of Cause: Reflections on Lacan's "Science and Truth"*, in J. GLYNOS, Y. STAVRAKAKIS (a cura di), *Lacan & Science*, Karnac, London-New York 2002, pp. 89-118; E. PLUTH, *Science and Truth*, in S. VANHEULE, D. HOOK, C. NEIL (a cura di), *Reading Lacan's Écrits. From 'Signification of the phallus' to 'Metaphor of the subject'*, Routledge, London-New York 2019, pp. 268-307.

le della filosofia e del suo rapporto con tutti quei saperi che, in modo differente, ci sanno fare con il reale (anche in questo caso, lo anticipiamo, le scienze, al plurale). Infine, anche se solo per accenni, prenderemo in esame il caso della politica, mostrando in che modo i due movimenti analizzati in precedenza – uno più decostruttivo e uno più affermativo –, che descriveranno, come vedremo, due modalità specifiche di esercizio della filosofia, consentano appunto di ripensare i termini del rapporto tra filosofia, psicoanalisi e politica.

1. L'esercizio antifilosofico della filosofia. Sapere nel reale *contra* sapere del reale

Cominciamo allora chiarendo quali siano i caratteri e, soprattutto, lo statuto da attribuire a questa “scienza declinata rigorosamente al singolare”, che tanta importanza assolve, lo si sarà intuito, all'interno della nostra argomentazione, e cosa c'entrino con essa, i significanti che occupano gli altri tre vertici del nostro quadripode: la filosofia, la politica e la psicoanalisi.

Jean-Claude Milner, interrogato nel 2008 in occasione della pubblicazione di un'antologia di traduzioni di testi tratti dai *Cahiers pour l'Analyse*, edita da Peter Hallward e Knox Peden, proprio riguardo alla declinazione singolare di questa scienza, ha affermato:

A mio avviso, la scienza al singolare ha senso solo se si riduce alla rottura (*coupure*) tra scienza e non-scienza. Ora, dal punto di vista della struttura, esiste fondamentalmente una sola struttura di rottura; è questa che sostiene la singolarità della scienza. Questo non esclude la possibilità che ci siano diverse scienze, ma se ci atteniamo alla struttura, la rottura tra scienza e non-scienza si trova in tutte le scienze. Può assumere

forme diverse, ma è la stessa struttura di rottura²².

Porre l'attenzione sulla "scienza al singolare" non significa tanto negare *empiricamente* l'esistenza di una pluralità di scienze particolari, quanto piuttosto evidenziare come all'interno di tale pluralità sia rilevabile una medesima struttura, identificabile a partire dalla *coupure* tra scienza e non-scienza. Una *coupure* storicamente (e strutturalmente) rintracciabile – se stiamo a quanto sostiene Milner, sulla scorta di Lacan, che a sua volta si rifà ai lavori di Alexandre Koyré e Alexandre Kojève – all'altezza della rivoluzione scientifica moderna²³. La "scienza al singolare" è allora la "scienza moderna", a patto, tuttavia, di intenderla come un modello generale – «nuovo atteg-

²² La trascrizione dell'intervista, dal titolo *La Force du minimalisme: une entretien avec Jean-Claude Milner*, è disponibile, in francese, a questo link: <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/milner.html> (ultima consultazione 4/5/2024); per la traduzione inglese, si veda *'The Force of Minimalism': An Interview with Jean-Claude Milner*, tr. ing. di T. Tho, in HALLWARD, PEDEN (a cura di), *Concept and Form*. Volume 2, cit., pp. 229-244.

²³ Per quanto concerne Milner il riferimento principale è *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, tr. it. a cura di L.F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2019. Per quanto riguarda Koyré, si vedano, almeno, *Studi galileiani*, tr. it. a cura di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976; *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr. it. a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1970; *Studi newtoniani*, tr. it. a cura di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1972; *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973; *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962*, a cura di P. Redondi, Éditions EHESS, Paris 2016. Per quanto riguarda Kojève, si veda, invece, *L'origine cristiana della scienza moderna*, in *Il silenzio della tirannide*, tr. it. a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 125-138. Riguardo a Lacan, infine, i passaggi circa il fatto che l'avvento della psicoanalisi sarebbe stato impensabile senza la rivoluzione scientifica moderna, soprattutto in relazione alla questione del soggetto, costellano in maniera diffusa la sua riflessione, scritta e orale. Si veda, in particolare, il già citato, *La scienza e la verità*, in cui lo psicoanalista francese si rivolge a Koyré con l'appellativo di «nostra guida». Cfr. LACAN, *La scienza e la verità*, cit., p. 860.

giamento *metafisico*»²⁴ – di organizzazione della realtà e, al contempo, del sapere inaugurato dall'avvento della rivoluzione scientifica moderna pensata nei termini di una «trasformazione integrale di tutto l'atteggiamento fondamentale della mente umana»²⁵ e trarre da ciò una serie di conseguenze.

Cominciamo con il chiederci quali sono i tratti particolari di questa organizzazione? O, utilizzando delle categorie proprie del discorso di Milner (e di Lacan²⁶), qual è *l'ideale della scienza* (il punto ideale verso cui essa tende) della “scienza moderna” «in quanto tale»²⁷, ovvero sia nella sua «vocazione universale»²⁸? Esso è rilevabile negli assunti generalizzabili – «i modelli strutturali»²⁹ – della *scienza ideale* che incarnava in quel preciso momento storico quell'ideale, la fisica matematizzata galileiana/newtoniana, precisando che «questa *fisica* non si limita a una certa parte dell'universo o a uno dei suoi aspetti particolari, bensì si ritiene debba e possa estendersi senza eccezione a tutto ciò che in esso può essere osservato (e quindi, almeno in ultima analisi, visto)»³⁰.

²⁴ A. KOYRÉ, *Il significato della sintesi newtoniana*, in *Studi newtoniani*, cit., pp. 3-26: 7.

²⁵ Cfr. ID., *Galileo e Platone*, in *Introduzione a Platone*, tr. it. a cura di L. Sichirolo, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 109-139: 111. Cfr. anche p. 128: «In questo dibattito non si pone in discussione la certezza [...] ma l'Essere; e neppure l'uso della matematica nella scienza fisica [...] bensì la struttura della scienza, e dunque dell'Essere».

²⁶ Sulla distinzione, di rivendicata matrice lacaniana, fra *ideale della scienza* e *scienza ideale*, si vedano *Position de la généalogie des sciences*, «Cahiers pour l'Analyse», 1968, IX; J.-C. MILNER, *Lacan e la scienza moderna*, tr. it. di M. Ferrari, in L. CABASSA, F. PISANO (a cura di), *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 593-611: 594, n. 3; ID., *L'opera chiara*, cit., pp. 40-43.

²⁷ KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, cit., p. 73.

²⁸ KOJÈVE, *L'origine cristiana della scienza moderna*, cit., p. 125.

²⁹ KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, cit., p. 8.

³⁰ KOJÈVE, *L'origine cristiana della scienza moderna*, cit., p. 125.

Una scienza ideale che – come ha osservato Milner, sulla scorta di Koyré – combina due tratti: l’empiricità e la matematizzazione e ha per oggetto l’insieme di ciò che esiste empiricamente – quell’*universo infinito* che campeggia nel titolo di una delle opere più note di Koyré – e che «lo tratta con altrettanta precisione di quella con cui le discipline letterali trattano il loro»³¹, come sembrerebbe suggerire l’accostamento della natura a un *libro* scritto in lingua matematica del celebre aforisma galileiano de *Il Saggiatore*. La matematica, o meglio la matematizzazione, e la misura – e gli strumenti che renderanno possibile il loro esercizio, da cui l’importante ruolo assolto dalla strumentazione tecnica nella rivoluzione scientifica moderna³² – consentiranno alla scienza nascente di produrre una lettura dell’esistente tanto precisa, quanto quella che la filologia esercitava sui testi degli autori antichi. Questo insistente accostamento della fisica matematizzata alle discipline letterarie costituisce, probabilmente, il punto di maggiore originalità della lettura milneriana della natura dalla “scienza moderna”. Il vastissimo lavoro storico-epistemologico di Koyré, di cui l’analisi di Milner non nasconde di beneficiare ampiamente, si era già prodigato nel mostrare come la *distruzione del Cosmo* e la *geometrizzazione dello spazio*³³ di cui si era fatta portatrice la «ri-

³¹ MILNER, *L’opera chiara*, cit., p. 50.

³² Cfr. *ivi*, p. 51: «La scienza moderna, in quanto empirica, non è solamente sperimentale; è strumentale».

³³ Per un’analisi dei luoghi della riflessione koyréiana in cui vengono ribadite e discusse queste due tesi cardine circa il portato “spirituale” della rivoluzione scientifica moderna, si vedano A. DRAGO, *Interpretazione delle frasi caratteristiche di Koyré e loro estensione alla storia della fisica dell’Ottocento*, in C. VINTI (a cura di), *Alexandre Koyré. L’avventura intellettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 657-691; D. DROZDOVA, *Alexandre Koyré’s Essential Features of the Scientific Revolution*, in R. PISANO, J. AGASSI, D. DROZDOVA (a cura di), *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 143-156.

voluzione galileiano-cartesiana»³⁴ avevano prodotto una *matematizzazione* (geometrizzazione) *della natura* e una *matematizzazione* (geometrizzazione) *della scienza* e determinato «l'abolizione del mondo dei "pressappoco", il mondo delle qualità e delle percezioni sensibili, il mondo della sopravvalutazione dell'esperienza quotidiana», sostituendolo con l'«universo (archimedeo) in cui dominano la precisione, la misurazione esatta, la determinazione rigorosa»³⁵. Il passo in avanti di Milner consiste, a nostro avviso, nell'evidenziazione di quella che egli denomina *letteralità* e che rileva costituire il timbro specifico delle procedure attraverso cui si è affermato il nuovo atteggiamento metafisico proprio della "scienza moderna". *i*) «la letteralità chiarisce la presa della matematizzazione, la quale ne è al contempo indice e strumento quando si tratta della Natura; ma essa diviene immediatamente qualcosa di più; una richiesta di precisione»³⁶; *ii*) «la matematica [...] interviene tramite ciò che essa ha di letterale, vale a dire tramite il calcolo, anziché tramite la dimostrazione»³⁷; *iii*) «l'impresa non sta quindi nel fatto che la scienza moderna è diventata matematica; già la scienza antica era tale, e, per certi versi, la scienza moderna lo è meno di essa. [...] più che matematica, bisognerebbe dire *matematizzata*. [...] della matematizzazione, la prima risorsa è il numero, inteso come lettera, e quindi il calcolo» – non la buona forma logica delle dimostrazioni»³⁸. Questa centralità attribuita al calcolo consente a Milner di estendere lo spirito della rivoluzione scientifica moderna ben al di là della sua lettera, tracciando una connessione con quello

³⁴ A. KOYRÉ, *Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle*, in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, cit., pp. 196-212: 196.

³⁵ ID., *Studi newtoniani*, cit., p. 5.

³⁶ MILNER, *L'opera chiara*, cit., p. 50.

³⁷ Ivi, p. 57.

³⁸ Ivi, p. 58.

strutturalismo che della scienza, a suo avviso, costituisce non solamente una «figura», bensì una figura che è stata in grado di estenderne la «giurisdizione [...] ben oltre i limiti che le erano stati a lungo riconosciuti»³⁹. La matematizzazione, la riduzione quantitativa del qualitativo, la misura quantitativa esatta come indice della matematizzazione di un discorso empirico – insomma, i tratti fondamentali della “scienza moderna” secondo Koyré – confermano certamente il carattere letterale, o letteralizzato, della scienza moderna, ma non esauriscono *in quanto tali* le forme possibili della letteralizzazione. «C’è scienza galileiana dal momento in cui c’è letteralizzazione – afferma Milner; la matematizzazione è una delle possibili forme di letteralizzazione, ma non è l’unica»⁴⁰. Lo strutturalismo, nel suo concentrarsi sugli oggetti umani, aveva problematizzato la polarità *physei/thesei*⁴¹, mondo della natura/mondo dell’uomo, ma lo aveva fatto, secondo Milner, rimanendo fedele alla postura inaugurata dalla rivoluzione scientifica moderna *proprio perché* ne aveva rinnovato la lettera(lità), avendone compreso a pieno lo spirito. La linguistica strutturale – specifico campo d’indagine di Milner – era probabilmente l’esempio più riuscito di questo movimento di estensione. «Si è qui in diritto di parlare di una matematizzazione estesa – afferma Milner in relazione a quest’ultima; deve essere rigorosa e stringente,

³⁹ Ivi, p. 95.

⁴⁰ *La Force du minimalisme: une entretien avec Jean-Claude Milner*, cit. Milner è tornato a insistere su questo punto in un’intervista del 2010 ad Ann Banfield e Daniel Heller-Roazen. Cfr. a tal proposito J.-C. MILNER, A. BANFIELD, D. HELLER-ROAZEN, *Interview with Jean-Claude Milner*, tr. ing. di C. Gemerchak, «S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique», 2010, III, pp. 4-21.

⁴¹ Per approfondire portata e significato di tale polarità e l’interrogazione esercitata su di essa dallo strutturalismo, si veda J.-C. MILNER, *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*, tr. it. a cura di B. Chitussi, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 165-221.

certo, ma anche autonoma relativamente all'apparecchio *stricto sensu* matematico»⁴². Ci troviamo di fronte, con lo strutturalismo, a un «nuovo tipo di galileismo, più esteso di quello antico, in quanto include la cultura, fondata anch'essa sui “caratteri matematici” di cui parla Galileo»; un *galileismo* che Milner ha denominato, per l'appunto, *esteso*, le cui lettere non sono (più solo) quelle della misura, ma più in generale quelle del *calcolo*.

Tale *koyréismo esteso* di cui si è fatto portavoce Milner ci è oltremodo utile poiché ci consente di trarre due estensioni fondamentali per il nostro discorso. Due estensioni che si fondano entrambe sulla paradigmaticità del calcolo e in cui si possono intravedere – in una direzione che, perlomeno sul piano delle finalità, è certamente differente da quella di Milner (Koyré e Kojève), ma che crediamo di poter ugualmente derivare dalla riflessione di Lacan (torneremo su questo punto fondamentale alla fine della nostra analisi) – l'esercizio di una doppia riduzione, reso possibile da un comune riferimento alla geometria, o, meglio, a quel *somnium de reductione scientiae ad geometriam* di cartesiana memoria, che, come abbiamo già visto, della “scienza moderna” ha rappresentato a tutti gli effetti l'ideale⁴³. Una riduzione, ontologica, della realtà a strutture (esattamente o probabilisticamente) calcolabili – «un rinnovarsi del primato dell'essere sul di-

⁴² MILNER, *L'opera chiara*, cit., p. 98.

⁴³ Anche in relazione al “significato della sintesi newtoniana” – e tenuto conto, pertanto, dei punti di discriminazione tra la fisica di Newton e quella di Descartes, proprio in relazione alla possibilità o meno di una riduzione di quest'ultima alla geometria –, Koyré parla di «[u]n universo nel quale la *physica coelestis* e la *physica terrestris* vengono identificate e unificate, nel quale astronomia e fisica diventano interdipendenti e strettamente connesse a motivo della loro comune subordinazione alla geometria». Cfr. KOYRÉ, *Il significato della sintesi newtoniana*, cit., pp. 7-8.

venire»⁴⁴, come lo definisce Koyré –, i cui processi sono interamente deducibili e prevedibili⁴⁵, e una riduzione, epistemologica, di ogni effettiva produzione di sapere a una combinatoria di elementi già dati all'interno di una sintassi generale ideale, ossia la risoluzione del processo di costruzione concettuale, sempre *singolare*, nella misura in cui varia da scienza a scienza – il piano di quelli che Francis Bailly e Giuseppe Longo hanno definito «principi di costruzione» –, in un processo di verifica, di decidibilità, all'interno di concetti (leggi e teorie) *generali* già (e per sempre) pienamente dati – il piano dei «principi di prova»⁴⁶. Con le parole di Koyré: «In questo dibattito non si pone in discussione la certezza – neppure gli aristotelici avrebbero dubitato della certezza delle dimostrazioni geometriche – ma l'Essere; e neppure l'uso della matematica nella scienza fisica – nemmeno gli aristotelici avrebbero mai negato il nostro diritto di misurare ciò che è

⁴⁴ A. KOYRÉ, *All'alba della scienza classica*, in *Studi galileiani*, cit., pp. 3-76: 7, n. 11.

⁴⁵ Precisiamo, al fine di evitare sovrapposizioni indebite, che la realtà sottoposta a riduzione ontologica dalla “scienza moderna” a cui ci stiamo riferendo – e a cui ci riferiremo più volte all'interno di questo contributo, da prospettive differenti – non è la realtà invisibile all'«immaginario della forma perfetta» (J. LACAN, *Radiofonia*, in *Altri scritti*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 399-443, qui p. 427) del mondo chiuso, eternamente stabile e gerarchicamente ordinato dell'episteme antica, bensì la realtà “mostruosa” (sul tema, cfr. A. BARDIN, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, «Philosophy today», 2016, LX, pp. 25-43) colta nella sua dinamicità, processualità e contingenza assoluta, resa visibile dal collasso dei fondamenti dell'episteme antica prodotto dai guadagni sperimentali della rivoluzione scientifica moderna e, al contempo, confinato, per l'appunto, all'interno di strutture (esattamente o probabilisticamente) calcolabili i cui processi sono interamente deducibili e prevedibili, da quella stessa “scienza moderna” – dalla sua metafisica del calcolo e dal suo immaginario della *formalizzazione* perfetta.

⁴⁶ F. BAILLY, G. LONGO, *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Hermann, Paris 2006.

misurabile e contare ciò che misurabile – bensì la struttura della scienza, e dunque la struttura dell'Essere»⁴⁷.

Un *koyréismo esteso* così concepito consente, così, innanzitutto di rendere conto della pervasività della “scienza moderna”, che – come aveva già osservato Koyré⁴⁸ – ha trovato più di un'espressione ben al di là dei confini del mondo della natura (*i. estensione infra-paradigmatica*). Poi, ci fornisce uno strumento in grado di rendere visibile il fatto che – malgrado evidenti e rilevanti metamorfosi – la razionalità propria del *mainstream* scientifico contemporaneo, quello proprio delle scienze che Lacan chiamerebbe, probabilmente, congetturali⁴⁹, continui a esercitarsi all'ombra di tale letteralità, per quanto sempre più affinata nelle sue espressioni (*ii. estensione inter-paradigmatica*)⁵⁰.

Ciò che si impone attraverso il nuovo atteggiamento metafisico inaugurato dalla rivoluzione scientifica moderna è, infatti, a nostro avviso, una *reductio* al calcolabile, diretta conseguenza di quello che Koyré ha definito un «avvicinarsi all'Essere in modo matematico»⁵¹; attra-

⁴⁷ KOYRÉ, *Galileo e Platone*, cit., p. 128.

⁴⁸ ID., *Il significato della sintesi newtoniana*, cit., pp. 24-26. Ma si veda anche G. FREUDENTHAL, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.

⁴⁹ Interpretiamo in questo senso l'affermazione di Lacan secondo cui «[l']opposizione scienze esatte-scienze congetturali non può più reggersi, a partire dal momento in cui la congettura è suscettibile di un calcolo esatto (probabilità), ed in cui l'esattezza non si fonda che su un formalismo che separa assiomi e leggi di raggruppamento dei simboli». Cfr. LACAN, *La scienza e la verità*, cit., p. 867.

⁵⁰ È lo stesso Milner che, in un'intervista del 2009 a Fabian Fajnwaks e Juan Pablo Lucchelli, insiste, anche se solo per accenni che sarebbe interessante sviluppare, sul carattere letterale della genetica e della biologia molecolare contemporanea. Cfr. a tal proposito J.-C. MILNER, *Clartés de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Verdier, Paris 2011, pp. 65-74.

⁵¹ KOYRÉ, *Galileo e Platone*, cit., p. 127.

verso due movimenti isomorfi, una riduzione della realtà in quanto tale a strutture calcolabili e una riduzione della scienza in quanto tale a operazioni di calcolo, interne a un sistema assiomatico-deduttivo *interamente formalizzabile*, nella misura in cui in un qualche luogo più o meno ipotetico – nella mente del Dio-non-più-ingannatore di Descartes, in quella del Dio orologiaio di Newton e Leibniz o del demone di Laplace, nel paradiso formalista di Hilbert o in quello logicista di Frege o, più ampiamente, in quelli che Gaston Bachelard chiama «fattori filosofici della facile unificazione, quali l'unità d'azione del Creatore, l'unità del piano della natura, l'unità logica»⁵² o in quello che Lacan denomina soggetto supposto sapere – è *interamente formalizzato*. Ci troviamo di fronte a un mondo «della geometria reificata»⁵³, «realizzata», e a un sapere che si risolve in una «geometrizzazione ad oltranza»⁵⁴ e si esprime attraverso la potenza del calcolo e la convinzione di una calcolabilità totale – senza resti, interamente compiuta e perfettamente consistente – dell'esistente. È un sapere che ha orrore del vuoto – che, infatti, tende continuamente, senza mai riuscirci fino in fondo, a suturare, a riportare entro il regime saldo di una qualche rappresentazione⁵⁵ – e delle perturbazioni e che proprio

⁵² G. BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Cortina, Milano 1995, p. 14.

⁵³ KOYRÉ, *Il significato della sintesi newtoniana*, cit., p. 26.

⁵⁴ ID., *Appendice. L'eliminazione della pesantezza. B. Descartes*, in *Studi galileiani*, cit., pp. 325-350: 327, 350.

⁵⁵ Cfr. J. LACAN, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli scritti*, in *Altri scritti*, pp. 545-551: 546-547: «Questa futilità io la applico, sì, anche alla scienza, la quale, com'è evidente, progredisce solo tappando i buchi. Il fatto di riuscirci sempre è ciò che la rende sicura. Ragion per cui essa non ha alcun tipo di senso. Non direi altrettanto di quello che la scienza produce, che curiosamente è la stessa cosa di quello che fuoriesce dalla falla di cui è responsabile la faglia beante del rapporto sessuale, in altri termini quello che io annoto come

per questo non inventa nuovi concetti, ma, come abbiamo già detto, si limita a produrre conoscenze, ovvero a calcolare (d)all'interno di un quadro concettuale già ben definito a priori, nella misura in cui «[n]on c'è invenzione senza coscienza di un vuoto logico, senza tensione verso un possibile, senza rischio di ingannarsi», poiché «[i]nventare significa [...] perturbare le abitudini di pensiero, lo stato stazionario di un sapere»⁵⁶.

Quella della “scienza moderna” per come la stiamo tratteggiando è una pretesa propria di quella che Henri Bergson nel suo saggio *Introduzione alla metafisica* definisce «matematica universale» (e che noi definiremmo, sulla scorta Milner, piuttosto, “matematizzazione universale”) e che qualifica come «chimera della filosofia moderna»⁵⁷. Troviamo produttiva l'evidenziazione di questa connessione tra “matematica universale” e “filosofia moderna” proprio perché, a nostro avviso, è proprio nell'innesto di una serie di processi di universalizzazione – o, sarebbe meglio dire, di *generalizzazione* – che deve essere rilevato lo spazio occupato dalla “filosofia” nel processo di definizione del nuovo atteggiamento metafisico inaugurato dalla scienza moderna. Sarebbe scorretto cercare di diversificare, nei secoli che siamo soliti considerare quelli dell'avvento della “scienza moderna”, uno spazio della filosofia da uno spazio della scienza, per la ragione banale che fino alla fine del XVIII secolo – assumiamo come spartiacque, canonicamente, la figura di Kant, per le valide ragioni che Foucault ha esposto ne *Le parole e le cose* – scienza e filosofia non erano distinte chiaramente

oggetto (*a*), da leggere *a* minuscola».

⁵⁶ G. CANGUILHEM, *Il cervello e il pensiero*, in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2004, pp. 35-56: 45.

⁵⁷ H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. a cura di R. Ronchi, tr. di D. Giordano, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, p. 62.

te⁵⁸. Non lo è, invece, insistere sul fatto che, a partire dal momento in cui si è distinto uno spazio specificamente filosofico, differente da quello scientifico, la “filosofia”, o qualunque tipo di indagine ne abbia fatto le veci, in modi molto differenti fra loro, abbia spesso agito al fine di produrre una fondazione della scienza (essenzialmente l’elaborazione di «*un metodo positivo o sperimentale basato su principi generali, la cui applicazione varia a seconda della natura dei problemi da risolvere*»⁵⁹, «*un metodo iniziale, [...] un metodo generale che deve informare tutto il sapere, che deve trattare tutti gli oggetti nello stesso modo*»⁶⁰) che, spesse volte, si è risolta nell’autenticazione di quella specifica razionalità che abbiamo visto essere propria della “scienza moderna” (riduzione ontologica della realtà a strutture – esattamente o probabilisticamente – calcolabili e riduzione epistemologica di ogni effettiva produzione di sapere a una combinatoria di elementi già dati all’interno di una sintassi ideale) e ha prodotto delle conseguenze anche sul piano di ciò che *le scienze concretamente fanno*. Quando parliamo di spazio occupato dalla “filosofia” nel processo di definizione di quest’ultima, facciamo, pertanto, retroagire – in un modo che, come abbiamo visto, è, probabilmente, per molti versi indebito – questo tipo di riflessioni, intendendo per

⁵⁸ Cfr. P. WAGNER, *Introduction*, in ID. (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 9-65. Sul tema, si faccia riferimento a questa raccolta nella sua interezza, in particolare ai saggi contenuti nella prima sezione (pp. 67-298).

⁵⁹ G. CANGUILHEM, *L’évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard*, in *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1994, pp. 163-171, ora in *Œuvres complètes. Tome III. Écrits d’histoire des sciences et d’épistémologie*, a cura di C. Limoges, Vrin, Paris 2019, pp. 457-465: 460.

⁶⁰ G. BACHELARD, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, tr. it. a cura di G. Quarta, Armando, Roma 1998, pp. 39-40.

azione della filosofia l'insieme delle considerazioni di ordine metodologico (nella sua accezione etimologica, ossia concernenti il *metodo*⁶¹), riscontrabili in molti degli autori cardine di quei *secoli della genialità* – in modo particolare in Descartes che di quella scienza moderna, come ha osservato Koyré, «concepì l'ideale»⁶² –, vertenti a delimitare, una volta per tutte e all'interno di una teoria generale “capace di informare tutto il sapere” e di “trattare tutti gli oggetti nello stesso modo”, il campo della scienza, la sua postura e le sue caratteristiche⁶³.

Questa postura inaugurata dalla “scienza moderna”, questo *ideale calcolante* è quello che, a nostro avviso, Lacan, in un breve scritto del 1973 intitolato *Nota italiana*, definisce *sapere nel reale*, affermando: «C'è del sapere nel reale. Quantunque questo sapere non sia l'analista ma lo scienziato a doverlo situare. L'analista situa un altro sapere, in un altro posto, che deve però tenere conto del sapere nel reale». E aggiungendo, poco dopo: «Ritorno

⁶¹ Sul tema, si faccia riferimento ai saggi di Canguilhem e Bachelard citati nelle note precedenti. Cfr. anche G. BACHELARD, *Il problema filosofico dei metodi scientifici*, in *L'impegno razionalista*, Prefazione di G. Canguilhem, tr. it. a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2003, pp. 53-61.

⁶² A. KOYRÉ, *Newton e Descartes*, in *Studi newtoniani*, cit., pp. 59-126: 59. Sul tema, cfr. anche P. HAMOU, *Descartes, Newton et l'intelligibilité de la nature*, in WAGNER (a cura di), *Les philosophes et la science*, cit., pp. 110-165.

⁶³ Tale è anche la ragione per cui, come vedremo, abbiamo convenuto di definire *esercizio antifilosofico della filosofia* l'interrogazione critica della postura dell'atteggiamento metafisico della “scienza moderna” e il lavoro più ampio entro cui questo contributo si inserisce come un tentativo, per usare le parole di Badiou, di *farla finita con la filosofia politica*, se per filosofia politica si intende quel modo di pensare la (scienza) politica all'interno dei contorni definiti da tale atteggiamento metafisico. Interpretiamo in questo senso anche la celebre affermazione di Lacan secondo cui «la metafisica non [sarebbe] stata mai niente, e non potrebbe protrarsi altrimenti che occupandosi di tappare il buco della politica». Cfr. LACAN, *Introduzione all'edizione tedesca*, cit., p. 547.

su questo punto troppo noto soltanto per ricordare che l'analisi dipende da tutto questo, ma che nondimeno per lui questo non basta»⁶⁴. Perché e in che senso il sapere prodotto dalla scienza – sottinteso moderna – non basta all'analista, il quale deve, però, comunque tenere conto di quest'ultimo? Esattamente perché esso rappresenta una sistematizzazione geometrica della *realtà* che può soddisfare la propria pretesa di completezza solamente forcludendo quel *reale* con cui, invece, ci insegna a confrontarci la psicoanalisi. Un altro dei grandi meriti di Milner – perlomeno nella maniera in cui personalmente interpretiamo i guadagni della sua lettura⁶⁵ – è stato, a nostro avviso, quello di comprendere con grande perspicacia la natura di tale meccanismo. Se, da un lato, come abbiamo già visto, sebbene solamente *en passant*, i guadagni teorici e sperimentali della rivoluzione scientifica moderna hanno consentito di fare luce su una realtà colta nella sua dimensione dinamica, processuale e assolutamente contingente, falsificando una volta per tutte la metafisica del mondo chiuso, eternamente stabile e gerarchicamente ordinato dell'episteme antica⁶⁶, dall'altro, ciò che il nuovo atteggiamento metafisico della “scienza moderna” ha contribuito a rendere invisibili – forcludendoli – sono esattamente questi elementi. La psicoanalisi si ritrova così ad essere, da un lato, figlia della rivoluzione scientifica moderna – bisogna interpretare in questo senso, a nostro avviso, l'affermazione più volte ripetuta da

⁶⁴ J. LACAN, *Nota italiana*, in *Altri scritti*, cit., pp. 303-307: 304.

⁶⁵ Per una chiarificazione ulteriore della nostra interpretazione, che renda contemporaneamente visibili quelli che consideriamo i limiti della lettura milneriana, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *Commento introduttivo a Lacan e la scienza moderna di Jean-Claude Milner*, in L. CABASSA, F. PISANO (a cura di), *Epistemologie*, cit., pp. 583-591.

⁶⁶ Cfr. *supra*, p. 39, n. 45.

Lacan secondo cui essa sarebbe stata impensabile senza la rottura prodotta dalla scienza moderna – e, dall'altro, ad occupare, nel perimetro del nuovo atteggiamento metafisico inaugurato da quest'ultima una posizione di radicale exteriorità, proprio nella misura in cui, come vedremo meglio tra poco, la sua riflessione si esercita su degli oggetti specifici, impensabili attraverso le lenti dell'assiomatica moderna.

La *reductio* al calcolabile di cui si fa portavoce il nuovo atteggiamento metafisico della "scienza moderna" deve collocare il reale ai margini. «La scienza ha la meglio sul reale riducendolo a segnale. Ma essa riduce il reale anche al mutismo – afferma Lacan nel *Discorso di Roma*»⁶⁷. Non può che estrometterlo dall'ordine del discorso se vuole, da un lato, ridurre l'universo a delle strutture calcolabili e, dall'altro, la scienza a un esercizio di calcolo, proprio nella misura in cui il reale non potrà che porsi, da un lato, come inciampo ontologico all'interno di ogni struttura e, dall'altro, come inciampo epistemologico all'interno di ogni costruzione teorica. Come aveva già affermato più di dieci anni prima, nella lezione del 3 febbraio 1960 del *Seminario VII*: «Il discorso della scienza rigetta la presenza della Cosa – una delle forme in cui il Reale trova posto per la prima volta nella riflessione lacaniana –, per il fatto che, nella sua prospettiva, si profila l'ideale del sapere assoluto, e cioè di qualcosa che pone ugualmente la cosa, ma senza darle importanza»⁶⁸. Aggiungendo, fatto estremamente rilevante per la nostra argomentazione: «Tutti

⁶⁷ J. LACAN, *Discorso di Roma*, in *Altri scritti*, pp. 133-164: 136.

⁶⁸ La medesima forclusione è ribadita, in una declinazione differente, da Lacan ne *La scienza e la verità*, quando afferma che la scienza «non vorrebbe affatto saperne della verità come causa». Cfr. ID., *La scienza e la verità*, cit., p. 879. Sul tema, cfr. P. VERHAEGHE, *Causality in Science and Psychoanalysis*, in GLYNOS, STAVRAKAKIS (a cura di), *Lacan & Science*, cit., pp. 119-146.

sanno che nella storia una tale prospettiva si rivela alla fine come rappresentazione di un fallimento»⁶⁹. Tale reale, infatti, continuerà a disturbare in maniera impreveduta la stabilità delle strutture, a infestare le geometrie perfette e perfettamente concluse, a tornare nello stesso posto e a non cessare di non scriversi all'interno di qualsiasi scrittura che abbia la pretesa di silenziarlo o di scansarlo.

Proprio per questo motivo, crediamo possa essere corretto affermare che a tale “sapere *nel* reale”, proprio della “scienza moderna”, la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan contrappone, sul piano del suo esercizio particolare, e consente di contrapporre, su un piano più generale che va al di là del suo specifico dominio epistemico, un “sapere *del* reale”. Lo scivolamento continuo tra questi due piani – quello relativo al dominio epistemico specifico all'interno del quale Lacan elabora la sua *riflessione psicoanalitica* e quello che definiremmo, invece, epistemologico, nella misura in cui rappresenta una riflessione di secondo grado rispetto ai guadagni della riflessione più specificamente psicoanalitica (una riflessione psicoanalitica *sulla psicoanalisi*, per l'appunto), che interroga, *dal punto di vista della psicoanalisi*, le aporie di fondo della “scienza moderna” in alcuni dei domini epistemici in cui essa ha trovato una declinazione – segnala il timbro specifico di questa prima declinazione della nostra interrogazione di Lacan. Per molti versi, come avevamo già anticipato, è Lacan stesso che ci mette nelle condizioni di farlo e, in un certo senso, ci indica la strada da imboccare. Pensiamo, ad esempio, a ciò che accade con le quattro discipline – linguistica, logica, topologia e anti-

⁶⁹ ID., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di M.D. Contri, rev. della tr. della prima edizione di R. Cavaola, rev. della tr. della seconda edizione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008², p. 156.

filosofia – in relazione alle quali, in uno scritto del 1975, intitolato *Forse a Vincennes...*, redatto in occasione della riorganizzazione del Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Vincennes, Lacan sottolinea, da un lato, l'utilità che esse potrebbero avere ai fini della formazione dei futuri psicoanalisti e, dall'altro, l'utilità che un confronto con l'esperienza psicoanalitica potrebbe ugualmente avere ai fini di un loro possibile rinnovamento⁷⁰. Riflettendo su una di esse – la logica – Lacan utilizza la perifrasi di “scienza del reale”; si tratta di una perifrasi che dovrebbe, a nostro avviso, essere estesa anche alle altre tre e che qualifica in modo appropriato anche la portata del sapere psicoanalitico. Una riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi come quella messa in campo da Lacan, infatti, si scontra – in un “luogo” specifico e con un “modalità” particolare – con il reale forcluso dal sapere nel reale promosso dalla “scienza moderna” e, al contempo, sembra fornirci delle indicazioni (e degli strumenti) per rendere visibile il reale forcluso dal sapere nel reale promosso dalla scienza moderna anche all'interno di domini epistemici differenti da quello psicoanalitico. Siamo propensi ad interpretare in questo modo, ad esempio, il portato di quello che Milner, ne *L'opera chiara*, definisce *secondo classicismo lacaniano*, vale a dire quella declinazione della riflessione lacaniana – a nostro avviso, sempre attiva all'interno del suo insegnamento, ma che diviene marcatamente evidente a partire dalla fine degli anni Sessanta – che attribuisce centralità al *mathema*, alla *lettera* e alla *matematizzazione*, nella misura in cui – come afferma Lacan in una delle ultime lezioni del *Seminario XX* – «soltanto la matematizzazione raggiunge un reale»⁷¹. Si tratta

⁷⁰ Cfr. ID., *Forse a Vincennes...*, in *Altri scritti*, cit., pp. 309-311.

⁷¹ ID., *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi,

di strumenti che – continuiamo a interpretare in maniera molto personale la lettura di Milner –, si sviluppano, per delle ragioni che abbiamo già cominciato a vedere, al contempo, *dentro e fuori* il programma della “scienza moderna” – in una posizione di *estimità* avrebbe detto Lacan. Interni al processo di dissoluzione dell’«immaginario della forma perfetta»⁷² posto in essere dalla scienza moderna nei confronti dell’episteme antica; esterni rispetto agli «effetti di miraggio»⁷³ dell’*immaginario della formalizzazione perfetta* promosso dal razionalismo calcolante in cui la metafisica di quella stessa “scienza moderna” ha finito per risolversi. Essi hanno a che vedere con *l’ombelico* della “scienza moderna”, motivo per cui la loro è tutt’altra *letteralità* rispetto a quella di quest’ultima; una letteralità che, piuttosto che con una «razionalità continua», ha a che fare con «un ammasso inconsistente di formule disperse»⁷⁴, che intervengono sospendendo, spezzando, obiettando alla consistenza immaginaria di tale razionalità e delle sue «catene di ragioni»⁷⁵. Così facendo, *mathema*, lettera e matematizzazione, producono una sorta di *esasperazione* della “scienza moderna” e consentono di mostrarne, all’interno di ciascuno dei domini epistemici in cui i suoi fantasmi dominano la scena, contemporaneamente, il carattere *immaginario* e il rovescio *reale* e di restituirne, così, la verità; di restituirla, così, alla sua verità, che significa, concretamente, restituire a ognuno di questi domini epistemici la possibilità di accedere alle loro (sempre parziali, ci torneremo) verità.

In che modo, proviamo a domandarci, la “scienza moderna” può raggiungere questo suo rovescio reale? Lette-

Torino 2011², p. 125.

⁷² ID., *Radiofonia*, cit., p. 427.

⁷³ MILNER, *Lacan e la scienza moderna*, cit., p. 594, n. 3.

⁷⁴ ID., *L’opera chiara*, cit., p. 141.

⁷⁵ Ivi, p. 135.

ralmente, inciampando su di esso. O, ancora meglio, letteralmente, inciampando. Il reale è questo inciampo, o, come lo definisce Badiou, sulla scorta di Lacan, ne *L'essere e l'evento*, questa «*impasse* della formalizzazione»⁷⁶. Il mathema, la lettera e la matematizzazione sono in grado di rendere visibile ciò su cui la formalizzazione inciampa o, meglio, l'inciampo della formalizzazione, proprio perché, portando la contraddizione al suo limite più estremo, senza, tuttavia, né dissolverla in un dualismo, né risolverla in un'ulteriore impossibile sintesi generale, sono in grado di rendere visibile, al contempo, la formalizzazione e la sua *impasse* o, meglio, dal momento che si tratta di un'unica categoria, la *formalizzazione-e-la-sua-impasse*. Sempre Badiou non ha torto, pertanto, quando, nel seminario che, tra il 1994 e il 1995, dedica all'antifilosofo Lacan, afferma che il mathema (ma, ci permettiamo di aggiungere, anche la lettera e quella che scriveremmo, per evitare equivoci, *mathematizzazione*) «è arciscientifico in quanto non è matematico, essendo al punto del reale della matematica stessa [...], proprio perché tocca il reale della matematica stessa»⁷⁷. Mathema, lettera e mathematizzazione consentono di mostrare i punti di impossibile che costellano il programma – impossibile – della “scienza moderna”; permettono di rendere visibile, su una medesima superficie topologica, la *coesistenza* di un pensiero e una realtà che l'attitudine propria della “scienza moderna” vorrebbe perfettamente conchiusi e di un reale che non può che tornare sempre allo stesso posto. Essi sono «testimoni non di una scienza riuscita ma delle faglie che la fendono»⁷⁸. Potrebbero essere fatti agire, in questo

⁷⁶ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, tr. it. a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 57.

⁷⁷ ID., *Lacan*, cit., p. 43.

⁷⁸ MILNER, *Il periplo strutturale*, cit., pp. 123-124.

senso, e in un certo modo agiscono – oltre che nella psicoanalisi, nei confronti, per esempio, di tutte quelle forme di *ego psychology*, che possiamo considerare una sorta di riassetamento, da parte dell’ortodossia postfreudiana, della sovversione freudiana all’interno della postura della “scienza moderna” e che costituiscono uno dei bersagli critici più noti di Lacan⁷⁹ –, anche in relazione alla linguistica, alla logica, alla topologia e all’antifilosofia, convocate – come abbiamo visto – dallo psicoanalista francese in occasione della riorganizzazione del Dipartimento di Psicoanalisi dell’Università di Vincennes, da un lato, «per dare ulteriore supporto a ciò che – Freud ancor prima di lui – ha tratto dalla propria analisi», dall’altro, nella convinzione che, a partire da un confronto con la psicoanalisi (e con il suo oggetto), potessero trovare «l’occasione di rinnovarsi»⁸⁰. Una linguistica che poco ha a che vedere con quella linguistica strutturale *qua* scienza galileiana a cui ci siamo riferiti poco sopra. Linguistica da cui Lacan aveva ampiamente appreso, ma dalla quale si era congedato nella seconda lezione del *Seminario XX*, rendendo visibile il suo rovescio, che aveva denominato, emblematicamente, *linguisteria*⁸¹. Una logica, «a condizione che

⁷⁹ Sul tema, cfr. B. FINK, *Lacan’s Critique of the Ego Psychology Troika: Hartmann, Kris, and Loewenstein*, in *Lacan to the Letter. Reading Écrits closely*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2004, pp. 38-62. Le medesime considerazioni possono oggi essere fatte valere nei confronti di tutte quelle forme di psicoterapia cognitivo-comportamentale che si costituiscono attorno al tentativo impossibile di – utilizziamo, non a caso, un’espressione che Lacan adoperava in relazione alla religione – «respingere completamente il reale» (J. LACAN, *Il trionfo della religione*, in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, cit., pp. 93-110: 105), anziché renderlo visibile e fare i conti con esso.

⁸⁰ LACAN, *Forse a Vincennes*, cit., p. 309.

⁸¹ La polarità tra linguistica e linguisteria è ben illustrata da due testi di Milner – nonché dalla figura dimidiata di Milner stesso *qua* linguista lacaniano. Il primo – *Introduction à une science du langage* (Seuil,

se ne accentui l'essere scienza del reale, per permetterne l'accesso dal modo dell'impossibile»⁸² e non il carattere di teoria generale della conoscenza, rilevabile in tutte le riprese logiciste e neo-positiviste dell'atteggiamento metafisico della "scienza moderna" o di pretesa *fisica dell'oggetto qualsiasi* (la definizione è del matematico e filosofo delle scienze svizzero Ferdinand Gonseth), che, in realtà è fisica di un oggetto ben specifico, le cui caratteristiche rispecchiano la riduzione ontologica messa in campo dalla "scienza moderna" a cui abbiamo fatto più volte riferimento⁸³. Una topologia che renda disponibili «forme il cui spazio produce faglia»⁸⁴, «meno nettamente solidali con le relazioni metriche immediatamente apparenti»⁸⁵. Un'antifilosofia, infine, che stiamo cercando, al di là del-

Paris 1989) – costituisce «un lavoro di rigorosa sintassi a uso strettamente universitario» (J.-C. MILNER, *L'amore della lingua*, tr. it. a cura di C. Gragnani e G. Sangalli, tr. di G. Amati, S. Dalto e A. Matranga, Spirali, Milano 1980, p. 10), un manifesto della linguistica strutturale come scienza galileiana; mentre lo scopo del secondo, *L'amore della lingua*, «[i]n relazione alla linguistica come scienza galileiana [...] era incontrare ciò di cui la linguistica non poteva e non doveva parlare. In altre parole, per usare un termine già presente nei *Cahiers pour l'analyse*, [...] l'impensato della linguistica come scienza galileiana [...]» (ID., *Clartés de tout*, cit., p.11). Sul tema, cfr. anche ID., *Du langage à la linguistique*, in ÉCOLE DE LA CAUSE FREUDIENNE (a cura di), *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, Paris 2000, pp. 7-25.

⁸² LACAN, *Forse a Vincennes*, cit., p. 310.

⁸³ Cfr. BACHELARD, *La filosofia del non*, cit., p. 120: «Una tale specificità è difficile da identificare, difficile soprattutto da sradicare, perché è talmente radicata sia nell'intuizione sia nella conoscenza discorsiva, sia nella forma della sensibilità esterna sia in quella della sensibilità interna. Per sommi capi, eccola: l'oggetto di ogni conoscenza comune conserva la specificità della localizzazione geometrica euclidea. È questo il caso della sensibilità esterna. L'oggetto conserva anche la specificità sostanziale; ed è in completo accordo con lo "schema della sostanza che è la permanenza del reale nel tempo". È questo il caso della sensibilità interna».

⁸⁴ LACAN, *Forse a Vincennes*, cit., p. 310.

⁸⁵ BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 1.

la lettera di Lacan, di articolare e su cui torneremo immediatamente⁸⁶.

Ma qual è il “luogo” specifico in cui la psicoanalisi intravede concretamente il movimento di forclusione del reale messo in atto dalla “scienza moderna”? Si tratta del soggetto. «Il soggettivo – afferma Lacan nel *Seminario III* – è per noi ciò che distingue il campo della scienza su cui si basa la psicoanalisi dall’insieme del campo della fisica. L’istanza della soggettività come presente nel reale è il movente essenziale per cui diciamo qualcosa di nuovo quando distinguiamo, per esempio, quella serie di fenomeni, apparentemente naturali che chiamiamo nevrosi o

⁸⁶ Sebbene su piani differenti (che sarebbe necessario indagare più approfonditamente nella loro specificità), la contaminazione tra tali discipline e la psicoanalisi si mostra, in questo senso, effettivamente bidirezionale (e nel miglior senso possibile). La comprensione dell’oggetto della psicoanalisi avrebbe certamente di che rinnovarsi a partire dal confronto con una linguistica che disponesse di concetti per porre a tema – al di là di quello che Lacan definisce «purismo che assume forme svariate, proprio per il fatto che esso è formale» – la differenza fra il linguaggio e la lalingua («non solamente “l’origine” [del linguaggio *N.d.A.*], come dicono i suoi fondatori, ma anche ciò che chiamerei, qui, la sua natura»), *dal punto di vista della linguistica*. Sono ascrivibili a tale orizzonte d’indagine, tanto le ricerche di Saussure sugli anagrammi e quelle di Jakobson sul pensiero poetante, che Lacan tiene in massima considerazione, quanto, e soprattutto, i lavori di Milner: «Insisto nel designare come vera una linguistica che consideri lalingua più “seriamente”, proponendone a voce alta l’esempio nello studio di J.-C. Milner sui nomi di qualità (cfr. *Arguments linguistiques*, presso Mame, 1973)». Così come di una logica che non sia «cosale», ma reintegri piuttosto «le cose nel movimento del fenomeno» e una topologia che metta in discussione qualsiasi forma di «*realismo ingenuo delle proprietà spaziali*». Cfr. rispettivamente LACAN, *Forse a Vincennes*, cit., pp. 309-310; BACHELARD, *La filosofia del non*, cit., p. 123; Id., *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 1. In relazione alla topologia, si veda anche G. BACHELARD, *Il nuovo spirito scientifico*, tr. it. a cura di A. Alison, Mimesis, Milano-Udine 2018, in part. pp. 45-59 (*I dilemmi della filosofia geometrica*) e pp. 99-122 (*Determinismo e indeterminismo. La nozione di oggetto*).

psicosi»⁸⁷. Anche in questo caso è, a nostro avviso, opportuno distinguere due piani. Il primo riguarda la “modalità” specifica con cui la psicoanalisi, in quanto sapere specifico e singolare, ha a che fare con il soggetto. Si tratta (del soggetto) dell’inconscio come *concetto* autenticamente psicoanalitico; della maniera con cui la psicoanalisi, avendo a che fare con l’inconscio (e, quindi, con la mancanza, il desiderio, il godimento, etc.), intercetta in una maniera specifica la vita di un individuo (la professione che svolge, le amicizie che ha, i rapporti amorosi in cui decide o non decide di investire, la relazione con mamma e papà, etc.). Il secondo riguarda tutto ciò che la psicoanalisi o, meglio, più precisamente, la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan, ci consente di articolare riguardo al soggetto, anche al di là dello specifico dominio epistemico che le conferisce la sua singolarità. Del soggetto, potremmo dire, recuperando una distinzione di matrice althusseriana, come *categoria*⁸⁸ – come questione aperta che interessa tutta una serie ulteriore di domini epistemici al di fuori dei confini psicoanalitici. Interrogando il concetto di inconscio, Lacan afferma qualcosa di rivoluzionario riguardo alla modalità con cui la psicoanalisi ha a che fare con il soggetto e, al contempo, ci mette nelle condizioni di provare a rendere visibile – nelle sue storture, aporie, punti di impossibilità – la struttura del soggetto *tout court* o, meglio, della modalità con cui la “scienza moderna” ha pensato (e non pensato) il soggetto, che Lacan definisce, non a caso, “soggetto del-

⁸⁷ J. LACAN, *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi, Torino 2010, p. 214.

⁸⁸ Cfr. ALTHUSSER, *Filosofia e filosofia spontanea*, cit. Cfr. anche A. BADIOU, *Il concetto di modello. Introduzione ad una epistemologia materialista della matematica*, tr. it. a cura di F. Francescato, Asterios, Trieste 2011.

la scienza". È il modo con cui lo stesso Lacan riarticola il discorso delle cosiddette scienze umane, a partire, sicuramente, dalla posizione che, in relazione a tutto questo, aveva consentito di guadagnare lo strutturalismo, ma anche, e soprattutto, a partire da ciò che gli rendeva evidente la pratica psicoanalitica. «Non c'è scienza dell'uomo – afferma Lacan ne *La scienza e la verità* – perché l'uomo della scienza non esiste, ma solo il suo soggetto»⁸⁹. In un certo senso, infatti, come aveva già osservato Koyré nei suoi *Studi newtoniani*, si tratta proprio di quell'uomo per cui non vi era posto nel mondo della quantità, della geometria reificata. Per cui non vi era posto, sembrerebbe aggiungere Lacan, a patto che non fosse anch'esso oggetto della medesima riduzione a quantità, geometrizzazione – puntualizzazione, evanescenza. Ed è proprio quest'uomo senza qualità, nella misura in cui è privato di ogni qualità, radicalmente de-sostanzializzato, che costituisce quello che Lacan chiama soggetto della scienza e che, sempre ne *La scienza e la verità*, afferma essere lo stesso soggetto su cui si opera in psicoanalisi, confermando, sul piano del sapere del/sul soggetto, quello che abbiamo visto constatato, sul piano del sapere in generale, nella *Nota italiana*. Si tratta dello stesso soggetto, certamente; tuttavia, come si potrà intuire, il ruolo che tale soggetto assolve all'interno del sapere nel reale della "scienza moderna" e quello che assolve nel sapere del reale esercitato dalla psicoanalisi è profondamente differente. Per quanto riguarda la "scienza moderna", anche in questo caso la "filosofia" assolve un ruolo fondamentale. È grazie a Descartes che tale soggetto fa il suo ingresso nella storia. Non possiamo analizzare nel dettaglio la tanto complessa, quanto straordinariamente produttiva analisi che Lacan fa di Descar-

⁸⁹ LACAN, *La scienza e la verità*, cit., p. 863.

tes lungo tutta la sua riflessione⁹⁰. Facciamo solamente notare che il filosofo francese, da un lato, mette in campo questo soggetto radicalmente de-sostanzializzato, concludendo, tramite il «rigetto del corpo fuori dal pensiero»⁹¹, il suo reale; dall'altro, fonda su questa mancanza un sapere, di cui rende, come noto, un Dio-non-più-ingannatore depositario e deduce da questo sapere l'esistenza di tale soggetto, contribuendo alla sua ri-sostanzializzazione – alla sua *sutura*, per usare un'espressione resa nota da Miller e adottata da Lacan⁹² – attraverso un riempimento immaginario, un *faux-être* – un *falso-essere* – dice Lacan, e ricollocandolo, pertanto, in una posizione di anteriorità rispetto al mondo⁹³. Ci troviamo di fronte a un soggetto svuotato di reale e riempito di immaginario. Tuttavia, in un certo senso, seguendo il Foucault de *Le parole e le cose*, le conseguenze più radicali di questa geometrizzazione del soggetto si rinvergono all'interno dell'episteme moderna, a partire da quello che può essere letto come il raddoppiamento cartesiano messo in atto

⁹⁰ Per una ricognizione generale dei numerosi luoghi in cui Lacan chiama in causa il filosofo francese all'interno della sua riflessione e si confronta con esso, si veda F. POLLION, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Éditions du Champ Lacanien, Paris 2014. Riguardo alla problematizzazione, da parte di Lacan, del punto di vista cartesiano, si vedano, almeno, B. BAAS, A. ZALOSZYC, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin Osiris, Paris 1988; J. SIPOS, *Lacan et Descartes. La tentation métaphysique*, Puf, Paris 1994; E. PORGE, A. SOULEZ (a cura di), *Le moment cartésien de la psychanalyse*, Éditions Arcanes, Paris 1996.

⁹¹ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique (1967-1968)*, a cura di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2024, p. 102.

⁹² Cfr. J.-A. MILLER, *La sutura. Elementi della logica del significante*, in AA.VV., *Cahiers pour l'Analyse*, cit., pp. 50-63.

⁹³ Si veda, a questo proposito, la lezione del 10 gennaio 1968 del *Séminaire XV*. In essa Lacan conia il termine «falso-essere [*faux-être*]» non solo per riferirsi a quello che definisce «l'essere rigonfiato dall'immaginario», ma, più ampiamente, per indicare la mancanza consustanziale a ciascun soggetto, a seguito dell'intervento, sul corpo, del linguaggio. Cfr. LACAN, *Le Séminaire. Livre XV*, cit., p. 96.

da Kant. D'altronde, come ha sostenuto Bachelard, «[è] sul carattere immutabile dell'architettura della geometria che Kant fonda l'architettura della ragione»⁹⁴. L'Io kantiano sembra di fatto radicalizzare il *cogito*, svuotandolo ulteriormente, ma al contempo, garantendogli, forse ancora di più, quell'antioriorità rispetto al mondo di cui parlavamo poco fa. Inoltre, nella prospettiva antropologica inaugurata dall'episteme moderna, se l'uomo – “alotropo empirico-trascendentale” –, dal lato del soggetto, figura come principio unificatore, come colui che stabilisce le condizioni di possibilità dell'esperienza e dei saperi, da quello dell'oggetto, nel campo istruito da quei “quasi-trascedentali” che sono Vita, Lavoro e Linguaggio, esso è, al contempo, continuamente “lavorato” – reso anch'esso oggetto di calcolo, struttura calcolabile –, *qua* essere empirico, da saperi positivi come la biologia, l'economia politica, la filologia e, *qua* allotropo empirico-trascedentale, da tutte quelle scienze cosiddette “umane” (psicologia, sociologia, storia delle idee...) che possono essere considerate, a nostro avviso, il frutto dell'applicazione all'umano della postura della “scienza moderna”⁹⁵. In questo senso potremmo definire l'“uomo-invenzione recente” di cui parla Foucault proprio come l'“uomo” passato attraverso i *défilé* della “scienza declinata rigorosamente al singolare”.

La modalità tramite cui si è pensato politicamente il soggetto all'interno della modernità – possiamo articolarlo solo per inciso – è forse la maniera più indicata di

⁹⁴ BACHELARD, *Il nuovo spirito scientifico*, cit., p. 46.

⁹⁵ Malgrado non ci sia possibile, in questo contesto, renderne ragione, è nostra convinzione che la trasformazione in senso “postumano” di molte di queste scienze non abbia segnato una loro fuoriuscita da tale postura. Sul tema, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Cactus, Buenos Aires 2019.

rendere conto di questo doppio movimento. Nelle maglie di quello che, a nostro avviso, costituisce un medesimo dispositivo epistemico⁹⁶, quest'ultimo, infatti, si ritrova a essere catturato tanto all'interno dei moderni concetti (e dispositivi) giuridico-politici (democratici) di sovranità e rappresentanza, dove, privato della propria singolarità (ossia, svuotato di reale) e identificato come libero e uguale – a tutti gli altri – (ossia, riempito di immaginario), agisce, ossia è *autore*, solo nella misura in cui è rappresentato da un *attore* che ha autorizzato ad agire in sua vece⁹⁷; quanto all'interno di tutta quella serie di saperi disciplinari e/o prestazionali, che agiscono – tanto sul piano epistemico (quello dei concetti antropologici e sociali), quanto su quello dei dispositivi messi in campo a tale fine (il prodotto dell'attività delle scienze umane e sociali come scienze della società) – sulla singolarità di cui è privato, limandone gli eccessi e/o mettendola al lavoro, estraendone valore.

Che cosa fa, invece, la psicoanalisi? Da un lato, fa esattamente quello che Foucault intravede nelle ultime pagine de *Le parole e le cose* quando la colloca tra le “contro-scienze umane” (dove, come ha opportunamente puntualizzato Milner, il “contro” va riferito a “umane” e non a “scienze”⁹⁸), ovvero mostra l'illusorietà della pretesa di fondazione del soggetto rispetto al mondo, facendo vedere come esso sia, al contrario, sempre un effetto di linguaggio, che quello stesso linguaggio si sforza costantemente di suturare, «il che vuol dire che il soggetto in

⁹⁶ Sul punto, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *The Dark Side of Sovereignty. The Question of Government in a Historical-Epistemological Perspective*, «Soft Power. Euro-American Journal of Historical and Theoretical Studies of Politics and Law», 2023, XVIII, pp. 38-66.

⁹⁷ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. a cura di C. Galli, tr. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, pp. 168-174.

⁹⁸ MILNER, *Il periplo strutturale*, cit., p. 145.

questione rimane il correlato della scienza, ma un correlato antinomico perché la scienza risulta definita dalla non riuscita dello sforzo per suturarla»⁹⁹. Ma fa anche qualcos'altro, che la lettura foucaultiana della psicoanalisi come scienza strutturale (e, pertanto, galileiana) non era in grado di comprendere fino in fondo. Essa, lavorando sull'inconscio, sulla mancanza da cui l'animale umano è attraversato – dal momento che, come afferma Lacan nelle *Risposte ad alcuni studenti di filosofia*, «l'oggetto della psicoanalisi non è l'uomo, è ciò che gli manca»¹⁰⁰ – rende visibile un “soggetto” possessore di una dinamicità, una processualità e una contingenza tali da risultare incompatibili con la riduzione a una struttura i cui processi e i cui comportamenti sono interamente calcolabili, deducibili e prevedibili. Che, sul piano epistemologico, significa porre il “soggetto della scienza”, preso in una delle sue molte possibili declinazioni regionali, di fronte a un *indecidibile*, nell'accezione matematica del termine. A un elemento inspiegabile all'interno della teoria (generale) esistente e necessitante, per essere spiegato, della costruzione di nuovi concetti. Torneremo su questo movimento fondamentale nella seconda parte di questo contributo.

Vediamo che allora, da un lato, praticando la psicoanalisi e producendo una riflessione propriamente psicoanalitica Lacan sviluppa un “sapere del reale” del soggetto dell'inconscio, a partire dall'ascolto del “reale” dell'inconscio dei soggetti, gli analizzanti. Dall'altro, la sua riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi ci mette nelle condizioni di sviluppare un “sapere del reale” del soggetto della scienza *tout court* e, più ampiamente, un “sapere del reale” *tout court* che renda evidenti le *impasse* della po-

⁹⁹ LACAN, *La scienza e la verità*, cit., p. 865.

¹⁰⁰ Id., *Risposte ad alcuni studenti di filosofia*, in *Altri scritti*, cit., pp. 203-211: 211.

stura inaugurata dalla “scienza moderna”, in ognuno dei domini epistemici particolari in cui essa si declina. Mobilitando ancora una volta la distinzione althusseriana che abbiamo già mobilitato in relazione al soggetto, potremmo affermare che nel primo caso “Reale” agisce come *con-cetto* propriamente psicoanalitico (accanto agli altri due registri attorno cui la riflessione psicoanalitica di Lacan si è dispiegata sin dai primi anni Cinquanta, il Simbolico e l’Immaginario), mentre nel secondo come *categoria* epistemologica, in grado di rendere visibili una serie di questioni aperte all’interno di una pluralità di domini epistemici differenti. Un reale che emerge, infatti, tanto in relazione al soggetto (“scienze umane”, o *congetturali*, per usare la terminologia di Lacan), tanto in relazione alla “natura” (scienze naturali, o *esatte*), che, nelle pretese della matematizzazione universale della “filosofia moderna”, avrebbe dovuto “arrendersi” a una geometrizzazione integrale e definitiva. Come ha affermato, emblematicamente, Milner: «Lacan ha permesso, in primo luogo, di affermare che esiste un impensato nella scienza galileiana [...]; in secondo luogo, ha permesso di affermare che esiste un impensato particolare in ogni scienza galileiana particolare»¹⁰¹.

La sua riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi ci mostra, così, che vi è *almeno* una produzione di sapere irriducibile all’organizzazione del sapere inaugurata dall’atteggiamento metafisico proprio della “scienza moderna”, nel processo di definizione del quale la “filosofia” ha assolto una funzione essenziale. Più ampiamente, ci mostra come quella specifica organizzazione del sapere funga da ostacolo rispetto alla produzione del sapere psicoanalitico. Ancora più ampiamente, ci mostra, anche se con un grado di perspicuità minore, nella misura in cui lo

¹⁰¹ MILNER, *Clartés de tout*, cit., p. 11.

fa da dentro i confini della psicoanalisi, come tale organizzazione del sapere sembri fungere da ostacolo anche rispetto alla produzione di altri saperi (la linguistica, la logica, la topologia e, per certi versi, la stessa filosofia), che dimostrano, tramite la loro stessa esistenza o, meglio, attraverso la visibilizzazione degli oggetti specifici a cui si orienta la loro interrogazione, la loro irriducibilità – che è “l’irriducibilità del loro oggetto” – a una spiegazione ricavata da un’estensione del modello generale su cui tale organizzazione si fonda.

Crediamo sia proprio su questo versante che la riflessione di Lacan possa suggerire una prima direzione da prendere alla filosofia, se vuole essere compossibile con quanto la sua riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi ha contribuito a mostrare. Una direzione che contempla una prima modalità del suo esercizio, che definiamo *esercizio antifilosofico della filosofia*. Malgrado l’impatto che ha suscitato e le molteplici interpretazioni che ne sono derivate¹⁰², l’utilizzo di tale termine, da parte di Lacan, è sempre stato tanto raro, quanto vago. La definizione più esplicita di cosa sia antifilosofia la ritroviamo in *Forse a*

¹⁰² Tra le più note – che ci limitiamo a citare, senza prenderle in esame – è possibile annoverare quella di Badiou (*Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?*, in BIBLIOTHÈQUE DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE (a cura di), *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991, pp. 133-154; *L’antifilosofia: Lacan et Platon*, in *Conditions*, cit., pp. 306-326), quella di Milner (*L’antifilosofia*, in *L’opera chiara*, cit., pp. 150-157), quella di François Regnault (*L’antifilosofia secondo Lacan*, in *Conferenze di estetica lacaniana e lezioni romane*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 60-79), quella di Colette Soler (cfr. *infra*, p. 62, n. 103) e, infine, quella di Slavoj Žižek, dichiaratamente influenzata da Regnault (*Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it. a cura di D. Cantone e L. Chiesa, Cortina, Milano 2003, pp. 311-312). Per un inquadramento dell’ampio (e originale) sviluppo della categoria di antifilosofia da parte di Badiou, ci permettiamo di rinviare a P. CESARONI, M. FERRARI, G. MINOZZI, *Il desiderio della filosofia*, in A. BADIOU, *L’essere e l’evento*, cit., pp. 11-35, in part. pp. 16-17, n. 9.

Vincennes..., testo a cui ci siamo già ampiamente riferiti, nel quale il termine compare per la prima volta, dove sembra che l'obiettivo dichiarato di quest'ultima sia quello che Lacan, a partire dal *Seminario XVII*, ha definito Discorso dell'Università e la declinazione che il sapere assume all'interno delle sue maglie¹⁰³. Sullo stesso tenore, potremmo considerare un esercizio attivo dell'antifilosofia l'atto di denuncia, presente diffusamente a ogni altezza della riflessione lacaniana, del fatto che la filosofia abbia sempre assolto un ruolo solidale con le istanze del Discorso del Padrone¹⁰⁴. È, tuttavia, in un'altra direzione che, malgrado Lacan non la qualifichi mai con questo termine, a nostro avviso, egli esercita, da dentro alla sua riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi, l'antifilosofia, vale a dire nello smascheramento della pretesa – posta in essere, come abbiamo visto, da quella che abbiamo definito azione della filosofia – del sapere di sapersi, da sempre e per sempre, compiuto e auto-consistente. Uno di questi tentativi può sicuramente essere rilevato nella funzione che, secondo Lacan, Hegel attribuirebbe al sapere assoluto, di cui lo psicoanalista francese non cessa di rendere evidenti le storture e le conclusioni indebite¹⁰⁵. Un altro,

¹⁰³ Relativamente a questa declinazione dell'antifilosofia, si vedano i due lavori di Soler dal titolo *Lacan en antiphilosophie* apparsi rispettivamente in FORUMS DU CHAMP LACANIEN, 2001. *Lacan dans le siècle. Acte du Colloque de Cerisy*, Éditions du Champ lacanien, Paris 2002 (ora in «il canocchiale. rivista di studi filosofici», 2015, XL/1, pp. 99-116) e in «Filozofski vestnik», 2006, XXVII, pp. 121-144.

¹⁰⁴ Cfr. a titolo di esempio J. LACAN, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di C. Viganò (capp. I-VI) e R.E. Manzetti (capp.VII-XIII e allegati), Torino, Einaudi 2001, p. 19: «[...] chi potrebbe negare che la filosofia non sia mai stata altro che un'impresa incantatoria a beneficio del padrone?».

¹⁰⁵ Cfr. a titolo di esempio ID., *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti

ed è quello che ci interessa maggiormente, deve essere ricercato nelle operazioni di forclusione del reale di cui si è fatta carico la “scienza moderna” e nel ruolo che, in tutto questo, ha esercitato la “filosofia”.

Il nome proprio che Lacan evoca a più riprese, in questo caso, è, per l'appunto, quello di Descartes. «Quando Cartesio inaugura il concetto di una certezza che starebbe interamente nell'*io penso* della cogitazione [...] – afferma Lacan nel *Seminario XI* –, si potrebbe dire che il suo errore è di credere che questo sia un sapere. Dire che sa qualcosa di questa certezza. Di non fare dell'*io penso* un semplice punto di evanescenza»¹⁰⁶. Attraverso questo movimento, egli ri-sostanzializza il soggetto, facendolo coincidere con la coscienza e dotandolo nuovamente di una trasparenza rispetto a sé e di una centralità rispetto al mondo. In altre parole, consolida la funzione immaginaria dell'Io

e S. Molinari, rev. della tr. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006², p. 84: «Credo che per Hegel, tutto sia sempre là, tutta la storia è sempre attualmente presente, in modo verticale. Altrimenti sarebbe una storia puerile. E ciò di cui si tratta con il sapere assoluto, che in effetti sta lì, fin dai primi idioti di Neanderthal, è che il discorso si richiuda su se stesso, che sia del tutto d'accordo con se stesso, che tutto quello che può essere espresso nel discorso sia coerente e giustificato». Non è questo il contesto per provare a mostrare come, a nostro avviso, sia possibile interpretare in tutt'altro senso, molto più consonante con la prestazione teorica della psicoanalisi – proprio per come la intende Lacan – la filosofia hegeliana. Sul punto ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *L'imbarazzo di Lacan*, in M. FERRARI (a cura di), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2023, pp. 7-42, in part. pp. 38-42. Ma si veda anche P. CESARONI, *Il più sublime degli isterici. Hegel e la teoria dei discorsi*, in F. LEONI, R. PANATTONI (a cura di), *Isteria, ossessione, figurazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023, pp. 23-35. Resta, tuttavia, il fatto che, da un certo punto di vista, il sistema della scienza hegeliana non riesce a scongiurare fino in fondo il rischio di uno scivolamento necessario verso il “luogo” – lo *spirito assoluto*, inteso come luogo di contrazione dell'esposizione sistematica – in cui i contorni del *come* un qualcosa si sa sono tracciati una volta per tutte. Sul punto, si veda CESARONI, *La vita dei concetti*, cit., pp. 73-118.

¹⁰⁶ ID., *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 220.

[*moi*] a spese del soggetto dell'inconscio, attribuendo a ciascun individuo una presa sul mondo, un privilegio falso e immaginario, che la psicoanalisi, secondo Lacan, come prima cosa, ha il compito di rendere visibile nel suo carattere finzionale e illusorio. Il filosofo francese, però, come Lacan sottolinea a più riprese, non si limita a fare ciò. Egli necessita di mettere in campo una forma inedita di soggetto supposto sapere sul quale riposa, in ultima istanza, l'esistenza stessa del soggetto. In questo doppio movimento perpetrato da Descartes si possono ritrovare le matrici delle due declinazioni attraverso cui il soggetto supposto sapere si manifesta all'interno della *riflessione psicoanalitica* di Lacan. La prima descrive il soggetto a cui Descartes – a partire dalla convinzione che la certezza che risiede interamente nell'*io penso* della cogitazione sia un sapere – ri-attribuisce quel sapere a cui esso aveva dovuto rinunciare, al fine di garantirsi la certezza della propria esistenza. Si tratta di quello che potremmo definire semplicemente *soggetto-supposto-sapere*. La seconda descrive, invece, la posizione del Dio-non-più-ingannatore, che si fa garante del sapere del soggetto, ossia quello che potremmo definire *soggetto-supposto-sapere-qualcosa-del-sapere-del-soggetto(-supposto-sapere)*. Questa seconda versione del *soggetto supposto sapere*, promossa da Lacan a partire dal *Seminario XI*, e tesa a identificare quel qualcuno o qualcosa che, nell'orizzonte discorsivo dell'Altro, assolve la funzione di *tratto unario* o significante *maître*, del significante, insomma, a cui è legato l'avvenire del soggetto, rivestirà un ruolo sempre più decisivo nella riflessione teorica e clinica di Lacan¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Come Lacan specifica già a partire dal *Seminario XI*, ma come sarà più chiaro nel *Seminario XV*, all'interno del *transfert* sarà lo psicoanalista a vestire i panni del soggetto supposto sapere. Per una cartografia efficace dell'evoluzione del concetto di soggetto supposto sapere all'interno della riflessione lacaniana, si veda G. LE GAUFEX, *Anatomie*

È nostra convinzione, tuttavia, che nella *riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi* di Lacan, sia rilevabile, in controluce, una terza declinazione del soggetto supposto sapere – ancora una volta, non più come *concetto* psicoanalitico, ma come *categoria* epistemologica –, che in tutto si presta a rendere conto della riduzione epistemologica posta in essere dall’atteggiamento metafisico della “scienza moderna”. Un *soggetto-supposto-sapere-qualcosa-del-sapere-in-quanto-tale*. Un Dio non-più-ingannatore a cui è attribuita la mansione di custode di ogni sapere e delle verità eterne. Nella medesima lezione del *Seminario XI*, infatti, Lacan prosegue, dicendo: «Ma egli ha fatto altro, che concerne il campo, che non nomina, in cui erano tutti quei saperi di cui ha detto che conveniva metterli in una sospensione radicale. Egli mette il campo di questi saperi al livello di quel soggetto più vasto, il soggetto supposto sapere, Dio»¹⁰⁸. Ecco che Descartes – in questo senso, a nostro avviso, vero e proprio prisma pratico-riflessivo attraverso cui leggere i mutamenti di cui l’atteggiamento metafisico della “scienza moderna” si è fatto portatore – contribuisce a definire l’orizzonte saldo di quella sintassi ideale, di quel sapere già *da per sempre* dato – per dirla con Carmelo Bene –, rispetto alla quale il sapere non potrà che esercitarsi solamente come calcolo¹⁰⁹. È quanto Lacan afferma con chiarezza, quando, nel *Seminario XVI*, dopo avere elogiato, *more solito*, la radicalità con cui la scienza moderna ha escluso «le implicazioni mistiche dell’idea di conoscenza», si sofferma su «un presupposto, anzi un pregiudizio, tanto meno criticato in quanto non avvertito». Si tratta proprio del pregiudizio

de la troisième personne, Epel, Paris 1998, pp. 53-77.

¹⁰⁸ LACAN, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 220.

¹⁰⁹ Cfr. sul tema F. BALMÈS, *Dieu, le sexe et la vérité*, Érès, Toulouse 2007.

secondo cui «il sapere noi lo concepiamo – che lo vogliamo o meno giacché è un fatto di pensiero – come già ordinato da qualche parte». Si tratta, per l'appunto, del soggetto supposto sapere, di cui Lacan sottolinea la natura idealista «nella sua forma più astratta, quella che è in fin dei conti irremovibile in una certa struttura che si chiama, né più né meno, teologia». Lacan lo afferma senza mezzi termini: «Il soggetto supposto sapere è Dio – punto e a capo. Si può essere uno scienziato geniale, e tuttavia, che io sappia, non un oscurantista; si può essere Einstein e fare ricorso a questo Dio nel modo più articolato. [...] Il buon vecchio Dio è forse difficile da comprendere per come sostiene l'ordine del mondo, ma non mente: è leale, non cambia i dati del gioco durante la partita. Le regole del gioco esistono già da qualche parte, sono istituite per il solo fatto che il sapere esiste già in Dio. È lui che presiede al deciframento che si chiama sapere»¹¹⁰. Si tratta di una sintassi ideale rispetto alla quale il sapere non potrà che articolarsi come una combinatoria. In questo senso, al di là del fatto che necessiti o meno di tale ipotesi (Newton o Laplace), la scienza moderna resta prigioniera della teologia, *filosofia scientifica di un credente*¹¹¹. Ecco perché, continua Lacan, «[u]n vero ateismo, l'unico a meritare questo nome, è quello che risulterebbe dalla messa in discussione del soggetto supposto sapere»¹¹². «Finché

¹¹⁰ J. LACAN, *Il seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro (1968-1969)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2019, pp. 278-279.

¹¹¹ L'espressione è di Abel Rey che così definiva l'epistemologia positivista di Pierre Duhem. Cfr. A. REY, *La philosophie scientifique de M. Duhem*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1904, XII.

¹¹² LACAN, *Il seminario. Libro XVI*, cit., p. 279. Cfr. anche J. LACAN, *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e A. Succetti, Einaudi, Torino 2007, p. 337: «Ecco la vera definizione di ateismo. Ateo sarebbe colui che è riuscito a eliminare il fantasma dell'Onnipotente [...]. Parlo

il-soggetto-supposto-sapere-prima-che-noi-sappiamo non sarà stato messo in discussione nel modo più serio si potrà dire che ogni nostro procedimento resterà attaccato a quello che è un fattore di resistenza in un pensiero che non se ne distacca, poiché una concezione viziosa del terreno sul quale poniamo le questioni induce inevitabilmente la loro distorsione fondamentale»¹¹³.

*La destituzione di tale soggetto supposto sapere – di tutto ciò che esso assume e, al contempo, di tutto ciò che esso porta con sé – costituirà, allora, il primo compito di quello che abbiamo definito esercizio antifilosofico della filosofia, che si eserciterà, pertanto, nei confronti di quella concezione del reale e del sapere inaugurata dalla “scienza moderna”, nonché delle ripercussioni che tale organizzazione del sapere ha prodotto all’interno di ogni singolo dominio epistemico. Se la “filosofia”, nel corso della modernità, ha assolto una funzione – che, con Hegel (ma anche con Lacan¹¹⁴), definiremmo “teorica”¹¹⁵ – di riduzione del reale a una serie di strutture geometriche e della scienza a un sapere meramente calcolante, mettere in atto un esercizio antifilosofico della filosofia significherà, allora, piuttosto, rendere visibili le aporie, i punti di non tenuta, le instabilità, gli impossibili che, come abbiamo visto, abitano strutturalmente tali riduzioni. È primariamente nei confronti di questa “filosofia”, che si è fatta *veicolo e supporto* di tutta una serie di riduzioni immaginarie che, come abbiamo visto, fungono da vero e proprio ostacolo rispetto all’effettiva produzione di sapere all’interno di *almeno* un dominio*

dell’ateismo inteso come la negazione della dimensione di una presenza dell’onnipotenza alla base del mondo».

¹¹³ Ivi, p. 280.

¹¹⁴ Cfr. *infra*, p. 67, n. 115.

¹¹⁵ Sul tema, in relazione alla filosofia politica, cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 108-122.

epistemico – quello psicoanalitico – che l’azione antifilosofica della filosofia dovrà esercitarsi¹¹⁶.

Ora, la storia delle scienze ci consente perlomeno di relativizzare quell’“almeno”, scongiurando il rischio, più volte abbracciato all’interno della storia della psicoanalisi, di attribuire a quest’ultima una sorta extra-ordinarietà; di eccezionalità che la proietterebbe su un piano extra-vagante rispetto a quello di tutte le altre discipline scientifiche (e, di converso, della scienza *tout court*). È stato ampiamente studiato, infatti, come, ben prima dell’avvento della psicoanalisi, gli sviluppi della termodinamica, l’emergenza delle scienze della vita e quella delle geometrie non-euclidee abbiano messo in mostra tutti i limiti del paradigma galileiano-newtoniano e dell’epistemologia cartesiana su cui si fondava il nuovo atteggiamento metafisico della “scienza moderna”. E come, insieme alla psicoanalisi, anche la teoria della relatività e la meccanica quantistica abbiano ugualmente contribuito alla dimostrazione della sua instabilità¹¹⁷. Ancora più radicalmen-

¹¹⁶ Nella misura in cui struttura in maniera del tutto immaginaria il rapporto dello scienziato con la sua pratica scientifica, tale “filosofia” – che abbiamo fino ad ora sempre contrassegnato attraverso l’utilizzo delle virgolette – è assimilabile a quella che Bachelard definiva una “filosofia da filosofi” – «una filosofia chiara, rapida, facile» – e di cui non hai mai cessato di sottolineare il carattere illusorio o – come si sarebbe detto di lì a poco – ideologico. Cfr. BACHELARD, *La filosofia del non*, cit., p. 39. Sulla “filosofia” come ideologia, in prospettiva bachelardiana, si vedano R. DIONIGI, *Gaston Bachelard. La “filosofia” come ostacolo epistemologico*, Marsilio, Padova 1973 e D. LECOURT, *Per una critica dell’epistemologia. Bachelard, Canguilhem, Foucault*, tr. it. a cura di F. Fistetti, De Donato, Bari 1973, in part. pp. 57-72 (*Da Bachelard al materialismo storico*).

¹¹⁷ Sul punto, che coincide con quella che è stata denominata dai più “crisi del determinismo”, si vedano I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, tr. it. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993; M. CINI, *Un paradiso perduto. Dall’universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994; D. LINDLEY, *Uncertainty. Einstein, Heisenberg, Bohr, and the Struggle for*

te, si potrebbe affermare che in quegli stessi secoli della genialità che videro la sua emersione – è sufficiente la storia dell'elettromagnetismo a dimostrarlo¹¹⁸ – la conoscenza scientifica sia progredita, non grazie, ma malgrado gli effetti immaginari prodotti da quel tipo di postura. Se sollecitata in questo senso, dunque, la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan ci consente di rendere visibile come tale “scienza declinata rigorosamente al singolare” abbia rappresentato – e continui a rappresentare – un ostacolo *ideologico* rispetto allo sviluppo delle scienze, diremmo, *declinate rigorosamente al plurale*, ciascuna per sé, psicoanalisi compresa¹¹⁹.

the Soul of Science, Anchor Books, New York 2007.

¹¹⁸ Sul punto, si veda M. PÊCHEUX, *Ideologia e storia delle scienze*, in M. PÊCHEUX, M. FICHANT, *Sulla storia delle scienze*, tr. it. di D. Mascolo, Introduzione di S. Veca, Mazzotta, Milano 1974, pp. 23-48. Ai fini della nostra analisi è interessante notare come, all'interno della ricostruzione di Pêcheux, l'errore in cui incorrono Descartes e i cartesiani nella loro interpretazione dei fenomeni legati all'elettricità e al magnetismo risieda in una proiezione *immaginaria* su questi fenomeni di principi generali derivati dai concetti della meccanica galileiana.

¹¹⁹ Altrove abbiamo provato a rigorizzare tale ipotesi generale attraverso la categoria di *postura onto-epistemologica*. Molte delle caratteristiche che, all'interno di questo contributo, abbiamo visto connotare l'atteggiamento metafisico della “scienza moderna” sono, a nostro avviso, attribuibili a una postura onto-epistemologica la cui nascita dev'essere collocata all'altezza dell'avvento della rivoluzione scientifica moderna (e il cui più recente riassetto è rilevabile all'altezza dell'emergenza storica della cibernetica) e che opera a partire da una doppia riduzione. Innanzitutto, una riduzione ontologica della realtà a poche *identità* elementari, compiutamente costituite e date, stabili e calcolabili, vale a dire strutture il cui comportamento e la cui evoluzione è, quantomeno su un piano potenziale, conoscibile e prevedibile in anticipo. Poi, una riduzione epistemologica delle scienze a un sistema assiomatico-deduttivo, dove le idee vengono sistemate all'interno di una teoria astratta e dove i concetti esprimono la loro appartenenza alle leggi, generali e generiche, di tale teoria. Si tratta di una *postura ideologica* che funge da ostacolo tanto rispetto alla prassi reale dell'esercizio scientifico, caratterizzata da uno sforzo di concettualizzazione costante, singolare e tutt'altro che generico (non esiste *la* Scienza; esistono *le* pratiche e *le* teorie scientifiche), quanto

Anche su questo piano la riflessione di Lacan può esserci in qualche modo d'aiuto, nella misura in cui, soprattutto a partire dagli anni Settanta, egli non ha mai cessato di evidenziare la consistenza radicalmente immaginaria del soggetto supposto sapere nella sua funzione di semiante e l'impostura attraverso cui esso si faceva garante non solo della pienezza e della consistenza del soggetto, ma anche di quella della "natura" e del sapere, mascherandone i vuoti e suturandone le mancanze, senza mai riuscirci fino in fondo¹²⁰. Oltre che sulla psicoanalisi, tut-

rispetto alla comprensione scientifica di una realtà complessa e policromatica, recalcitrante rispetto ad ogni sua riduzione a strutture ed entità altrettanto ideali. A nostro avviso, sono spiegabili a partire dalla condizionatezza esercitata da tale postura, ad esempio, molti degli ostacoli su cui inciampano quelle che, con Althusser, abbiamo visto costituire le correnti ideologiche dominanti tanto all'interno della scena psicoanalitica, quanto all'interno della scena politica contemporanea. Per una prima tematizzazione della categoria di postura onto-epistemologica, ci permettiamo di rinviare a A. BARDIN, M. FERRARI, *Governing Progress: from Cybernetic Homeostasis to Simondon's Politics of Metastability*, «The Sociological Review», 2022, LXX, pp. 248-263. Per quanto concerne la cibernetica come riassetto ipermoderno della postura onto-epistemologica della "scienza moderna", si vedano M. FERRARI, *La cibernetica prima della cibernetica. Filosofia, scienza e tecnica in Norbert Wiener (1914-1943)*, «Philosophy Kitchen», 2023, XVIII, pp. 37-55 e ID., *La questione della regolazione nel vivente, nella macchina e nella società. Storia e critica della nozione cibernetica di organizzazione (sociale)*, «Filosofia politica», 2024, XXXIX, pp. 65-82, nonché, più ampiamente, ID. *Cibernetica e filosofia politica. Storia e critica di un ostacolo epistemologico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024 (in corso di pubblicazione). Per quanto concerne il carattere ideologico delle nozioni di "moderno" e "ipermoderno" – e, di conseguenza, della nozione stessa di "scienza moderna" –, si veda, infine, A. BARDIN, M. FERRARI, *We Have Never Been Modern (Enough)*, «Method & Theory in the Study of Religion», 2023, doi: 10.1163/15700682-bja10122.

¹²⁰ Interpretiamo in questo senso – e traiamo da essa una serie di conseguenze epistemologiche solo implicite nella riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan – la distinzione che Lacan opera ne *La mispresa del soggetto supposto sapere*, ma che si riflette in svariati luoghi della sua riflessione, tra teologia (o *Teoria*) e *Dio-logia*. Il Dio a cui fa riferimento la prima sarebbe quello che, con Pascal, Lacan

tavia, l'esercizio antifilosofico della filosofia potrà certamente contare su quanto molti saperi hanno già fatto

definisce il Dio dei filosofi, ovverosia il soggetto supposto sapere per come lo abbiamo descritto fino a questo momento. Il Dio a cui fa riferimento la seconda è, al contrario, quello che, sempre con Pascal, Lacan definisce il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, «i cui Padri vanno da Mosè a James Joyce passando per Meister Eckhart» (J. LACAN, *La mispresa del soggetto supposto sapere*, in *Altri scritti*, cit., pp. 329-339: 333) e il cui posto sarebbe stato indicato meglio di tutti da Freud e dalla psicoanalisi. Si tratta, e Lacan lo ribadisce costantemente, del Nome-del-Padre, il padre morto da sempre, che lungo la sua riflessione assume forme spesso molto differenti l'una dall'altra, ma che, a partire dagli anni Settanta, coincide sempre di più con quel significante che garantisce, o, meglio, fonda la tenuta dell'Altro sull'interdizione strutturale del reale (del godimento) e di cui Lacan, soprattutto a partire dal *Seminario XVIII*, non manca di evidenziare la natura di *sembiante* e la funzione di *impostore*. A nostro avviso, pertanto, sarebbe un errore considerare la distinzione, enunciata da Lacan, tra il Dio dei filosofi e il Nome-del-Padre al pari di un'opposizione. Tra essi sussiste qualcosa di più simile a un rapporto di rovescio topologico, dove il Nome-del-Padre ci dice la verità sul Dio dei filosofi; ne mostra la natura di *sembiante*, ne smaschera l'impostura e lo rende visibile per quello che è, ovverosia una funzione che opera al fine di mascherare un vuoto, suturare una mancanza. «Supporre il Nome del Padre [...] vuol dire Dio», afferma Lacan nel *Seminario XXIII*. Cfr. ID., *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-1976)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, C. Menghi, M.R. Conrado e N. Fusini, Astrolabio, Roma 2006, p. 133. Ciò che, invece, la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan ci invita a fare è destituire il soggetto supposto sapere e – come afferma sempre Lacan, nel medesimo seminario – *fare a meno del Nome del Padre, a condizione di servirsene*. *Sinthomo* sarà il nome con cui, nell'ultima fase della sua riflessione, Lacan qualificherà quest'ultima operazione. Sul tema, cfr. S. ASKOFARÉ, *De l'inconscient su sinthome. Conjectures sur les usages et le renoncement possible au Nom-du-Père*, «L'en-je lacanien», 2006, VI, pp. 23-36. Sulla base della distinzione che abbiamo formulato tra tre differenti accezioni del concetto/categoria di soggetto supposto sapere, crediamo si possa affermare che la postura della "scienza moderna" si fondi proprio sulla *supposizione* (dell'esistenza) di tale funzione sul piano del sapere. Sul punto, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *La scommessa di Lacan*, in M.E. VILLA (a cura di), *Leggere Da un Altro all'altro. Il Seminario XVI di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2021, pp. 43-56, in part. pp. 50-52 e pp. 53-54.

all'interno del proprio perimetro. Pensiamo, per limitarci alle riflessioni che Lacan chiama in causa più diffusamente, alla rilevanza che Kurt Gödel e Paul Cohen hanno avuto, per quanto concerne la matematica, nell'opera di demistificazione di ogni sogno logicista o formalista; alla funzione che hanno assolto la ricezione delle ricerche di Saussure sugli anagrammi e di Jakobson sul pensiero poetico nella visibilizzazione dei limiti della linguistica strutturale; all'importanza delle geometrie non-euclidee e della meccanica quantistica nell'evidenziazione dei limiti dell'idea di spazio assoluto su cui si fondava la fisica newtoniana; alla critica dell'*economia politica galileiano-newtoniana* di Adam Smith (e prima ancora dei fisiocratici) elaborata da Marx ne *Il Capitale*, il quale, come ha rilevato Maurice Blanchot, «è un'opera essenzialmente sovversiva» ed «[e]ssa lo è non tanto perché porterebbe, attraverso l'oggettività scientifica, alla necessaria conseguenza della rivoluzione, ma perché include, senza formularlo troppo chiaramente, un modo di pensare teorico che ribalta l'idea stessa di scienza»¹²¹. Non si tratterà solamente di interrogare una pluralità di domini epistemici al fine di visibilizzare le soglie di resistenza, prodottesi entro i loro confini, nei confronti dell'opera di riduzione messa in atto dalla "scienza moderna", ma anche di far sì che – tramite la mediazione esercitata dalla filosofia – sia

¹²¹ M. BLANCHOT, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971, p. 166. Come dicevamo, si tratta, in tutti questi casi, di "eventi" di cui Lacan è stato, non a caso, quasi sempre un interlocutore attento. Non è certamente un caso nemmeno il fatto che l'interesse per ognuno di questi "eventi" abbia concentrato l'attenzione di numerosi filosofi che hanno provato, ognuno in modo differente, a essere composibili con Lacan. Pensiamo all'importanza riservata da Badiou ai teoremi di Gödel e Cohen; ai lavori, che abbiamo già citato, di Milner sull'impensato della linguistica strutturale; all'interesse di Žižek per la fisica quantistica; ai numerosi tentativi, tra loro enormemente eterogenei, di ripensare il marxismo *pas sans* Lacan.

possibile fare valere, criticamente, i guadagni di uno specifico dominio epistemico all'interno di un altro. È noto, ad esempio, quanto i teoremi di Cantor e Gödel e le ricerche di Jakobson sul pensiero poetico abbiano influenzato Lacan e aiutato la psicoanalisi ad assumere fino in fondo il «carattere impossibile» della propria «posizione», vale a dire la necessità di occuparsi «in modo particolare di ciò che non funziona»¹²².

Il secondo compito dell'esercizio antifilosofico della filosofia sarà, pertanto, quello di *promuovere tali sovrapposizioni e, al contempo, istruire criticamente spazi e modalità della loro articolazione*. Non si tratterà, allora, di sovrapporre due funzionamenti, ma di interrogare i luoghi di *ciò che non funziona* all'interno di uno specifico dominio epistemico in cui ha trovato una qualche ricezione l'atteggiamento metafisico inaugurato dalla "scienza moderna" e servirsene per rendere visibili i luoghi di ciò che non funziona all'interno di un dominio epistemico differente – o gettare nuova luce su di essi –, al fine di produrre un'interrogazione altrettanto specifica di questo loro specifico non funzionare.

2. L'esercizio filosofico della filosofia. *Saperci fare con il reale*

Nella lezione del 16 marzo 1976 del *Seminario XXIII*, suscitando, forse, un po' di sorpresa nel suo uditorio, Lacan afferma: «Ecco. Tutto quello che vi dico è sensato e pertanto pieno di rischi di sbagliarsi, come prova tutta la storia. È sempre andata così. Se mi assumo gli stessi rischi è per prepararvi ad altra cosa che potrei dirvi cercando di fare una *follosofia*, se posso chiamarla così, me-

¹²² LACAN, *Il trionfo della religione*, cit., pp. 94-96.

no sinistra del *Libro* cosiddetto *della Sapienza* contenuto nella Bibbia, sebbene questo sia dopotutto il meglio che si possa fare per fondare la sapienza sulla mancanza»¹²³. Un anno dopo, nella lezione del 20 dicembre 1977 del *Seminario XXV*, provocando, probabilmente, la medesima sorpresa, Lacan ribadisce: «Quello che sto facendo qui – come ha sottolineato una persona di buon senso, Althusser – è della filosofia. Ma la filosofia è tutto ciò che sappiamo fare. Anche i miei nodi borromei sono filosofia. È la filosofia che ho gestito al meglio seguendo la corrente, se così si può dire, che deriva dalla filosofia di Freud»¹²⁴.

Non ci troviamo di fronte, a nostro avviso, ad alcun tipo di ripensamento. Non crediamo affatto che Lacan, nell'ultima fase della sua riflessione, abbia rivendicato di fare filosofia o di avere una filosofia. Magari una di quelle filosofie, così in voga nelle fila della filosofia della psicoanalisi contemporanea, orientate a ricercare nella psicoanalisi una sorta di nuova teoria generale, a partire da cui costruire nuove metafisiche, nuove ontologie, nuove teorie della conoscenza¹²⁵. Sarebbe sufficiente riportare alcu-

¹²³ ID., *Il seminario. Libro XXIII*, cit., p. 124.

¹²⁴ ID., *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure (1977-1978)*, Inedito, Lezione del 20 dicembre 1977. Sempre nel *Seminario XXIII*, inoltre, Lacan aveva già affermato qualcosa di simile: «In altri termini il detto che risulta da quanto chiamiamo filosofia non è privo di una certa mancanza, a cui tento di supplire con il ricorso a quello che può solo scrivermi, il nodo bo, perché se ne tragga profitto. Resta comunque vero che quanto c'è di *φιλία* nel *filo* che inizia il termine filosofia può assumere un certo peso. La *φιλία* è il tempo, in quanto pensiero. Il tempo-pensiero è la *φιλία*. Mi permetto di azzardare che la scrittura cambia il senso, il modo di quanto è in gioco, ossia la *φιλία* della sapienza. Non è facile dare alla sapienza un supporto diverso dalla scrittura, quella del nodo bo, sicché in definitiva – perdonate la mia infatuazione – quel che tento di fare con il mio nodo bo è nientemeno che la prima filosofia che mi sembri poter reggere». Cfr. LACAN, *Il seminario. Libro XXIII*, cit., p. 141.

¹²⁵ Per una trattazione critica più ampia di tale questione, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *Come e perché leggere Lacan? Verso*

ne affermazioni da lui pronunciate nei medesimi anni – a cui abbiamo già fatto riferimento – per dimostrarlo. Nella lezione del 21 giugno 1972 del *Seminario XIX*, prendendo in considerazione l'accusa rivoltagli da Umberto Eco di fare “troppa ontologia”, Lacan è particolarmente emblematico su questo punto: «Non è di queste cose che ci occupiamo qui. Noi ci occupiamo del discorso analitico. [...] che non solo non è ontologico, ma che non è nemmeno filosofico, che è reso necessario unicamente da una certa posizione, quello in cui ho ritenuto di poter condensare l'articolazione di un discorso»¹²⁶. Proprio come nelle sue insurrezioni contro la filosofia, nella sua postura antifilosofica, andava ricercato un tentativo di smarcarsi – e smarcare la (sua) riflessione psicoanalitica – da una certa postura, in queste sue “riabilitazioni” della filosofia deve essere rilevato, a nostro avviso, sempre un tentativo di riflettere sullo statuto della sua stessa riflessione psicoanalitica, questa volta, tuttavia, non in ciò che la rende – e rende il suo oggetto – eccedente e irriducibile rispetto all'atteggiamento metafisico della “scienza moderna”, ma, piuttosto, nell'irriducibilità che la caratterizza *in quanto tale* come scienza e nell'irriducibilità che caratterizza il suo oggetto *in quanto tale* come oggetto scientifico. Si tratta di una riflessione tutta interna al campo psicoanalitico – quella di Lacan non cessa mai di essere una riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi –, dove “filosofia/follisofia” non sono altro che il nome che lo psicoanalista francese attribuisce a tale sforzo di riflessione. E, tuttavia,

un'epistemologia dei concetti psicoanalitici, «PHI/PSY. Journal of Philosophy and Psychoanalysis», 2024, IV, pp. 53-72.

¹²⁶ J. LACAN, *Il seminario. Libro XIX. ... o peggio (1971-1972)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia e tr. di A. Di Ciaccia, L. Longato, Einaudi, Torino 2020, p. 221. Sulla questione, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, A. PAGLIARDINI, *Stringere l'impossibile*, in FERRARI (a cura di), *Leggere ... o peggio*, cit., pp. 207-244, in part. pp. 213-221.

come spesso accade nella riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan, nei suoi tentativi di articolazione di tale riflessione si avverte una tensione extra-epistemica, quasi-epistemologica, da cui l'esercizio della filosofia – per come, invece, stiamo cercando di definirlo in questo contesto – può trarre più di un qualche elemento di interesse. È indicativo, a tal proposito, che queste due aperture alla filosofia avvengano in questo modo, con questi riferimenti. Devono essere prese, a nostro avviso, come preziose indicazioni per la strada che la filosofia deve percorrere se vuole compiere l'esercizio filosofico che le è proprio e fornire una risposta alla domanda che cosa significa *saperci fare con il reale*?

La rilevanza di un attraversamento di Lacan – e della psicoanalisi – per la filosofia, infatti, a nostro avviso, non si conclude con quanto abbiamo cercato di articolare fino a questo momento, malgrado la maggior parte dei filosofi che hanno cercato di essere compossibili con Lacan si sia sintomaticamente bloccata su questa *soglia*. È possibile, a nostro avviso, trovare, all'interno della riflessione di Lacan, lo spazio di un risvolto affermativo in relazione a una possibile riflessione sulla scienza, che non si esaurisca, pertanto, nell'evidenziazione – necessaria – dei punti di impossibilità su cui inciampa il programma della “scienza moderna”, ma provi a rendere ragione di ciò di cui tali punti di impossibilità costituiscono la marca, il sintomo, aprendo la strada a un modo differente di pensare la scienza o, meglio – e crediamo sia uno scarto decisivo, che proveremo a tematizzare – a un modo differente di pensare ciò che le scienze fanno, nella direzione di quello che abbiamo definito – mobilitando un'espressione che, come abbiamo visto all'inizio di questo contributo, Lacan stesso ha utilizzato per identificare un concetto preciso

della sua riflessione psicoanalitica, quello di *identificazione al sintomo* –, per l'appunto, un *saperci fare*.

È a partire dall'interrogazione di questo tentativo che, a nostro avviso, diventa possibile provare a circoscrivere i caratteri di quello che definiamo *esercizio filosofico della filosofia*.

Lo spazio a cui facciamo riferimento deve essere ricercato *soprattutto* nell'ultimissima fase della riflessione di Lacan, vale a dire quella che, a detta di molti – e, per molti versi, anche secondo lui stesso¹²⁷ –, sancirebbe, al contrario, un allontanamento, da parte dello psicoanalista francese, da ogni tentativo di elaborare una qualsiasi riflessione sulla scienza a partire dall'esperienza della psicoanalisi. È il Lacan della decostruzione, della dissoluzione, dell'ossessione per la fabbricazione di nodi, del silenzio, dei *calembour* e di tutta una serie di cose che sembrano non potere garantire in alcun modo il darsi di quella trasmissibilità a cui lo psicoanalista francese aveva sempre ancorato la scientificità della pratica psicoanalitica¹²⁸. E, tuttavia, è anche, e soprattutto, il Lacan che comincia a pensare la consistenza del Reale in maniera (parzialmente) inedita, non più (solo) come *eccedenza*, co-

¹²⁷ Si vedano, a titolo di esempio, due passaggi particolarmente emblematici dei seminari XXII e XXV concernenti la non-scientificità della psicoanalisi e la collocazione del concetto nell'ordine della scimmiettatura. Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I. (1974-1975)*, a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1975, V, p. 18 e ID., *Le Séminaire... e Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure (1977-1978)*, a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1979, XIX, p. 5.

¹²⁸ È questa la lettura che Milner propone, nell'ultimo capitolo de *L'opera chiara*, intitolato, emblematicamente, *La decostruzione*, dell'ultimissima fase della riflessione di Lacan. Si tratterebbe di un Lacan che, secondo Milner, «porta irresistibilmente a pensare al Wittgenstein del *Tractatus*: bisogna tacere su ciò che non si può dire; bisogna mostrare ciò su cui non si può tacere. Ora Lacan tace e Lacan mostra». Cfr. MILNER, *L'opera chiara*, cit., p. 171.

me *punto di impossibilità* che non cessa di non scriversi all'interno delle maglie del Simbolico e dell'Immaginario, ma (anche) come *assoluto* costantemente in atto, come *impossibile* che non cessa di non scriversi in quanto tale *attraverso* il Simbolico e l'Immaginario.

Da parte nostra, siamo convinti che solo percorrendo fino in fondo entrambi questi binari – evitando, dunque, di arrestarsi dinnanzi a quanto sembrerebbe imporci nella forma di una contraddizione apparentemente insanabile – divenga possibile comprendere in che cosa risieda tanto l'irriducibilità della prestazione teorica di Lacan, quanto quella del suo oggetto.

Per farlo, si rende innanzitutto necessario relativizzare ulteriormente la nostra stessa affermazione secondo cui sarebbe “soprattutto” nell'ultimissima fase della riflessione di Lacan che tutto questo diventerebbe visibile, restituendo a quest'ultima il carattere di “soglia” che le appartiene, senza ridurla al risultato di una delle tante periodizzazioni in cui – stando alla gran parte della letteratura scientifica esistente – si articolerebbe l'opera di Lacan. È nostra convinzione, infatti, che nell'ultimissima fase della sua riflessione, Lacan, vedremo in che senso, non faccia *altro* rispetto a quello che ha sempre fatto, ma lo faccia in una maniera tale da renderne maggiormente visibile (e comprensibile) la specificità. Come nel caso del sofisma dei prigionieri che tanto lo aveva impegnato all'interno di uno dei suoi *Scritti*, il *momento di concludere* sembra retro-illuminare di senso tutta la sua riflessione precedente, tanto sul piano della singolarità della prestazione teorica, quanto su quello dell'irriducibilità del suo oggetto.

Cominciamo dalla prima.

Nella prima parte di questo contributo abbiamo notato come essa appaia irriducibile all'atteggiamento me-

tafisico della “scienza moderna” e come gran parte della riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan sia orientata all’evidenziazione delle ragioni di tale irriducibilità *in relazione* al programma della “scienza moderna”. Ciò su cui vorremmo porre ora l’attenzione è un movimento parallelo a quest’ultimo, anch’esso riscontrabile nella riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan sin dai suoi albori. Quello orientato alla descrizione dei caratteri specifici della prestazione teorica della psicoanalisi *in assoluto*. Se nel primo movimento ad essere in gioco era una sorta di *psicoanalisi della “scienza moderna”*, per dirla ancora una volta con Bachelard, in questo secondo movimento ad essere in gioco è, a tutti gli effetti, una riflessione circa la natura della *scienza psicoanalitica*, della *psicoanalisi come scienza*. Infatti, è esattamente nella misura in cui rivendica di essere una prestazione scientifica che, a nostro avviso, la psicoanalisi si sottrae dalla versione tutta ideologica di “scienza” promossa dall’atteggiamento metafisico della “scienza moderna”.

Con una *boutade*, si potrebbe cominciare col dire che Lacan tratta il *somnium de reductione scientiae ad geometriam* di Descartes letteralmente come un sogno, vale a dire come uno schermo che asseconda il *desiderio* nevrotico del soggetto *di dormire*, sospendendo qualsiasi possibilità di un incontro, da parte sua, con il reale. Un’idea di pratica scientifica ridotta a un esercizio di operazioni di calcolo, interne a un sistema assiomatico-deduttivo *interamente formalizzabile*, nella misura in cui in un qualche luogo più o meno ipotetico è, da sempre e per sempre, *interamente formalizzato* sta evidentemente stretta a Lacan, la cui riflessione, al contrario non comincia mai, ma ricomincia sempre.

Tutto ciò comporta una serie di conseguenze che è necessario trarre ed esplicitare.

i) Sarebbe scorretto, innanzitutto, considerare la riflessione di Lacan al pari di un'elaboratissima dissertazione personale riguardo ai più svariati campi del sapere a cui spesso e in maniera massiccia, nel corso del suo insegnamento, si è riferito. Essa, al contrario, ha senso *solo se* la si considera nei termini del grandissimo contributo che essa ha apportato alla teoria e alla clinica psicoanalitica.

ii) La declinazione più immediata di tale ri-cominciamento la troviamo, di conseguenza, già all'altezza del suo celebre *ritorno a Freud*. E tuttavia, la posta in gioco ci sembra essere più ampia. Quello di Lacan è un pensiero del ri-cominciamento nella misura in cui, come Freud, egli non pensa in termini fondativi, formalisti e deduttivi, ma, piuttosto, costruttivi, inventivi, creativi.

iii) Come premessa a tutto ciò, bisognerebbe aggiungere che Lacan non abbraccia nel modo più assoluto nemmeno una prospettiva empirista o intuizionista. Il reale clinico non è dato allo stato bruto con dei concetti che lo rappresenterebbero: «non c'è empirismo possibile senza una concettualizzazione spinta, come mostra l'opera di Freud. Si può avanzare nel campo empirico solo nella misura in cui la concettualizzazione è a ogni istante ripresa e arricchita». Solo i concetti fanno esistere (e orientano) l'esperienza – la quale senza di essi «si dissolverebbe totalmente» – che fa della psicoanalisi una *praxis*: «questa realtà, come coglierla se non la designiamo con il nostro vocabolario? E se, continuando a farlo, crediamo che questo vocabolario non sia altro che un segnale di cose che sarebbero al di là, che esso si riduca a piccole etichette, a designazioni fluttuanti nell'innominato dell'esperienza analitica quotidiana? Se fosse così, vorrebbe dire che bisogna inventarne un altro, fare qualcosa di diverso dalla psicoanalisi. Se la psicoanalisi non è i concetti nei quali si formula e si trasmette, non è la psicoanalisi, è un'altra

cosa, ma allora bisogna dirlo». Per Lacan, che su questo punto quasi si limita ad echeggiare Freud¹²⁹, è tramite i «concetti della psicoanalisi» che «la psicoanalisi dura»¹³⁰ e sarebbe un errore sottovalutare la portata di un'affermazione di questo tipo¹³¹.

Concetti della psicoanalisi, dice Lacan.

E, dunque, “concetti”, innanzitutto. Nella lezione inaugurale del *Seminario I* – un piccolo capolavoro di epistemologia psicoanalitica –, facendo leva su una nota analogia platonica, Lacan afferma molto chiaramente che «[p]er la psicoanalisi è come per l'arte del bravo cuoco, che sa spartire bene l'animale, scindere l'articolazione incontrando la minima resistenza. E aggiunge: «Bisogna rendersi conto che noi non sezioniamo con il coltello, ma con i concetti». I quali, secondo Lacan, a ulteriore riprova del suo anti-empirismo, «hanno un loro ordine di realtà originale», «[n]on sorgono dall'esperienza umana, altrimenti sarebbero ben fatti». È, al contrario, pensando *contro* l'esperienza (roccaforte del senso comune) – quella più primitiva, innanzitutto, che incontriamo attraverso il linguaggio – che si giunge al piano del concetto: «Le prime denominazioni sorgono proprio dalle parole, sono degli strumenti per delineare le cose. Qualsiasi scienza

¹²⁹ Cfr. S. FREUD, *Le prospettive future della terapia psicoanalitica*, tr. it. di E. Luserna, in *Opere*, VI, Bollati Boringhieri, Torino 1974, pp. 193-206: 197: «Ora è chiaro che ogni progresso della nostra scienza significa un potenziamento della nostra terapia».

¹³⁰ LACAN, *Il seminario. Libro II*, cit., p. 109 e p. 18.

¹³¹ «Nella psicoanalisi – scrive Lacan – si tratta proprio di una manifestazione dello spirito positivo della scienza in quanto esplicativa. Essa è lontanissima da qualsiasi forma di intuizionismo. Non ha nulla a che vedere con quella comprensione affrettata, cortocircuitata, che ne semplifica e riduce tanto la portata». Cfr. Id., *Il seminario. Libro III*, cit., p. 271.

resta perciò a lungo nella notte, invischiata com'è nel linguaggio»¹³².

“Della psicoanalisi”, poi. Ovverosia, concetti *propriamente* psicoanalitici, la cui *singularità* è necessaria proprio per comprendere – ma prima ancora, si potrebbe dire, per “vedere” – una “porzione” di reale che è “senza analogo”¹³³. Non perché, come abbiamo già anticipato, sia extra-ordinaria e, come tale, impensabile e inatingibile, come si potrebbe sostenere abbracciando una posizione vagamente esoterica o misticheggiante, da cui la psicoanalisi, sin dai suoi albori, non è stata certamente immune. Piuttosto nella misura in cui non si confonde con altri “strati” di reale (fisico, biologico, sociale) e, di conseguenza, il suo funzionamento non è direttamente deducibile dai concetti deputati a spiegare il funzionamento di questi ultimi, ma necessita dell’istruzione di concetti altrettanto specifici. Ancora dall’*ouverture* del *Seminario I*: «Si sa che per ogni struttura esiste una modalità di concettualizzazione che le è specifica. Ma poiché in tal modo s’imbocca la strada delle complicazioni, si preferisce rimanere attaccati alla nozione monista di una deduzione del mondo. E così ci si smarrisce»¹³⁴.

iv) Né empirista, né formalista, come dicevamo, quello di Lacan, come quello di Freud¹³⁵, è piuttosto un pensie-

¹³² ID., *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, I. Molina e A. Sciacchitano, Einaudi, Torino 2014, p. 4.

¹³³ Cfr. G. CANGUILHEM, *Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique*, in *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1994, pp. 211-225, ora in *Œuvres complètes. Tome III. Écrits d’histoire des sciences et d’épistémologie*, a cura di C. Limoges, Vrin, Paris 2019, pp. 509-530.

¹³⁴ LACAN, *Il seminario. Libro I*, cit., p. 4.

¹³⁵ Cfr. S. FREUD, *Le resistenze alla psicoanalisi*, tr. it. R. Colorni, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 45-58: 49: «Nelle cose della scienza non dovrebbe esserci spazio per il timore del nuovo. Nella sua perenne incompiutezza e inadeguatezza la scienza sa di poter

ro della costruzione, dell'invenzione e della creazione. E non si costruisce – inventa o crea – mai una volta per tutte, ma si ri-costruisce – re-inventa, ri-crea – sempre e di nuovo. Si costruisce, innanzitutto, non *sulla*, ma nemmeno *al posto della*, «base sicura» offertaci dall'esperienza, ma *attraverso* il suo questionamento; attraverso l'interrogazione critica del «dato chiaro, netto, sicuro, costante»¹³⁶ offertoci di continuo dal senso comune. E si ri-costruisce, poi, rimettendo in discussione quegli stessi concetti ogniqualvolta si mostrano inadeguati a rendere conto di un qualche impensato.

In uno dei suoi capolavori, che abbiamo già svariato volte chiamato in causa, *La formazione dello spirito scientifico*, Bachelard ha scritto che l'«idea di partire da zero per fondare e accrescere i propri beni non può venire che a culture basate sulla semplice giustapposizione, dove un fatto conosciuto è immediatamente una ricchezza»¹³⁷. Essa è una pretesa ingenua e perdente proprio rispetto alla struttura stessa del sapere. È in questo senso, meno immediato e più speculativo, che bisogna intendere il ritorno a Freud di Lacan: il ritorno a una pratica costruttiva, questionante e singolarizzante della psicoanalisi, che non si fonda «mai [...] definitivamente, ma daccapo incessantemente»¹³⁸, di contro alla precipitazione *ideologi-*

sperare di salvarsi solo mediante nuove scoperte e nuove prospettive» e ID. *Compendio di psicoanalisi*, tr. it. R. Colorni, in *Opere*, XI, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 567-634: 585: «Ciò [lo sviluppo della psicoanalisi N.d.A.] non è potuto avvenire senza la formulazione di nuove ipotesi e la creazione di nuovi concetti; ma questi non sono da disprezzare come testimonianze del nostro imbarazzo, ma piuttosto da apprezzare come arricchimenti della scienza».

¹³⁶ BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 70.

¹³⁷ Ivi, pp. 11-12.

¹³⁸ G. CANGUILHEM, *La storia delle scienze nell'opera epistemologica di Gaston Bachelard*, in G. CANGUILHEM, D. LECOURT, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, tr. it. di R. Lanza e M. Magni, Jaca Book, Milano 1997², p. 62.

ca che, in quegli anni, essa stava attraversando, ricusando, essenzialmente in due modi, la rottura epistemologica (quella che Lacan chiama «rivoluzione copernicana»¹³⁹) della scoperta freudiana: *i*) uno *scivolamento verso il senso comune*, da cui sono proliferate una serie di psicoterapie a base empirista, che trovano l'adesione generalizzata di vasta parte della psicoanalisi contemporanea e *ii*) una *saturazione psicologista su base biologica* del campo analitico, che ritroviamo, in maniera differente, dalla psicologia generale al cognitivismo, passando per la psicologia dell'io e la psicoanalisi relazionale, fino ad arrivare alle più recenti forme di saturazione di marca neuroscientifica.

v) Infine, che il grande contributo che Lacan ha apportato alla teoria e alla clinica psicoanalitica, dev'essere compreso e giudicato, come abbiamo già detto, nei termini di un lavoro di re-invenzione dei concetti della psicoanalisi. Quelli individuati da Freud, innanzitutto, ma anche quelli introdotti da lui stesso che, nel corso degli anni, vanno incontro ad ampliamenti, torsioni, deformazioni, trasformazioni, etc., a partire dalle contraddizioni su cui inciampano, dalle *impasse* che incontrano sul loro percorso. Esattamente in questo senso, la riflessione di Lacan sembra essere scandita attorno a ripartenze continue, motivo per cui, a nostra volta, per comprenderlo, dovremo obbedire a quello che Bachelard reputava il comandamento proprio di ogni filosofia che mirasse ad essere all'altezza delle scienze: «occorre *ripartire*». Una «filosofia del “ri”, “ri”, “ri”, “ricominciare”, “rinnovare”, “riorganizzare”»¹⁴⁰. Ad essere in gioco, infatti, non è la *fondazio-*

¹³⁹ LACAN, *Il seminario. Libro II*, cit., p. 17.

¹⁴⁰ Cfr. rispettivamente G. BACHELARD, *La dialettica filosofica delle nozioni della relatività*, in *L'impegno razionalista*, cit., pp. 131-145: 139 e ID., *Sulla natura del razionalismo*, in *L'impegno razionalista*, cit., pp. 63-102: 67.

ne ultima di un sapere, ma piuttosto la sua *invenzione* e re-invenzione *continua*. Un processo in cui ciascun concetto si evolve nella misura in cui incontra un'*impasse* – un problema – che richiede alla teoria, per essere risolto, l'istruzione di un *nuovo* concetto, che non è né semplicemente lo sviluppo – deterministico, meccanico – del precedente, né qualcosa che non ha a *niente* a che vedere con esso. È piuttosto “qualcosa” che ha a che vedere con esso nei termini del “niente”, del vuoto sintomatico, che, a causa dell'incontro con un'*impasse*, si rende visibile, come uno squarcio, all'interno della trama del (suo) sapere costituito; segnale di un punto d'impossibile, di un impensato, che, per essere preso in carico, per essere pensato, necessita che sia istruita una nuova concettualizzazione. Un qualcosa che «ci mette a tal punto con le spalle al muro dell'impossibile da far evincere il “non è questo”, che è il vagito dell'appello al reale»¹⁴¹ e che, tuttavia, è un «no», che «non è mai definitivo per uno spirito capace di rendere dialettici i propri principi, di costituire in se stesso nuove specie di evidenza, di arricchire il proprio sistema di spiegazioni senza dare alcun privilegio a quello che sarebbe un sistema di spiegazioni naturali adatto a spiegare ogni cosa»¹⁴².

È soprattutto all'interno del Seminario che tale andatura dialettica della sua riflessione – quelle che, in una lettera ad Althusser del 21 novembre 1963 Lacan descriveva come «[...] una dialettica la cui invenzione fu [...] un compito meraviglioso»¹⁴³ – si mostra nella maniera più evidente. Al suo interno, la casualità apparente dei concetti di volta in volta chiamati in causa si retro-illumina,

¹⁴¹ LACAN, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, cit., pp. 445-493: 449.

¹⁴² BACHELARD, *La filosofia del non*, cit., p. 40.

¹⁴³ Citata in J.-A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma 2018, p. 11.

a una lettura attenta, rendendo evidente una rigorosa necessità interna. In uno sforzo di sintesi, evoluzioni e annodamenti inter-concettuali si mostrano nel loro spessore reale. Il primo ad essere consapevole di tutto ciò era lo stesso Lacan. Nella lezione inaugurale del *Seminario X*, dedicato al concetto di angoscia, per esempio, di fronte allo stupore di uno dei suoi uditori più affezionati che non si capacitava delle ragioni per cui egli avesse scelto, per quell'anno, di affrontare quell'argomento, afferma: «In quella sorpresa mi è [...] sembrato di ritrovare la traccia di una sorta di ingenuità mai estinta, la quale consiste nel credere che ogni anno io tiri fuori un argomento a cacciao, uno qualsiasi che mi sembri interessante per continuare a giocare con delle frottole. No. L'angoscia è precisamente il punto d'incontro dove vi attende tutto quello che è stato il mio discorso precedente. Vedrete come ora potranno articolarsi tra loro un certo numero di termini che forse, sino a oggi, non vi sono sembrati sufficientemente collegati. Vedrete come, per il fatto di annodarsi più strettamente sul terreno dell'angoscia, ognuno di essi prenderà ancor meglio il proprio posto»¹⁴⁴. Sul terreno dell'angoscia, da un lato, tutta una serie di questioni tracciate in precedenza trovano precisamente – quasi *necessariamente*, sembra dire, tra le righe, Lacan – un senso più compiuto (il proprio posto), dall'altro, cosa meno evidente in questa affermazione, ma massimamente nel resto del seminario, sul medesimo terreno si gioca il confronto di Lacan tanto con la matrice freudiana del concetto di angoscia, tanto con le declinazioni che lui stesso aveva attribuito a quest'ultimo (lavorandolo, torcendolo, ampliandolo, deformandolo...) prima di questo seminario¹⁴⁵.

¹⁴⁴ LACAN, *Il seminario. Libro X*, cit., p. 5.

¹⁴⁵ Sul punto, cfr. A. PAGLIARDINI, *Sull'angoscia*, in *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad, Roma 2016, pp. 55-90.

Ora, sulla scorta di ciò, bisogna aggiungere che è a causa di questa stessa andatura – per delle ragioni strutturali, dunque, e non di altro tipo –, che, come sarà capitato di notare a chiunque ne abbia letto più di uno, alcuni seminari di Lacan appaiono più coerenti di altri, tanto per quanto concerne l'esposizione, tanto per quanto concerne i contenuti. Laddove lo sforzo di ri-costruzione concettuale è più radicale, è possibile che la chiarezza espositiva venga momentaneamente meno, cedendo il passo a una serie di escursioni – talvolta apparentemente del tutto superflue – il cui senso complessivo può non risaltarci immediatamente comprensibile. Sotto questo profilo, alcuni seminari assomigliano a dei veri e propri cantieri in cui il carattere dinamico – genetico, processuale – della *formazione* dei concetti si mostra nel modo più evidente. Spesso, per ragioni ancora una volta strutturali, tali seminari sono seguiti da altri – seminari o scritti – in cui, al contrario, Lacan fa il punto riguardo a questo e/o quel concetto e lo mette alla prova. Dell'«evoluzione storica della psicoanalisi, o quel che viene chiamato così»¹⁴⁶, della teoria, della clinica. Si tratta di una strategia rilevabile sin dagli esordi del Seminario, ben sintetizzata dallo stesso Lacan, nella lezione inaugurale del *Seminario III*, dedicato, come noto, alle psicosi: «Partiremo dalla dottrina freudiana per valutare ciò che essa apporta in tale materia, ma non mancheremo di introdurre le nozioni che abbiamo elaborato nel corso degli anni precedenti e di trattare tutti i problemi che le psicosi ci pongono oggi»¹⁴⁷.

Tutto ciò vale a maggior ragione per – e si mostra contemporaneamente con maggiore evidenza nell' –

¹⁴⁶ J. LACAN, *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, R. Cavola e C Menghi, Einaudi, Torino 2007, p. 5.

¹⁴⁷ ID., *Il seminario. Libro III*, cit., p. 5.

l'ultimissima fase della riflessione di Lacan. Dunque, è per queste ragioni, e non per altre, che, a nostro avviso, essa appare meno facilmente inquadrabile delle precedenti. Al suo interno lo sforzo di (ri-)concettualizzazione tanto dei concetti freudiani e delle loro *impasse*, quanto dei concetti da lui stesso messi in campo nei seminari degli anni Cinquanta e Sessanta è massima. Ma se tutto quello che abbiamo detto è vero, a conseguirne è che, ancora una volta contrariamente all'opinione *mainstream*, tale sforzo non segnala una rottura dello psicoanalista francese rispetto al piano della produzione di concetti – e quindi della scienza –, un abdicare della *dimostrazione* a favore della *mostrazione*, bensì il suo contrario¹⁴⁸. Se un'accelerazione – un effetto di soglia – si produce, dev'essere, a nostro avviso, pensata in questi termini. Non a caso, essa va di pari passo con una vastissima produzione concettuale che, a posteriori, sembra avere circoscritto uno spazio specificamente lacaniano all'interno della storia della psicoanalisi. In senso ampio. Vale a dire, tanto nella misura in cui concetti come quelli di *parlessere*, *lalingua*, *identificazione al sintomo*, *sinthomo*, *cèd'luno*, *non-tutto*, *padre del nome*, *godimento assoluto o del corpo*, *non-rapporto sessuale*, *buco*, *atto*, etc.¹⁴⁹, sembrano assumersi l'onere di fare i conti con una serie di punti ciechi della riflessione freudiana¹⁵⁰, quanto nella misura in cui, a causa del loro

¹⁴⁸ Il riferimento critico qui è, ancora una volta, MILNER, *L'opera chiara*, cit., pp. 163-177. Sul rapporto dimostrazione/mostrazione, si veda anche A. BADIOU, *Formules de «L'Étourdit»*, in A. BADIOU, B. CASSIN, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan*, Fayard, Paris 2010, pp. 101-136.

¹⁴⁹ Per un inquadramento complessivo di tale movimento, ci permettiamo di rinviare a FERRARI, PAGLIARDINI, *Stringere l'impossibile*, cit.

¹⁵⁰ La natura e la posta in gioco di tale movimento di ri-articolazione concettuale sono particolarmente esplicite in un passaggio della riscrittura del testo di una conferenza del 1975, intitolata *Joyce il Sintomo*: «L'S.Ca.bello è condizionato dal fatto che l'uomo vive nell'essere

carattere non ancora del tutto perspicuo sul piano della pratica, tanto teorica, quanto clinica, hanno dispiegato e continuano a dispiegare vasti sforzi di comprensione, rimaneggiamento e rilavorazione all'interno della riflessione psicoanalitica. Allo stesso modo, tuttavia, affermare che nell'ultimissima fase della riflessione di Lacan ad andare in scena è un corpo a corpo di Lacan con sé stesso – *Lacan contro Lacan* – rischierebbe di essere sfuocato – qualora se ne accentuasse eccessivamente il carattere dualistico a causa di un'eccessiva tendenza a periodizzare e rilevare paradigmi –, proprio nella misura in cui, a nostro avviso, è piuttosto l'intera andatura della riflessione dello psicoanalista francese ad essere interpretabile in questi termini¹⁵¹. La riflessione psicoanalitica di Lacan avanza costantemente, in un certo senso – che a questo punto, tuttavia, dovrebbe essere chiaro –, *contro* se stessa. Non cessa mai di «*inquietare* la ragione e disturbare le abitudini della conoscenza oggettiva»¹⁵². Non farlo significherebbe cessare di riconoscere nel “non è questo” il “vagito dell'appello al reale” e nel reale quella «massa di obiezioni alla ragione costituita»¹⁵³ di cui la riflessione, per avanzare, deve tenere massimamente conto.

È esattamente di questo che, a nostro avviso, i richiami di Lacan alla filosofia/follisofia cercano di rendere conto, sul piano della sua riflessione psicoanalitica sulla

(= che svuota l'essere) nella misura in cui ha – il suo corpo: ce l'ha del resto solo a partire da lì. Ne discende la mia espressione del parlessere che si sostituirà all'ICS di Freud (si legga: inconscio): fatti in là che mi ci metto io, dunque». Cfr. J. LACAN, *Joyce il Sintomo*, in *Altri scritti*, cit., pp. 557-562: 558.

¹⁵¹ Il riferimento critico qui è J.-A. MILLER, *Schede di lettura lacaniane*, in J. LACAN, *Il mito individuale del nevrotico*, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, Astrolabio, Roma 1986, pp. 73-105.

¹⁵² BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 293.

¹⁵³ ID., *Il razionalismo applicato*, tr. it. di M. Giannuzzi Bruno, L. Seme-rari, Dedalo, Bari 1975, p. 86.

psicoanalisi. Di un modo di avere a che fare con il reale che non coincide con la sua estromissione, ma, al contrario, con la valorizzazione del ruolo insostituibile che esso assolve nei processi di configurazione e riconfigurazione *almeno* – ma si tratta di un “almeno” con cui abbiamo già fatto ampiamente i conti – dell’apparato concettuale della scienza psicoanalitica. Se, in relazione alla postura della “scienza moderna”, la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan era orientata alla visibilizzazione del *reale come eccedenza* – come ciò di cui la “scienza” non vuole rendere conto –, in relazione alla prestazione teorica della psicoanalisi in quanto tale, essa è orientata, piuttosto, alla visibilizzazione del *reale come inciampo*, vale a dire, come ciò di cui la scienza non riesce a rendere conto, ma non nei termini di un nocciolo duro di reale inaccessibile alla conoscenza (su cui la nota vanga wittgensteiniana si piegherebbe), ma in quelli di un “non è questo”, che la costringe costantemente a provare a pensare altrimenti (l’inciampo non è l’altro del cammino, ma piuttosto un suo momento; è ciò che ci impedisce (momentaneamente) di camminare (in un certo modo), senza, tuttavia, farci cessare di farlo)¹⁵⁴.

Come dicevamo – e passiamo in questo modo a prendere in esame il secondo dei due movimenti a cui abbiamo fatto riferimento –, tale valorizzazione della *funzione epi-*

¹⁵⁴ Riferendosi esplicitamente alla ben nota proposizione 7 con cui si chiude il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, Gilles-Gaston Granger, uno degli esponenti meno noti, ma più interessanti, della tradizione epistemologica francese, afferma emblematicamente: «Ma no. È proprio perché incontra ad ogni momento ciò di cui non ha gli strumenti immediati per parlare che l’uomo improvvisa una scienza, inventa un nuovo linguaggio e annette nuovi oggetti». Cfr. G.-G. GRANGER, *Strutturalismo e pensiero formale*, tr. it. a cura di S. Moravia, Guida, Napoli 1977, p. 51. Sul punto, cfr., anche, BADIOU, *Lacan*, cit., pp. 42-43, che, proprio intorno a tale questione, intravede uno smarcamento dell’antifilosofo Lacan, dall’antifilosofo Wittgenstein.

stemologica del reale, contro la riduzione epistemologica del sapere all'esercizio di una combinatoria posta in essere dalla postura della "scienza moderna", non è, a nostro avviso, senza rapporto con una valorizzazione di quella che definiremmo, invece, la sua *funzione ontologica*.

Se la prima attesta qualcosa della specificità della prestazione teorica della psicoanalisi, la seconda fa lo stesso per quanto concerne l'irriducibilità del suo oggetto. Nella prima parte di questo contributo, abbiamo mostrato come quest'ultimo appaia del tutto incomprensibile qualora si abbracci la riduzione ontologica della realtà a strutture – esattamente o probabilisticamente – calcolabili inaugurata dalla "scienza moderna". Abbiamo visto come ciò che quest'ultima non consente di cogliere, nella misura in cui si fonda proprio sulla sua forclusione, sia esattamente il *reale*, ovverosia, potremmo dire, la *realtà* compresa nel suo carattere dinamico, processuale e assolutamente contingente. E come tutto ciò renda impossibile pensare, tra le altre cose, anche l'oggetto specifico della psicoanalisi.

Ora, a cavallo tra la sua riflessione psicoanalitica e la sua riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi, la teoria dei tre registri impiegata da Lacan è forse il luogo in cui tale frizione si mostra nella maniera più evidente. È nostra convinzione, infatti, che gran parte di quelle che abbiamo visto costituire le precipitazioni ideologiche della psicoanalisi post-freudiana, potrebbero essere spiegate, attraverso la teoria lacaniana dei tre registri, nei termini di una serie di tentativi di pensare la vita psichica tutta dentro i confini di un Simbolico e di un Immaginario che, una volta privati del loro rapporto con il Reale, finiscono per smarrire del tutto la loro singolarità¹⁵⁵. Non ci è

¹⁵⁵ Cfr. MILLER, *Schede*, cit., p. 82, corsivo nostro: «Il reale dà il nome prima di tutto all'al di fuori dell'esperienza analitica, ma, per una trasformazione che non è meno topologica che dialettica, si scopre pro-

possibile, in questo contesto, articolare ulteriormente tale ipotesi¹⁵⁶. Sia sufficiente rilevare come vi sia una differenza tra la posizione di eccedenza (esteriorità) occupata dal reale dentro/fuori la postura della “scienza moderna” e la posizione di eccedenza (esteriorità interna o estimità) attribuita da Lacan al Reale durante tutti gli anni Cinquanta e Sessanta. Detto in altri termini – e a scampo di equivoci – è l'intero plesso Immaginario-Simbolico-Reale ad apparire impensabile, se si abbraccia la riduzione ontologica della “scienza moderna”. Tanto la consistenza e la completezza del Reale, quanto l'inconsistenza e l'incompletezza del Simbolico e dell'Immaginario, infatti, sono impossibili da pensare secondo il modello delle strutture – esattamente o probabilisticamente – calcolabili, che di tale riduzione costituisce il corollario. I concetti messi in campo da Lacan entro i confini determinati dal perimetro di tali registri ne costituiscono la prova più evidente. Se pensata in questi termini, tuttavia, anche la ri-articolazione della consistenza del Reale – e del suo rapporto con il Simbolico e l'Immaginario – che, come abbiamo anticipato e su cui torneremo immediatamente, si produce nell'ultimissima fase della riflessione di Lacan, deve essere letta come un'evoluzione coerente – una radicalizzazione – di tali presupposti, anziché come un cambio di

gressivamente al suo centro. È la dimensione di quello che non scivola nel gioco significante né si metamorfizza come l'immagine, ma “ritorna sempre allo stesso posto”, come gli astri e i traumi. Mentre l'immaginario, in definitiva, è docile al simbolico, il reale resiste, tiene botta: “Il reale è l'impossibile”. Non è un tutto: non ci sono che ‘frammenti di reale’. *L'oggetto della psicoanalisi è di quest'ordine*».

¹⁵⁶ Proponiamo, tuttavia, di rileggere, alla luce di ciò, anche l'affermazione di Althusser secondo cui «Lacan non ci offre soltanto l'esempio di un concetto e la designazione di un non-concetto. [...] Egli ci fornisce due cose: ci dà il concetto, anzi, scusate, il concetto e il non-concetto contemporaneamente; non si accontenta di dire “non bisogna pensare una certa cosa perché è falsa”, ma “ecco come si può pensare la realtà”». Cfr. ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane*, cit., p. 61.

rotta rispetto ad essi. Alla luce di una necessità interna alla propria riflessione, di cui è massimamente testimone la vastissima produzione concettuale a cui abbiamo già fatto riferimento, lo psicoanalista francese si avvede del fatto che l'incompletezza e l'inconsistenza dell'Immaginario e del Simbolico non sono tali solamente a causa della presenza/assenza del Reale, ma che, più radicalmente, tale incompletezza e tale inconsistenza sono un effetto del Reale e che, di conseguenza, non è sufficiente determinare la natura di quest'ultimo alla luce del Simbolico e dell'Immaginario, ma diventa quanto mai necessario anche provare a pensare la natura del Simbolico e dell'Immaginario alla luce di quest'ultimo.

Ora, il mutamento di prospettiva rispetto al Reale a cui facevamo riferimento condiziona, pertanto, anche la statura degli altri due registri. Essi perdono l'*apparente* absolutezza che li aveva caratterizzati fino a quel momento e di cui Lacan si era sforzato a lungo di mostrare il carattere illusorio. Si palesano piuttosto nel loro carattere dinamico e processuale, assolutamente contingente e strutturalmente incompiuto, poiché costantemente impegnato a compiersi. Interpretiamo in questo senso una curiosa affermazione che Lacan fa nel 1978, in uno dei suoi ultimissimi seminari, e che sembrerebbe contraddire quanto abbiamo affermato nelle nostre premesse. «[I]l Reale – ci dice Lacan – *non cessa di scriversi*». Com'è possibile che il Reale, da sempre qualificato dallo psicoanalista francese, in quanto *impossibile*, come *ciò che non cessa di non scriversi*, venga ora identificato con *ciò che non cessa di scriversi* – la perifrasi con cui Lacan ha sempre denominato il *necessario*, proprio in quanto «il necessario non è il reale»¹⁵⁷? Quella che parrebbe un'evidente contraddizione costituisce, al contrario, a nostro avviso, una

¹⁵⁷ LACAN, *Il seminario. Libro XX*, cit., p. 139.

lente in grado di mostrare chiaramente il carattere specifico dell'operazione posta in essere da Lacan in tutta la sua radicalità. Nella medesima lezione, infatti, lo psicoanalista francese prosegue affermando: «È attraverso la scrittura che si produce il forzamento. Il Reale è scritto, dopo tutto. Perché va detto: come apparirebbe il Reale se non fosse scritto? È questo il senso del Reale. C'è grazie al modo in cui lo scrivo. La scrittura è un artificio». Che cosa possiamo trarre da questo riferimento alla scrittura come artificio – un artificio e una scrittura che, immediatamente dopo, Lacan definirà *confusionali* – che consente al Reale di apparire?

Non è certamente la prima volta che Lacan si rivolge alla scrittura come a qualcosa che ci consente di avere a che fare con il Reale¹⁵⁸. In modo particolare alla scrittura matematica: «La matematica fa riferimento allo scritto, allo scritto in quanto tale. E il pensiero matematico è la possibilità stessa di rappresentare qualcosa in quanto scritto»¹⁵⁹. Si tratta di qualcosa che aveva già cominciato a fare massicciamente, utilizzando prima la logica matematica (Frege) e poi la teoria degli insiemi (Cantor), a partire dal *Seminario XIX*. A differenza della logica classica, infatti, che consentirebbe di produrre il Reale come impossibile – nelle sue contraddizioni, antinomie ed *impasse* –, senza, tuttavia, riuscire a scriverlo, la logica matematica, ma soprattutto la teoria degli insiemi, sarebbe in grado di scriverlo, dimostrando così che «*il reale prodotto dal dispiegamento logico è al contempo causa di tutto il dispiegamento*»¹⁶⁰. Se si tiene conto del fatto che il tipo

¹⁵⁸ Sul tema, si vedano almeno M. BONAZZI, *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Ets, Pisa 2009 e É. LAURENT, *Il rovescio della biopolitica. Una scrittura per il godimento*, tr. it. a cura di M.R. Conrado, Alpes, Roma 2017.

¹⁵⁹ LACAN, *Le Séminaire. Livre XXV*, cit., Lezione del 10 gennaio 1978.

¹⁶⁰ A. PAGLIARDINI, ... o peggio. *Frequentare il Seminario XIX di Jac-*

di forzamento prodotto dalla logica matematica e dalla teoria degli insiemi sulla riflessione psicoanalitica (torneremo a breve sulla natura e la funzione epistemologica di quest'ultimo) serve a Lacan soprattutto per provare a dire qualcosa del funzionamento significante diventa immediatamente evidente come anche dai riferimenti alla scrittura presenti nella lezione che stiamo prendendo in considerazione possano essere tratte delle considerazioni decisive anche per quanto concerne la sua teoria del significante e, di converso, la natura del Reale, del Simbolico e dell'Immaginario: «Il Reale appare quindi solo attraverso un artificio, un artificio legato al fatto che c'è un discorso e persino un dire»¹⁶¹.

La posta in gioco è decisiva, nella misura in cui l'ampiamiento a cui va incontro la teoria del significante è alla base – o, perlomeno, questa è la nostra ipotesi – di molti dei concetti messi in campo da Lacan nell'ultimissima fase della sua riflessione. Non ci è possibile, in questo contesto, rendere conto di tale ampiamiento in tutta la sua complessità. Sia sufficiente, per quanto concerne il nostro discorso, derivare dall'affermazione dello psicoanalista francese la tesi secondo cui è nel-/attraverso il Simbolico e l'Immaginario che il Reale *non cessa di scriversi*, nella misura in cui esso è alla base – ne è la *causa* e, al contempo, il *fondamento* – del loro stesso dispiegarsi, del loro stesso scriversi. Quella che sembrava una contraddizione, come dicevamo, rende, invece, atto chiaramente della torsione incorsa nel (non-)rapporto fra Reale, Simbolico e Immaginario nell'ultimissima fase della riflessione di Lacan. È *attraverso* il Simbolico e l'Immaginario che il “non cessare di non scriversi” del Reale – che costituisce il timbro specifico del suo ripetersi, del suo essere co-

ques Lacan, Galaad, Roma 2022, p. 15.

¹⁶¹ LACAN, *Le Séminaire. Livre XXV*, cit., Lezione del 10 gennaio 1978.

stantemente in atto – non cessa, al contempo, di scriversi, *cessando di non scriversi* – ecco la perifrasi con cui Lacan qualifica, invece, la *contingenza* – per degli attimi, ogni volta in maniera differente e parziale, esposta a un processo di continuo rifacimento, a un’assidua ri-articolazione. Detto in altri termini, il Reale, da un lato, *non cessa di non scriversi*, ripetendosi incessantemente come tale, indipendentemente dallo scritto, o, meglio, dalla scrittura, che pur istituisce (ricordiamo che di quest’ultima esso è causa e fondamento) e della quale, pertanto, non fa parte, in una maniera che, tuttavia, non è quella di un *fuori* rispetto a un luogo, ma piuttosto quella dell’*hors-lieu* – del *fuori-luogo* – del luogo¹⁶². Di un qualcosa, dunque, che non appartiene – nemmeno nella forma dell’interiorità esterna, dell’eccedenza – al luogo come una delle sue parti e, tuttavia, ha, in qualche modo, qualcosa a che fare con esso. Dall’altro, *non cessa di scriversi*, ovvero sia non cessa di causare e fondare il dispiegamento della scrittura – e riscrittura incessante – che sono il Simbolico e l’Immaginario¹⁶³.

¹⁶² Il riferimento qui, sebbene declinato liberamente, è BADIOU, *La teoria del soggetto*, cit.

¹⁶³ L’esemplificazione materiale – che costituisce, al contempo, un abbozzo di formalizzazione – di questa ri-articolazione dei tre registri deve essere scorta, a nostro avviso, nella composizione dei nodi con cui Lacan armeggia in modo quasi ossessivo nell’ultima fase del suo insegnamento. Come ha osservato, a nostro avviso correttamente, Milner, infatti, «[n]ulla sfugge [alla] necessità borromea che il nodo rappresenta, tantomeno il nodo stesso che, è chiaro, è in fondo reale [...], simbolico [...], immaginario [...]». Nel “non cessare di non annodarsi” riscontriamo la declinazione reale del nodo; nel suo costante “non cessare di annodarsi” la declinazione simbolica; infine, nelle forme che, di volta in volta – quando *cessa di non annodarsi* –, esso assume, la sua declinazione immaginaria. Cfr. J.-C. MILNER, *I nomi indistinti*, tr it. a cura di B. Chitussi, Quodlibet, Macerata 2003, p. 20. Per quanto concerne il riferimento all’abbozzo di formalizzazione, cfr. LACAN, *Il seminario. Libro XXIII*, cit., p. 140, corsivo nostro: «Questo nodo è un *sostegno per il pensiero* ma, cosa curiosa, per tirarne fuori

Abbiamo già accennato a come la ri-articolazione della natura e del non-rapporto tra i tre registri vada di pari passo con la vastissima produzione concettuale che investirà la riflessione psicoanalitica di Lacan nell'ultima fase del suo insegnamento. La proposta di Lacan – mai chiarita fino in fondo e, proprio per questa ragione, al centro di un ampio dibattito nella fila della riflessione psicoanalitica contemporanea di orientamento lacaniano¹⁶⁴ – di “sostituire” il parlessere all'inconscio freudiano (vale a dire, per molti versi, alla sua stessa ri-declinazione di quest'ultimo, quell'inconscio “strutturato come un linguaggio” che è stato al centro della sua riflessione per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta) è forse l'espressione più emblematica

qualcosa bisogna scriverlo, mentre se ci si limita a pensarlo non è per nulla facile rappresentarlo, nemmeno quello più semplice, e vederlo funzionare. Questo nodo, questo *nodo bo*, comporta la necessità di scriverlo per vedere in che modo funziona». Per una discussione di tale questione, riassumibile nella convinzione secondo cui il confronto con la teoria topologica dei nodi che impegna Lacan nell'ultimissima fase della sua riflessione, da un lato, produca un forzamento della riflessione psicoanalitica simile a quello prodotto dal confronto con la logica matematica e la teoria degli insiemi e, dall'altro, gli fornisca uno strumento per formalizzare – vale a dire organizzare, elucidare e definire – i propri concetti, ci permettiamo di rinviare, ancora una volta nell'ottica di un confronto critico con l'interpretazione di Milner, a FERRARI, *Commento introduttivo*, cit., pp. 588-589. Sul senso dell'utilizzo, da parte di Lacan, della teoria topologica dei nodi, si veda, in particolare, M. BOUSSEYROUX, *Lacan le borroméen. Creuser le noeud*, Erès, Toulouse 2014.

¹⁶⁴ Ci riferiamo al dibattito attorno a quello che, a partire da un'intuizione di Miller, è stato denominato *inconscio reale*. Sul punto, si vedano J.-A. MILLER, *L'inconscio reale*, tr. it. di G. Tiscini, «La Psicoanalisi», 2007-2011, XLII (pp. 112-172), XLIII/XLIV (pp. 197-257), XLVII/XLIII (pp. 192-222), XLIX (pp. 195-243), L (pp. 176-216) e C. SOLER, *Lacan, l'inconscio reinventato*, tr. it. a cura di M.T. Maiocchi e F. Marone, FrancoAngeli, Milano 2010. Ma si vedano anche, in una prospettiva più consonante con quella della nostra analisi, A. PAGLIARDINI, *Sull'inconscio, in Il sintomo di Lacan*, cit., pp. 201-240 e ID., *L'inconscio è reale?*, in *Lacan al presente. Per una clinica del reale*, Galaad, Roma 2020, pp. 345-353.

tica di tale ri-articolazione. Alla luce di quest'ultima, non sarebbe più produttivo cominciare a pensarlo piuttosto come "qualcosa" di *strutturantesi* proprio in relazione al ripetersi (il *non cessare di non scriversi*) come tale del Reale e, contemporaneamente, del suo *non cessare di scriversi* attraverso il Simbolico e l'Immaginario («C'è sicuramente una scrittura nell'inconscio [...]»¹⁶⁵)? Non un inconscio «cristallizzato nel passato, gelificato in un discorso [...], ma, al contrario, rivolto all'avvenire, un inconscio la cui trama non sarebbe altro che il possibile stesso»; «qualche cosa che gironzola», anziché puntare dritto verso un punto convenuto. A suggerirlo, andando in una certa direzione, è Félix Guattari¹⁶⁶, proprio contro Lacan, ma a dargli forma, nella direzione che ci interessa, non è forse proprio Lacan in alcuni dei suoi ultimissimi seminari¹⁶⁷?

Rinviamo a un'occasione futura la discussione più approfondita di tutte queste ipotesi. Ai fini del nostro discorso è decisivo rilevare come l'attraversamento di quelle che abbiamo definito *funzione epistemologica* e *funzione ontologica* del reale – ricavabili dall'esame del-

¹⁶⁵ LACAN, *Le Séminaire. Livre XXV*, cit., Lezione del 10 gennaio 1978.

¹⁶⁶ F. GUATTARI, *L'inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi*, tr. it. di R. Corda, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 8 e p. 7.

¹⁶⁷ Qualche riferimento sparso (e qualche corsivo sintomale): «Quest'anno, diciamo che con questo insaputo-che-sa [*insu-que-sait*] dell'*une-bévue* [una-svista – *une-bévue*, in francese, è omofono di *Unbewusst*, vale a dire, come noto, il termine tedesco per *inconscio*, N.d.A.], sto cercando di introdurre *qualcosa che vada oltre l'inconscio*»; «Con cosa ci identifichiamo alla fine dell'analisi? Ci si identifica con l'inconscio? Non credo, perché l'inconscio rimane – *non dico eternamente, perché non c'è eternità – rimane l'Altro*»; «L'*un-bévue* è qualcosa che viene scambiato anche se *non vale l'unità in questione*. L'*une-bévue* è un *falso insieme*. Il suo tipo, se così si può dire, è il *significante*». Cfr. J. LACAN, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976-1977)*, a cura di J.-A. Miller, Lezione del 16 novembre e del 14 dicembre 1976, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1977, XII-XIII, pp. 5-16: 5, 6, 10.

la prestazione teorica della psicoanalisi e dell'irriducibilità del suo oggetto – ci consentano finalmente di provare a dire qualcosa riguardo a questo *saperci fare*, perlomeno per quanto concerne il piano della scienza psicoanalitica. E, tuttavia, a partire da tutta una serie di osservazioni che abbiamo sviluppato nella prima parte di questo contributo riguardo alle scienze che, per dirla con Bachelard, sono definitivamente approdate al livello del *nuovo spirito scientifico* e alla luce dei luoghi in cui la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan sembra chiamare in causa un orizzonte di senso che eccede quello della riflessione psicoanalitica, per quanto cautamente, siamo dell'idea – che, ce ne rendiamo conto, non potrà che apparire parzialmente assiomatica e vagamente dogmatica, se privata di una sua messa alla prova dei fatti interna a ciascuno dei domini epistemici chiamati in causa – che questo “qualcosa” possa essere generalizzato al piano della scienza in quanto tale.

È su questo reale, nella sua doppia accezione, infatti, che il programma della “scienza moderna” inciampa, mostrandosi nella sua caratura ideologica. Ugualmente, e di converso, è solo identificando la funzione essenziale che esso assolve nell'esercizio effettivo delle pratiche scientifiche – delle scienze declinate rigorosamente al plurale – che diventa possibile fare chiarezza su di esso, che significa fare chiarezza su ciò che le scienze effettivamente fanno e ipotizzare, a partire da ciò, in che cosa possa consistere un esercizio filosofico della filosofia, una volta privato il suo *doppelgänger* ideologico della funzione che possedeva dentro alla postura della “scienza moderna”.

Saperci fare con il reale significa – ci permettiamo, alla luce di quanto detto, di essere un po' sbrigativi – riconoscere al *ripetersi* del reale *in quanto tale* una funzione essenziale, tanto sul piano generale della prestazione te-

orica, quanto su quello della conoscenza dell'oggetto in questione all'altezza di tale prestazione, ovverosia dello specifico dominio di realtà di cui ciascuna pratica scientifica si occupa.

Proprio perché è tale nella misura in cui si esercita esattamente in questo modo, infatti, nessuna pratica scientifica potrà essere oggetto di geometrizzazione nella misura in cui essa ha costantemente a che fare con il ripetersi del reale in quanto tale (nella sua declinazione epistemologica), ovverosia si sforza di riconoscere nei punti di non tenuta di un concetto la necessità di rilanciare in una direzione inedita e singolare il processo di concettualizzazione¹⁶⁸. Allo stesso modo, proprio perché il ripetersi del reale in quanto tale (nella sua declinazione ontologica) ci consente di guardare alla *realtà* nel suo carattere operativo – dinamico, processuale e assolutamente contingente –, una sua riduzione preventiva ad entità ci consegnerebbe di quest'ultima una conoscenza impoverita, privata proprio della sua potenza operativa; una realtà, per dirla con Gilbert Simondon¹⁶⁹, di indivi-

¹⁶⁸ Interpretiamo in questo senso l'affermazione che Lacan fa nel 1974, in un'intervista divenuta nota con il titolo di *Il trionfo della religione*, in merito alla controversia che, un secolo prima, aveva visto fronteggiarsi Émile Boutroux e Henri Poincaré riguardo alla contingenza o meno delle leggi della natura (sul tema, cfr. S. TOMŠIČ, *Three Notes on Science and Psychoanalysis*, «Filozofski vestnik», 2012, XXXIII, pp. 127-144): «Perché [...] le leggi non dovrebbero evolvere, quando pensiamo che il mondo si è evoluto? Poincaré crede a occhi chiusi che ciò che è tipico di una legge è che, quando è domenica, si possa sapere non solo quello che succederà lunedì e martedì ma anche quello che è successo sabato e venerdì. Ma non si vede assolutamente perché il reale non ammetterebbe una legge che si muova». Cfr. LACAN, *Il trionfo della religione*, cit., p. 108.

¹⁶⁹ Cfr. G. SIMONDON, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Prefazione di J. Garelli, tr. it. a cura di G. Carrozzini,, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 33: «Se [...] si presupponesse che l'individuazione non produce solo l'individuo, non si cercherebbe di passare così rapidamente attraverso la tappa dell'individuazione per

dui astrattamente sganciati dai processi di individuazione che ne determinano – e ri-determinano incessantemente – la natura.

Ora, per comprendere, alla luce di ciò, quali possano essere i compiti di un eventuale esercizio filosofico della filosofia, è necessario innanzitutto rimarcare come tanto la declinazione epistemologica, quanto quella ontologica del ripetersi del reale in quanto tale abbiano un senso unicamente se rapportate al piano di riflessività specifico delle pratiche scientifiche e non al di fuori – al di qua o al di là – di esso. Se è certamente vero, infatti, che, da un certo punto di vista, la declinazione epistemologica risente di quella ontologica, nella misura in cui il concetto – ciò attraverso cui si articola quello specifico dominio di realtà che è la riflessione – a cui si riferisce, quello che si risolve in un continuo farsi e disfarsi e la cui «ricchezza [...] è misurabile dalla sua capacità di deformazione»¹⁷⁰, dimostra anch'esso di possedere una natura operativa, in cui il darsi di *un* concetto non esaurisce, ma anzi rilancia, il processo di concettualizzazione che, come tale, non cessa mai di essere in atto. Lo è anche, e soprattutto, il fatto che solamente attraverso la mediazione concettuale esercitata dalle scienze il ripetersi del reale in quanto tale, identificabile attraverso la sua declinazione ontologica, e il suo perpetuo attualizzarsi in strutture e forme sempre differenti, può essere realmente *conosciuto* – colto e restituito – nella forma singolare (quella, dunque, del ripetersi di *un* reale, sempre ben determinato) attraverso cui ciascuna pratica scientifica esercita la propria azione

giungere immediatamente alla realtà ultima dell'individuo, ma si tenterebbe di cogliere l'ontogenesi in tutto lo sviluppo della sua realtà e di *conoscere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo*».

¹⁷⁰ BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 70.

su un dominio specifico della realtà¹⁷¹. Se il *concetto* preso *qua* concetto deve costantemente misurarsi con la declinazione epistemologica del ripetersi del reale in quanto tale, producendosi in una «rettificazione incessante»¹⁷² di fronte ad esso, lo sforzo dei *concetti* sarà quello di *ricostruire* il carattere operativo della realtà – ovverosia il ripetersi del reale in quanto tale nella sua declinazione ontologica – all'interno di ognuno dei suoi domini¹⁷³.

È solo su queste basi, per molti versi anguste, che possiamo assumerci il compito, *pieno di rischi di sbagliarsi*, di provare a descrivere lo spazio di un possibile esercizio filosofico della filosofia. Dobbiamo farlo a cominciare dalla constatazione per cui, ancora una volta contrariamente ai sogni dell'atteggiamento metafisico della “scienza mo-

¹⁷¹ Tale è la ragione per cui, a nostro avviso, Bachelard parla di «ontologia progettata» e «ontologia costruttiva» (che «non giunge mai a un fine, perché corrisponde più a un'azione che a una scoperta»), contrapponendole a un'«ontologia in un certo senso estratta dall'oggetto». Cfr. G. BACHELARD, *Saggio sulla conoscenza approssimata*, tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 190-191.

¹⁷² Id., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, cit., p. 48.

¹⁷³ Deriviamo tali considerazioni da una rielaborazione personale dell'*epistemologia allagmatica* di Simondon riletta alla luce della sua appartenenza – tale è la nostra ipotesi – al solco della tradizione epistemologica francese a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio di questo contributo. Per quanto concerne le due direttive qui evocate, si vedano, rispettivamente, SIMONDON, *L'individuazione*, cit., p. 115: «Ogni conoscenza scientifica può, improvvisamente, divenire metastabile in rapporto ad una dottrina divenuta possibile a causa di un cambiamento delle condizioni della conoscenza. Non è tuttavia per questa ragione che occorre considerare falsa la dottrina precedente; essa non viene affatto *logicamente negata* dalla nuova dottrina: il suo dominio risulta, esclusivamente, soggetto ad una nuova strutturazione che la conduce alla stabilità» e p. 151: «Le condizioni storiche della scoperta della meccanica ondulatoria risultano di estrema importanza per un'epistemologia *allagmatica*, il cui scopo consiste nello studio delle modalità del pensiero trasduttivo concepite come le sole realmente adeguate alla conoscenza dello sviluppo di un pensiero scientifico che miri alla conoscenza dell'individuazione del dominio del reale di cui si occupa».

terna”, non è la filosofia a creare la scienza – a fondarla e a determinare una volta per tutte i modi e i tempi del suo esercizio –, ma piuttosto il contrario. «La scienza crea in effetti una filosofia», scrive Bachelard. È la prima a condizionare la seconda, che deve fare i conti con tale condizionamento se vuole sperare di avere un qualche tipo di rapporto con la realtà, prima ancora che con il reale: «Il filosofo deve [...] piegare il proprio linguaggio per tradurre il pensiero [...] nella sua flessibilità e mobilità»¹⁷⁴.

Deriviamo da ciò quello che dovrebbe essere *il primo compito di un esercizio filosofico della filosofia*, di cui tutto questo contributo è sufficiente a costituire la prova più lampante. Lo formuleremo in questi termini, apparentemente provocatori: *è necessario che la filosofia divenga scientifica, ovvero si ponga al servizio delle scienze*.

Si tratta di capire che cosa significhi e, soprattutto, che cosa possa e debba implicare.

Proviamo a chiarirlo immediatamente, a costo di apparire sbrigativi. La filosofia deve diventare scientifica non nel senso che deve imitare il rigore delle scienze, ma nella misura in cui può e deve formarsi, e ri-educarsi costantemente, solo nel confronto con la dimensione *problematica* che le scienze circoscrivono nel loro rapporto con la realtà. Come evitare, tuttavia, che questo porsi al servizio delle scienze riduca l'esercizio della filosofia a una sorta di *esercitazione* scolastica, a «una mera esplicitazione delle intenzioni dello scienziato»¹⁷⁵? Come far sì, insomma, che l'esercizio filosofico della filosofia preservi il suo carattere attivo e inventivo di esercizio e faccia un servizio effettivo all'esercizio, a sua volta attivo e inven-

¹⁷⁴ BACHELARD, *Il nuovo spirito scientifico*, cit., p. 34.

¹⁷⁵ J. CAVAILLÈS, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Avvertenza alla prima edizione di G. Canguilhem e C. Ehrensfield, Prefazione alla seconda edizione di G. Bachelard, tr. it. a cura di V. Morfino e L.M. Scarrantino, Mimesis, Milano-Udine 2006, p. 37.

tivo, delle pratiche scientifiche? Se ci siamo concentrati così tanto sul ripetersi del reale in quanto tale è evidente che, a nostro avviso, la risposta debba passare obbligatoriamente per un'attenzione nei confronti di quest'ultimo, in modo particolare nella sua accezione epistemologica.

Se, da una parte, infatti, un esercizio filosofico della filosofia dovrà sempre fare i conti con la sua dimensione antifilosofica e, quindi, rompere, perlomeno da dentro il campo della filosofia, con la rappresentazione ideologica di una *filosofia della scienza* che pretenda di giudicare quest'ultima a partire da una sua rappresentazione idealtipica (scienza dei filosofi) o da una posizione di assoluta internità ai suoi procedimenti che si vorrebbe scevra di ideologia (filosofia degli scienziati), ma che in realtà, spesso, come abbiamo visto, finisce per adottarne una che le rende invisibile proprio il ripetersi del reale in quanto tale e di conseguenza impossibile ogni sforzo di concettualizzazione reale. Dall'altra, non potrà limitarsi a ciò. Dovrà, piuttosto, impegnarsi nel compito, assolutamente rischioso, di provare a condizionare qualcosa da cui è condizionata, senza farsi condizione di quel qualcosa – gesto che la farebbe scivolare nuovamente dentro all'ideologia.

Ora, come abbiamo anticipato, il luogo specifico dell'esercizio di tale condizionamento non-ideologico è, a nostro avviso, esattamente quello del ripetersi del reale in quanto tale. Per cominciare chiarire in che senso – e, al contempo, definire il primo dei due vettori di competenza dell'esercizio filosofico della filosofia – può essere utile richiamare alla mente la distinzione, chiaramente enunciata da Georges Canguilhem, tra l'oggetto della storia delle scienze e l'oggetto della scienza. «L'oggetto della storia delle scienze – scrive Canguilhem – non ha nulla in comune con l'oggetto della scienza. L'oggetto del

discorso storico è la storicità del discorso scientifico, *in quanto* questa storicità rappresenta l'*effettuazione di un progetto* internamente regolato (*normé*), ma attraversato da accidenti, ritardato o deviato da ostacoli, interrotto da crisi – cioè da momenti di giudizio e di verità¹⁷⁶. È sull'espressione "effettuazione di un progetto" che vorremmo porre l'attenzione. Non si tratta della storia degli *effetti* di questo progetto, ma della sua (e della loro) *effettuazione*, di qualcosa che «disegna un processo piuttosto che indagare un oggetto»¹⁷⁷. Bisogna prendere sul serio, in questo senso, l'affermazione, che Canguilhem fa in un altro contesto, secondo cui «per l'epistemologia si tratta, *spostando il centro dell'interesse*, di sostituire alla storia delle scienze le scienze secondo la loro storia»¹⁷⁸. Non (semplicemente) una storia delle scienze, ma un'indagine sulle scienze secondo la loro storia; non (semplicemente) una storia delle verità, ma un'indagine delle verità secondo la loro storia; non un'indagine sulla scienza, ma un'«*indagine sulle indagini della scienza*»¹⁷⁹. Che cosa significa tutto ciò? Significa essenzialmente che, se l'oggetto della scienza sono tutti quei processi di concettualizzazione attraverso cui essa, come abbiamo visto, supera, di volta in volta in modo inedito, gli ostacoli che le si pongono dinanzi, l'oggetto della storia delle scienze saranno questi processi di concettualizzazione presi nella loro storicità,

¹⁷⁶ G. CANGUILHEM, *L'oggetto della storia delle scienze*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 57-69: 64, corsivi nostri.

¹⁷⁷ P. MACHEREY, *La filosofia della scienza di Georges Canguilhem*, in *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, tr. it. di P. Godani, Introduzione di V. Fiorino e P. Savoia, Ets, Pisa 2009, pp. 35-69: 67.

¹⁷⁸ G. CANGUILHEM, *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea*, in *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. it. di P. Jervis, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 1-22: 3, corsivo nostro.

¹⁷⁹ MACHEREY, *La filosofia della scienza di Georges Canguilhem*, cit., p. 66.

ovverosia «sgancia[ti] dalla loro propria operatività per comprendere il divenire della loro instaurazione»¹⁸⁰. Se l'oggetto della scienza saranno le invenzioni degli scienziati, ovverosia le «risposte a domande che essi stessi si sono posti all'interno di un linguaggio che dovevano mettere in forma», quello della storia delle scienze sarà, piuttosto, lo «studio critico di queste domande e di queste risposte»¹⁸¹ o, ancora meglio, di questo *domandarsi-e-rispondersi*.

È a partire da tale distinzione che dev'essere letta l'insistenza di Canguilhem sull'irriducibilità di un concetto alla teoria all'interno della quale esso appare¹⁸². Ad essere irriducibili non sono tanto i concetti, quanto piuttosto il concetto *in quanto* concetto – ovverosia, come abbiamo, visto il suo saperci fare con il ripetersi del reale in quanto tale –, vale a dire la struttura problematica rispetto alla quale, in un dato tempo, esso si è imposto come soluzione e che, al contempo, ha reso evidente, tangibile e produttivamente interrogabile, anche al di là di sé, anche al di fuori dei confini teorici entro cui ha visto la luce. Interrogare un concetto, anche e soprattutto quando è finito nelle maglie della storia delle conoscenze cadute in prescrizione (Bachelard), anche e soprattutto quando è *stato relegato nel limbo delle domande mal-poste* (Canguilhem), non significa riproporlo come modello all'altezza del presente, ma piuttosto consentire «la riapertura del proble-

¹⁸⁰ CESARONI, *La vita dei concetti*, cit. p. 70.

¹⁸¹ CANGUILHEM, *L'oggetto della storia delle scienze*, cit., pp. 65-66.

¹⁸² Cfr. ID., *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Vrin, Paris 1977², pp. 3-7, ora in ora in *Œuvres complètes*. Tome II. *Écrits de médecine et de philosophie: les thèses*, a cura di C. Debru, J.-C. K. Dupont, A. Fagot-Largeault, J. Lambert e H. Schmidgen, Vrin, Paris 2021, pp. 585-835: 595-601.

ma scientifico a cui esso rispondeva, per renderlo disponibile a nuove concettualizzazioni»¹⁸³.

Tale permanenza del senso di un problema al di là della soluzione che per risolverlo è stata adottata costituisce una delle forme attraverso cui il ripetersi del reale in quanto tale non cessa di non scriversi e che diventa visibile nel lungo corso della storia di una scienza, che non è nient'altro che la storia della sua evoluzione, ovverosia dell'ampiamiento, del rimaneggiamento e delle torsioni di cui sono fatti oggetto i suoi concetti. È all'altezza del nodo in cui quella sorta di atemporalità del ripetersi del reale in quanto tale incontra la temporalità sempre situata del concetto, senza, tuttavia, mai ridursi del tutto ad essa, che la filosofia può avere la speranza di agire non-ideologicamente, condizionando – vale a dire, riattivando in un'altra temporalità un qualche residuo di atemporalità – quella scienza da cui essa stessa è condizionata¹⁸⁴.

Rapportarsi in questa maniera specifica alla storia delle scienze dovrà costituire, allora, il secondo dei compiti di un esercizio filosofico della filosofia.

È quanto ci siamo impegnati a fare, ad esempio, anche se solo per accenni, anche nella seconda parte di questo contributo, chiarendo in che termini debba essere pensata, a nostro avviso, la vasta produzione concettua-

¹⁸³ CESARONI, *La vita dei concetti*, cit., p. 116.

¹⁸⁴ Oltre che dalla riflessione dei maggiori protagonisti della dalla tradizione epistemologica francese a cui abbiamo già fatto diffusamente riferimento (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), su questo punto la nostra analisi è ampiamente influenzata dalle considerazioni sviluppate da Badiou (che, da parte nostra, consideriamo del tutto interno a tale tradizione) circa il rapporto tra il carattere eterno e trans-mondando delle verità e le modalità del loro apparire all'interno di un mondo. Sul punto, cfr. soprattutto A. BADIOU, *Logiche dei mondi. L'essere e l'evento*, 2, tr. it. a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Mimesis, Milano-Udine 2019 e Id., *Secondo manifesto per la filosofia*, tr. it. a cura di L. Boni, Cronopio, Napoli 2010.

le che interessa l'ultimissima fase della riflessione di Lacan. Intervenire sul piano della riflessione psicoanalitica contemporanea, alla luce di una ricostruzione rigorosa dell'evoluzione di ciascuno dei concetti messi in campo, in modo da porre l'attenzione, sulla base della loro storia, su una serie di questioni che meriterebbero di essere riaperte potrebbe, in questo senso, costituire un buon modo, da parte della filosofia, per porsi al servizio della scienza psicoanalitica.

Il vettore *storico* (o *intra-epistemico*) – quello concernente, potremmo dire, il rovescio topologico della storia di una scienza – non esaurisce, tuttavia, i possibili compiti di un esercizio filosofico della filosofia. Ce n'è un altro – che definiremo *sistemico* (o *inter-epistemico*) – la cui superficie è molto più scivolosa, ma che inerisce qualcosa che appartiene alla *definizione stessa di filosofia* – potremmo considerarlo il suo *sintomo* per eccellenza – e che, pertanto, la filosofia non può, a nostro avviso, rifiutarsi di percorrere. Inter-epistemico, nella misura in cui riguarda gli spazi dei rapporti *tra* le differenti scienze, spesso percorsi da *transfert* concettuali tendenzialmente ideologici. Ideologici nella misura in cui – come ebbe ad evidenziare Canguilhem, intervenendo a suo modo nei dibattiti del tempo sull'ideologia, attraverso la categoria di *ideologia scientifica* – sono il frutto di una generalizzazione priva di fondamenti. Infatti, non potendo esistere una teoria generale a priori della scienza o un metodo generale da stabilire in anticipo ed esercitare, medesimo, in differenti campi di applicazione, è solamente nei confini della propria attività singolare che una scienza è in grado di produrre i suoi propri concetti. E, tuttavia – ecco il carattere ambocettore delle ideologie scientifiche – esse, per Canguilhem, costituiscono «anche una condizione di possibi-

lità, a volte, per la costituzione della scienza»¹⁸⁵. Il perché, anche in questo caso, ha molto a che vedere con il rapporto peculiare che la filosofia intrattiene con il ripetersi del reale in quanto tale. Se, allora, da un lato, la filosofia dovrà denunciare i limiti che concernono strutturalmente *qualsiasi transfert di concetti* – che, come abbiamo visto, non consiste mai in nient'altro che in un *transfert di immagini*, reso possibile dalla presenza di una teoria (metafisica) generale dell'“oggetto qualsiasi” –, dall'altro, dovrà farlo correndo il rischio assoluto dell'inesco – o della loro *sorveglianza*, laddove, come spesso accade, si producono autonomamente nell'esercizio di determinate pratiche scientifiche – di quelli che definiremmo, invece, *transfert di problemi*, interrogando (*il senso del problema* di) un concetto appartenente a un determinato dominio epistemico (ovverosia il luogo in cui esso ha fatto i conti con quanto il ripetersi del reale in quanto tale ha fatto emergere) al fine di aprire, a partire da tale interrogazione, un nuovo spazio di concettualizzazione – rendendo visibile un problema, rimuovendo un ostacolo epistemologico – all'interno di un altro dominio epistemico, gettando le basi per la produzione di un nuovo concetto, anziché produrre una dannosa trasposizione concettuale.

Il terzo compito di un esercizio filosofico della filosofia non sarà, allora, quello di produrre concetti, ma piuttosto quello di aprire/rendere visibili spazi di concettualizzazione all'interno dei quali ad operare non potrà che essere la pratica scientifica. In questo senso, ci arrischiamo ad affermare che la filosofia non pensa, ma *impensa* – non crea

¹⁸⁵ G. CANGUILHEM, *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, in *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, cit., pp. 25-38: 31. Nella definizione di questo terzo compito dell'esercizio filosofico della filosofia, accanto alla categoria canguilhemiana di *ideologia scientifica*, agisce anche quella simondoniana di *atto analogico*. Cfr. G. SIMONDON, *Allagmatica*, in *L'individuazione*, cit., pp. 769-779.

pensieri, ma lavora impensati –, a patto di intendere per *impensato* non ciò che non è pensabile, ma ciò che non è stato ancora pensato, lavorando il quale (rendendolo visibile, nominandolo...) la filosofia getta le basi per nuovi pensieri/concetti scientifici.

Bisogna leggere in questi termini, a nostro avviso, il tipo di forzamento prodotto, ad esempio, dalla logica matematica e dalla teoria degli insiemi sulla riflessione psicoanalitica a cui abbiamo fatto riferimento nella seconda parte di questo contributo. È l'accortezza di Lacan, sempre estremamente prudente nella difesa della singolarità della psicoanalisi (fondata sull'irriducibilità del suo oggetto), ad esercitare quest'ultimo nei termini di un *forzamento* produttivo, anziché di una *forzatura* passibile di produrre una saturazione, in questo caso matematica, della riflessione psicoanalitica¹⁸⁶.

Proprio il riferimento a tale accortezza ci consente di esplicitare una sorta di corollario di questo terzo compito dell'esercizio filosofico della filosofia. Esso riguarda la necessità, prima di tutto logica, che tali *transfert* non-ideologici si concludano con la visibilizzazione non dell'i-

¹⁸⁶ È nostra convinzione che al di là dell'esempio specifico a cui abbiamo fatto riferimento il ricorso di Lacan ad altre discipline scientifiche avvenga tramite il forzamento di un problema (o di una situazione di indecidibilità) orientato alla produzione di concetti autenticamente psicoanalitici e non sia, pertanto, leggibile in termini analogici o meramente metaforici (entrambe – analogia e metafora – fonti di potenziali saturazioni), proprio nella misura in cui avviene *contemporaneamente* per identità e differenziazione. Sul punto, ci sembrano fondamentali alcune questioni sollevate, sebbene in una maniera non sempre del tutto perspicua, da Althusser, proprio in relazione a Lacan, circa il rapporto tra teorie generali e teorie regionali. Cfr. L. ALTHUSSER, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi*, cit., pp. 101-154, in part. p. 110. Per quanto concerne il caso specifico della logica matematica e della teoria degli insiemi, come esempio particolarmente emblematico da cui trarre una serie di considerazioni di ordine generale, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *Le stravaganze del significante*, in FERRARI (a cura di), *Leggere ... o peggio*, cit., pp. 131-169.

dentità, ma della differenza delle due discipline coinvolte. Detto altrimenti, si arriva sempre a un punto in cui tali *transfert* non sono più in grado di aprire spazi di concettualizzazione, nella misura in cui ci si accorge che ad essere in gioco è un problema differente¹⁸⁷.

Accogliamo in questo modo, allora, anche quelle che, come avevamo anticipato, vogliamo interpretare *anche* come delle richieste di Lacan alla filosofia, la cui attività non si risolverà in un *saperci fare con il reale* come quello delle scienze, ma piuttosto in un *saperci fare con il ripetersi del reale* in quanto tale che è in gioco nelle scienze¹⁸⁸, o, più semplicemente, in un *saperci fare con il saperci fare delle scienze*. Nella misura in cui dovrà provare a condizionare qualcosa da cui è condizionata, senza farsi condizione di quel qualcosa, l'esercizio filosofico della filosofia sarà, infatti, a sua volta, un discorso *aperto, sensato e pertanto pieno di rischi di sbagliarsi*, che non pone «i propri principi come intangibili, le proprie verità come totali e complete» e il proprio «metodo» come «permanente, fondamentale, definitivo»¹⁸⁹. Nella misura in cui, invece, dovrà intercedere, nella maniera che abbiamo provato a tratteggiare, fra domini epistemici differenti, la sua at-

¹⁸⁷ In relazione a psicoanalisi e politica, si vedano, su questo ultimo punto, i contributi di Pierpaolo Cesaroni e Lorenzo Rustighi contenuti in questo volume.

¹⁸⁸ Lasciamo sullo sfondo la questione del perché avere a che fare con il ripetersi del reale in quanto tale, nella sua accezione epistemologica, significhi, spesso, riaprire una questione relativa al ripetersi del reale in quanto tale, nella sua accezione ontologica. Essa è connessa al fatto, che qui possiamo solamente nominare, che gran parte degli ostacoli epistemologici su cui le pratiche scientifiche persistono nell'inciampare sono, a nostro avviso, connesse all'esistenza e alla diffusione di una postura onto-epistemologica caratterizzata proprio dall'esercizio di una forclusione di quello che, in questo contesto, abbiamo definito ripetersi del reale in quanto tale nella sua accezione ontologica. Cfr. *supra*, pp. 69-70, n. 119.

¹⁸⁹ BACHELARD, *La filosofia del non*, cit., pp. 38-39.

tività si risolverà nel fare e disfare nodi – *anche i miei nodi borromei sono filosofia* –, nel costruire, demolire e ricostruire un sistema, o, meglio, una (più modesta) *sistemazione, delle scienze*¹⁹⁰. Da intendersi come l'atto – l'azione, l'operazione – costantemente *in atto*, di sistemare; e, *al contempo*, come l'effetto, il risultato, sempre inesatto, precario e parzialmente indeterminato, poiché potenzialmente aperto ad assumere una nuova determinazione, di tale processo, «che rest[a] aperto all'evoluzione e che di conseguenza è imperfetto»¹⁹¹.

Conclusioni. La filosofia, la psicoanalisi, la politica

A conclusione di questo lungo *détour*, dovrebbe apparire evidente come sia unicamente all'interno di una declinazione ben specifica dell'esercizio (antifilosofico e filosofico) della filosofia che, per quanto ci riguarda, può avere senso porre in relazione filosofia, psicoanalisi e politica.

Come avevamo anticipato, articolare i guadagni del lavoro condotto sul loro intreccio, o, meglio, sull'*annodamento* di psicoanalisi e politica alla luce dell'esercizio antifilosofico e filosofico della filosofia, non era tra gli obiettivi di questo contributo. Tuttavia, a mo' di cartografia di un lavoro, per l'appunto, in corso, vorremmo concludere

¹⁹⁰ Tale passaggio dal *sistema* (s.m.) alla *sistemazione* (s.f.) non costituisce forse l'ennesima prova del fatto che «[p]er l'uomo [...] la donna è [...] l'ora della verità»? Cfr. J. LACAN, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* (1971), a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e M. Daubresse, Einaudi, Torino 2010, p. 28.

¹⁹¹ BACHELARD, *Saggio sulla conoscenza approssimata*, cit., p. 282. Per una trattazione più estesa di molte delle questioni sollevate in quest'ultima parte di questo contributo, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, G. MINOZZI, *Filosofia dopo. A modest proposal*, «err. scritte dell'imprevisto», 2022, II, pp. 1-16.

rendendo visibile perlomeno il senso complessivo di tale operazione e le sue direttive principali.

Sul piano più specificamente antifilosofico, è l'irriducibilità stessa dell'oggetto della psicoanalisi al programma della "scienza moderna" che dovrebbe interessare da vicino la politica e, di conseguenza, orientare i termini della riflessione filosofica su di essa. Come abbiamo già visto, infatti, sebbene solo cursoriamente, tanto sul piano dei concetti giuridico-politici, quanto su quello dei concetti sociali – nonché dei dispositivi (costituzionali, istituzionali e amministrativi) che ne derivano –, la comprensione dell'oggetto della politica è stata – e continua a essere – ampiamente influenzata dalla metafisica della "scienza moderna". Non è questo il contesto per incidere ulteriormente tale questione, che, tuttavia, è centrale, nella misura in cui è a monte, a nostro avviso, dell'instabilità strutturale che tali dispositivi mostrano di possedere, conseguenza diretta, sempre a nostro avviso, della natura aporetica dei concetti su cui si fondano e che fondano la loro attività¹⁹².

Sotto questo profilo, interrogare i concetti attraverso cui la psicoanalisi, in modo particolare quella lacaniana, ha mostrato l'irriducibilità del proprio oggetto alla comprensione che ne fornivano le ideologie scientifiche che si combattevano – e continuano a combattersi – con essa la paternità dello studio dello psichico, potrebbe dimostrarsi decisivo per i destini della riflessione scientifica sulla politica. Come abbiamo già detto, non si tratta di sovrapporre due funzionamenti, ma di interrogare i luoghi di *ciò che non funziona* all'interno di uno specifico dominio epi-

¹⁹² Per un'analisi approfondita di tale questione, rinviamo ai guadagni del lavoro trentennale del *Gruppo di ricerca sui concetti politici* dell'Università di Padova, coordinato da Giuseppe Duso, e ai contributi di Pierpaolo Cesaroni e Lorenzo Rustighi contenuti in questo volume.

stemico in cui ha trovato una qualche ricezione l'atteggiamento metafisico inaugurato dalla "scienza moderna" e servirsene per rendere visibili i luoghi di ciò che non funziona all'interno di un dominio epistemico differente – o gettare nuova luce su di essi –, al fine di produrre un'interrogazione altrettanto specifica di questo loro specifico non funzionare. L'analisi e la lavorazione del concetto psicoanalitico di soggetto (e del suo rapporto con gli altri e l'Altro), ad esempio, nella sua irriducibilità alla forma piena, compatta e immaginaria che ne ha fornito la psicologia, potrebbe rivelarsi decisiva per contribuire a fare luce sui meccanismi di riempimento, riduzione e immaginarizzazione che sono alla base della produzione del soggetto politico moderno (del rapporto tra "io individuali", tra "io individuali" e "io collettivo" e tra "io collettivo" e sua rappresentazione) e, soprattutto, sui motivi per cui, essi, non funzionano. Per una serie di ragioni che abbiamo ampiamente preso in esame, la riflessione psicoanalitica sulla psicoanalisi di Lacan si presta, a nostro avviso, particolarmente bene a condurre questo tipo di operazione, nella misura in cui ne ha già parzialmente gettato le basi.

Sul piano più specificamente filosofico, invece, è piuttosto l'analisi di quegli stessi concetti assunti nella loro specificità e singolarità a rivelarsi, a nostro avviso, potenzialmente altrettanto decisiva. Anche sotto questo profilo il riferimento alla riflessione psicoanalitica di Lacan rappresenta, perlomeno ai nostri occhi, un orizzonte di confronto essenziale, nella misura in cui è all'interno di quest'ultima che è possibile rinvenire, di tali concetti, la declinazione più attuale, a partire dalla serie di trasformazioni, torsioni e sviluppi, che proprio la riflessione dello psicoanalista francese, come abbiamo già parzialmen-

te visto, è stata in grado di mettere in gioco e che hanno contribuito alla loro progressiva rigorizzazione.

Sotto questo profilo, l'interrogazione di questi concetti a partire dall'individuazione delle questioni e dei problemi che essi si sono posti l'obiettivo di risolvere all'interno della scena psicoanalitica potrebbe essere d'aiuto per forzare l'individuazione di alcune delle questioni e dei problemi che sono in gioco all'interno della scena politica e per cui, tanto i concetti giuridico-politici, quanto i concetti sociali hanno proposto delle soluzioni inadeguate. Che cos'è un soggetto? Che cos'è l'Altro? Che tipo di relazione intercorre tra essi? Come abbiamo anticipato, tuttavia, per essere efficace, tale forzamento non potrà risolversi in una mera trasposizione di concetti, attraverso l'estrazione da questi ultimi di una serie di immagini, e nemmeno nell'assunzione della posizione secondo cui i concetti della psicoanalisi sarebbero sufficienti a rendere conto della natura dell'oggetto della politica¹⁹³. Che a essere in gioco sia in entrambi i casi quello che potremmo definire il carattere operativo del legame sociale – e di quanto esso contempla e porta con sé –, infatti, non è sufficiente a rendere legittimo nessuno di questi due movimenti. Alle domande, Che cos'è un soggetto? Che cos'è l'Altro? Che tipo di relazione intercorre tra essi?, insomma, le scienze sociali e politiche non potranno rispondere con i concetti della psicoanalisi, per la ragione di fondo che le loro poste in gioco sono differenti, ma potranno rivolgersi ad essi, a partire dal rigore che questi posseggono¹⁹⁴, proprio allo scopo di circoscrivere, forzamento

¹⁹³ Nella misura in cui anche l'operazione inversa apparirebbe del tutto infondata, è opportuno ribadire come anche ogni tentativo di assumere e trattare il disagio psichico attraverso concetti e strumenti politici sia destinato al fallimento.

¹⁹⁴ Di converso, è possibile affermare, come ampiamente e rigorosamente dimostrato da Althusser, che proprio l'assenza di rigore delle

dopo forzamento, *per differenza*, la singolarità delle proprie questioni e dei propri problemi¹⁹⁵. O, che è lo stesso, allo scopo di cominciare a *saperci fare con il (proprio) reale*, anziché forcluderlo, erigendo architetture tanto imponenti, quanto traballanti, che, come il padre di uno dei casi clinici tramandatoci da Freud, *sono già morte, solo che non lo sanno*.

nozioni della psicologia ne ha facilitato la trasposizione ideologica nel campo della politica (e viceversa). Una psicologia, afferma il filosofo francese, è possibile come «sottoprodotto vuoi di un'ideologia politica, vuoi di un'ideologia morale, vuoi di un'ideologia filosofica, e [...] questo sottoprodotto può presentare un doppio carattere: quello di una patologia normativa dell'ideologia che l'ha prodotta, o quello di un fondamento speculare dell'ideologia che l'ha prodotta». Cfr. ALTHUSER, *Psicoanalisi e scienze umane*, cit., pp. 83-84. Le medesime considerazioni devono essere fatte valere, a nostro avviso, nei confronti della tradizione freudo-marxista e della "psicologia politica" emancipativa (liberatrice e rivoluzionaria) che essa rivendica. Sul punto, ci permettiamo di rinviare a M. FERRARI, *Sbrogliare un ginepraio. Con Reich, contro Reich, oltre Reich*, «err. scritture dell'imprevisto», 2024, III, pp. 1-20.

¹⁹⁵ Cfr. SIMONDON, *L'individuazione*, cit., p. 148: «L'analogia reale, secondo la descrizione del Padre de Solages, consiste in un'identità di rapporti e non piuttosto in un rapporto di identità. È ben vero infatti che il progresso trasduttivo del pensiero consiste nello stabilire un'identità di rapporti. Queste identità di rapporti non si fondano strettamente su semplici rassomiglianze, ma al contrario, su differenze e posseggono lo scopo intrinseco di spiegarle: tendono cioè alla differenziazione logica e non piuttosto all'assimilazione o all'identificazione».

2. Il disagio della civiltà fra psicoanalisi e politica. Un'analisi epistemologica

di *Pierpaolo Cesaroni*

Posizione del problema

Questo contributo intende proporre una traccia per una possibile articolazione del rapporto – e quindi anche della differenza – fra il campo psicoanalitico e quello politico, a partire dall'intuizione della loro prossimità. Il fatto che questa prossimità sussista, o perlomeno che sia ampiamente percepita, si può desumere anche solo dalla molteplicità dei tentativi, spesso molto rilevanti, di utilizzare il lessico psicoanalitico in un senso più o meno direttamente politico: si pensi a Ernesto Laclau o a Slavoj Žižek, per limitarci a due nomi noti¹. In questi autori,

¹ Alenka Zupančič, nel suo libro – per molti aspetti rilevante – *Che cosa è il sesso?*, tr. it. di P. Bianchi, Ponte alle Grazie, Milano 2018, parla di una «strana e sorprendente coincidenza di politica e (teoria freudiana della) sessualità» (p. 13). Per uno sguardo d'insieme si vedano i lavori di Y. STRAVRAKIS, *Lacan and the Political*, Routledge, London-New York 1999 e ID., *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007. Mi riferisco qui alla psicoanalisi lacaniana, ma l'incrocio fra psicoanalisi e politica è, come

la concettualità psicoanalitica (in particolare lacaniana) è utilizzata come chiave per una comprensione del funzionamento della società e della politica.

Per quanto forse si tratti di un'osservazione banale, vale la pena tenere a mente che tutti i concetti elaborati dalla psicoanalisi, a partire da Freud e Lacan, trovano il loro senso determinato solo in relazione alla teoria analitica e alla pratica che vi è connessa. Questo aspetto è del tutto evidente in Freud, ma è rivendicato costantemente anche da Lacan: «Cerco di stabilire in che modo un analista possa sostenersi come tale, cerco di delineare quell'apparecchio mentale rigoroso che la funzione di analista comporta [...]. Cerco di dare le condizioni affinché l'analisi sia seria ed efficace»². Anche l'introduzione di nuovi concetti – e l'abbandono di altri –, le trasformazioni e gli slittamenti che caratterizzano l'insegnamento freudiano e lacaniano vanno letti in questa chiave: come trasformazioni dettate da un'esigenza clinica – detto altrimenti, come la risposta all'emersione di inciampi o problemi nella pratica clinica orientata dall'organizzazione concettuale già acquisita. Quest'ultima non è da intendere nel senso di un'applicazione, bensì di una pratica singolare che, proprio per poter essere tale, chiede di essere orientata (ma non saturata) da un'articolazione

noto, ancora più vasto e risale almeno al freudo-marxismo di matrice francofortese. L'ampio e importante contributo di R. FANCIULLACCI, *La svolta politica della psicoanalisi lacaniana*, «Etica & Politica», 2018, XX, pp. 631-701, affronta la questione del rapporto fra pratica politica e pratica psicoanalitica concentrandosi in particolare sul dibattito più recente interno alle scuole di orientamento lacaniano (con particolare attenzione agli interventi di J.-A. Miller, come per es. l'intervista *Lacan et la politique*, «Cités», 2003, IV, pp. 105-123) e sui rapporti fra psicoanalisi lacaniana e femminismo radicale.

² J. LACAN, *Il trionfo della religione*, in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, Einaudi, Torino 2006, p. 109. Ho scelto questa citazione, ma se ne potrebbero fornire innumerevoli altre di tenore analogo.

concettuale rigorosa, la quale, a sua volta, viene costantemente chiamata, da quella stessa clinica che ha la funzione di orientare, a interrogarsi sulla sua tenuta³.

D'altra parte, è del tutto evidente che i concetti psicoanalitici sono stati e sono costantemente sottoposti a un uso differente, cioè alla loro traslazione in altri campi con l'obiettivo di produrre una loro comprensione. Questo vale in particolare per – usiamo per il momento dei termini del tutto generici – la società e la politica. Come è noto, già Freud ha tentato, in alcuni suoi celebri scritti come *Totem e tabù*, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* o *Il disagio della civiltà*, di «applicare punti di vista e risultati della psicoanalisi a problemi non ancora risolti della psicologia dei popoli»⁴. Si tratta, a prima vista, di seguire

³ Non è qui possibile discutere il problema, tuttavia fondamentale per quanto segue, dello statuto epistemico della psicoanalisi, che rimarrà quindi sullo sfondo. Come affermano Jason Glynos e Yannis Stavrakakis, si devono distinguere due questioni: quella relativa alla «scientificità della psicoanalisi» e quella relativa alla «psicoanalisi della scienza». Cfr. J. GLYNOS, Y. STAVRAKAKIS, *Introduction*, in J. GLYNOS, Y. STAVRAKAKIS (a cura di), *Lacan and Science*, Karnac, London-New York 2002, pp. 1-11: 5. È indubitabile che Lacan e i lacaniani abbiano percorso principalmente la seconda strada (si vedano in particolare J. LACAN, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 859-882; J.-C. MILNER, *L'opera chiara*, Lacan, la scienza, la filosofia, tr. it. a cura di L.F. Clemente, Orthotes, Napoli 2019). La prima questione, più strettamente epistemologica e a mio avviso decisamente più importante, è rimasta invece (colpevolmente) più sullo sfondo, perlomeno entro la teoria lacaniana: uno dei pochi a metterla a fuoco è stato Althusser nelle due conferenze da lui tenute nel 1963-1964 poi riunite in L. ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, tr. it. a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2014. Per tutte queste problematiche, e per uno studio che pone le basi per un'analisi rigorosa dello statuto epistemico della psicoanalisi – facendosi carico degli avanzamenti prodotti dal contributo di Lacan – si rimanda al contributo di Marco Ferrari contenuto in questo volume e a M. FERRARI, *Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini*, «Metapsychologica. Rivista di psicanalisi freudiana», 2023, I, pp. 215-296.

⁴ S. FREUD, *Totem e tabù*, tr. it. di S. Daniele, in *Opere*, VII, Bollati Bo-

l'idea, analoga a quella che aveva attratto Haeckel in biologia, di un parallelo fra ontogenesi e filogenesi, fra sviluppo psicologico dell'individuo e sviluppo storico della società umana – da cui alcune note ipotesi freudiane, per esempio quella della religione come «nevrosi ossessiva universale dell'umanità»⁵. Seguendo fino in fondo questa strada, che ha avuto ampia ricezione, si finisce però inevitabilmente per attribuire alla società i caratteri propri di un soggetto, quindi anche per ipostatizzare l'esistenza di un inconscio collettivo. Nonostante alcuni scivolamenti, non è questa la direzione che intende seguire Freud⁶, il quale anzi mette lucidamente in guardia dal ricorso all'analogia: «è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti»⁷.

ringhieri, Torino 1977, pp. 1-164: 7.

⁵ S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, tr. it. di S. Candreva e E.A. Panaitescu, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 431-485: 472-473. Sui problematici riferimenti di Freud alla teoria della ricapitolazione, cfr. S.J. GOULD, *La fantasia evolutivista di Freud*, in *I Have Landed. Le storie, la Storia*, tr. it. a cura di T. Pievani, Codice, Torino 2009, pp. 141-155. La tesi epistemologica di Gould consiste nel considerare l'intera teoria di Freud come un'estensione al campo psichico e sociale della biologia a lui contemporanea. Per questo motivo egli tende a presentarla come una teoria effettivamente scientifica, che tuttavia è caduta in prescrizione insieme alle teorie biologiche su cui si fonda: «la teoria di Freud obbediva a una logica rigidamente coerente radicata in due concetti biologici che da allora hanno perso credito: la ricapitolazione e l'eredità lamarckiana» (ivi, p. 152). Per quanto Gould metta in luce un problema reale e anzi fondamentale (cioè il rapporto fra psicoanalisi e biologia), la sua tesi di fondo appare tuttavia riduttiva e fuorviante in relazione allo statuto epistemico complessivo della teoria sviluppata da Freud.

⁶ Già nell'introduzione a *Totem e tabù* egli prende seccamente le distanze da Jung. Cfr. FREUD, *Totem e tabù*, cit., p. 7.

⁷ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Sagittario, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 553-630: 629. Cfr. anche ivi, p. 625: «non dobbiamo farci prendere dalla frenesia di trovare per forza un'analogia».

Non si tratta, dunque, di compiere una generalizzazione dall'individuo alla società. Nei suoi testi più sociologici, Freud intende piuttosto porre a tema esplicitamente un aspetto strutturale della prospettiva psicoanalitica, ossia che individuo e società sono già considerati nel loro intreccio: «la contrapposizione tra psicologia individuale e psicologia sociale o delle masse, contrapposizione che a prima vista può sembrarci molto importante, perde, a una considerazione più attenta, gran parte della sua rigidità». Questo perché, banalmente, la psicologia individuale non può prescindere dalle «relazioni di tale singolo con altri individui»; in definitiva, quindi, «la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale»⁸. Lacan ribadirà il punto quando affermerà, nel *Seminario II*, che «collettivo e individuale sono esattamente la stessa cosa»⁹. Questo non significa un'indistinzione dei due piani, bensì che è impossibile concepire l'uno a prescindere dall'altro. La psicoanalisi, in luogo di dare per scontata la separazione intuitiva fra soggetto individuale e soggetto collettivo, comprende il loro intrico: non solo perché la funzione dell'io si produce allo specchio, nelle identificazioni immaginarie che ne restituiscono di volta in volta l'incerta consistenza¹⁰, ma soprattutto perché l'inconscio, lungi dal costituire un'intimità profonda, è piut-

⁸ S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, tr. it. di E.A. Panaitescu, in *Opere*, IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330. Il rifiuto dell'idea di un semplice allargamento analogico emerge chiaramente già dal titolo che Freud ha scelto di dare alla sua opera, in cui risalta lo scarto fra i due termini *Psychologie* e *Analyse*.

⁹ J. LACAN, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti e S. Molinari, rev. della tr. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006², p. 37.

¹⁰ J. LACAN, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, cit., pp. 87-94.

tosto un'esteriorità solida (una estimità, direbbe Lacan) che abita, attraversa e costituisce il soggetto¹¹.

Poiché la psicoanalisi non considera affatto il singolo individuo separato dal legame sociale in cui è iscritto, ma anzi si fa carico proprio di questa iscrizione, essa si pone in sostanziale prossimità con il campo delle scienze sociali. Si giunge così a determinare più da vicino, per quanto in maniera ancora provvisoria, il problema: da un lato, l'utilizzo dei concetti psicoanalitici per comprendere il funzionamento della società nel suo insieme, quindi anche delle sue dinamiche politiche, non sembra il frutto di una loro estensione analogica, bensì sembra qualificare il loro uso proprio. Da un altro lato, tuttavia, permane un aspetto, se si vuole banale, che frena la precipitazione verso tale conclusione: la psicoanalisi ha un proprio campo epistemico ben determinato e orienta una pratica ben precisa, che non esaurisce affatto le differenti modalità di esistenza del legame sociale – in definitiva, analizzare e governare rimangono due “mestieri” differenti.

Il problema epistemologico che si intende qui affrontare trova quindi la sua determinazione: non riguarda l'estensione della concettualità psicoanalitica dall'individuale al sociale, bensì riguarda la prossimità e la differenza che sussiste fra la comprensione del sociale in termini psicoanalitici e in termini politici¹². Si tratta di un

¹¹ Sul concetto lacaniano di estimità, si veda J.-A. MILLER, *Extimité*, in M. BRACHER, M.W. ALCORN, JR., R.J. CORTHELL (a cura di), *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure, and Society*, New York University Press, New York-London 1994, pp. 74-87 (è l'esposizione condensata del corso da lui tenuto nel 1985-1986). A un primo livello (ve ne sono altri), quale può essere esemplarmente ritrovato ne *L'istanza della lettera* (J. LACAN, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, cit., pp. 488-523), l'estimità è «equivalente all'inconscio stesso» (MILLER, *Extimité*, cit., p. 77).

¹² Tra i filosofi che si rifanno ampiamente alla riflessione psicoanalitica (in particolare lacaniana), Badiou è colui che più di ogni altro ha

problema di vasta portata: le considerazioni che seguono intendono avanzare alcune ipotesi provvisorie relative alla determinazione di questa differenza.

1. Il disagio del soggetto

La nascita della psicoanalisi coincide con la scoperta, operata da Freud, che il disagio psicologico avvertito da alcuni individui è di natura del tutto peculiare: non solo perché non è riconducibile a un problema di ordine fisiologico, ma anche perché non è pensabile in analogia a esso¹³. Se, infatti, la malattia organica può essere intesa, almeno a un livello intuitivo, come perdita di uno stato di salute – al ristabilimento del quale punta l'intervento medico –, la stessa cosa non si può dire per il disagio psichico¹⁴. Esso, infatti, è legato a meccanismi che si manifestano anche in fenomeni a cui non viene usualmente associato alcun malessere, come i sogni o gli atti mancati. Ciò che distingue una persona che vive un problema psichico da una che non lo vive, e che la spinge, per esempio, a rivolgersi a uno specialista, riguarda le modalità o l'intensità di manifestazione di una condizione strutturale, la quale non potrà in alcun modo essere eliminata (semmai rimodulata). Questa condizione può essere ricondotta, al-

focalizzato il problema della non-saturabilità fra il campo politico e quello psicoanalitico, i quali, nella sua articolazione sistematica matura, rinviano a due differenti procedure di verità (l'amore e la politica). Cfr. A. BADIOU, *Conditions*, Seuil, Paris 1992 (ma cfr. già ID., *La teoria del soggetto*, tr. it. a cura di F. Francescato, Asterios, Trieste 2017, pp. 183-184).

¹³ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it. di M. Tonin Dogana e E. Saggittario, in *Opere*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 189-611: 200 sgg.

¹⁴ Sulla teoria e la pratica psichiatrica ottocentesca, si veda M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, a cura di J. Lagrange, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2010².

meno a un livello del tutto generale, allo scarto fra lo psichico e il cosciente, cioè fra il soggetto e l'io¹⁵.

Si può dunque affermare, in una formula provvisoria, che i problemi di ordine psichico (qualora siano assenti cause fisiologiche) derivano dalla struttura della soggettività in quanto tale e non da una deviazione dal suo funzionamento normale. In altre parole, sussiste un disagio connaturato all'esperienza umana, anche se ciò non significa che assuma necessariamente, per un individuo, delle forme avvertite come dolorose. In opere come *Il disagio della civiltà*, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* e *L'avvenire di un'illusione*, Freud ha ipotizzato che ciò dipenda in ultima analisi dalla «rinuncia pulsionale» che la civiltà richiede all'individuo come pegno del suo inserimento in essa¹⁶. La stessa questione è rielaborata da Lacan nel *Seminario XVII*: l'iscrizione del vivente umano nella catena significante, cioè (da un certo punto di vista) nelle molteplici relazioni sociali entro le quali si muove – iscrizione operata da un significante-padrone –, produce il soggetto come strutturalmente barrato, cioè mancante a essere, e contemporaneamente produce un resto, un più-di-godimento, che è un modo più rigoroso di articolare la rinuncia pulsionale di cui parla Freud, poiché

¹⁵ FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 205-206. Cfr. per es. A. DI CIACCIA, *Introduzione* in J. LACAN, *Il mito individuale del nevrotico*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1986, pp. 7-9: 8: «Ma il punto di partenza di Lacan è [...] lo stesso di Freud, quello che la psicoanalisi ha carpito al mito che l'afferma velandolo e che estrae dall'esperienza dell'uomo confrontato con la vita quotidiana: *l'uomo è un soggetto diviso*». Sul rapporto fra normale e patologico, che qui si tocca solo marginalmente, bisogna rinviare a G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, tr. it. di D. Buzzolan e M. Porro, Introduzione di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998.

¹⁶ FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 614-615.

mette in evidenza la temporalità retroattiva che vi è implicata¹⁷.

La psicoanalisi riconosce quindi che l'iscrizione del soggetto umano nel registro simbolico (e quindi in senso lato sociale), che lo rende un soggetto strutturalmente diviso, è tanto necessaria (perché senza di essa non si dà propriamente alcun soggetto¹⁸) quanto fonte di disagio. La sofferenza umana, scrive Freud, ha tre fonti: quella derivante dal proprio corpo e dal suo inevitabile declino, quella derivante dal mondo esterno e dalle sue costanti minacce e quella rappresentata dalle relazioni con gli altri uomini. Quest'ultima causa «viene da noi avvertita come la più dolorosa», al punto che si può riscontrare una tendenza dell'uomo a sottrarsi ai legami sociali in cui inevitabilmente è implicato: «la volontaria solitudine, il distanziarsi dagli altri sono il riparo più immediato contro il tormento che possono arrecarci le relazioni con gli altri uomini»¹⁹.

¹⁷ J. LACAN, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di C. Viganò (capp. I-VI) e R.E. Manzetti (capp.VII-XIII e allegati), Torino, Einaudi 2001, pp. 12-15. Cfr. M. RECALCATI, *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Cortina, Milano 2016, p. 603: «Il discorso del padrone è considerato da Lacan come il discorso che è a fondamento di tutti gli altri. Esso fa innanzitutto esistere il godimento solo in quanto vietato, sbarrato, reso impossibile. In questo il discorso del padrone coincide con quello della Civiltà». Per quanto la traduzione di «*maître*» con «padrone» sia ormai accettata, e abbia comunque le sue ragioni, bisogna sempre ricordare che essa contiene una evidente forzatura (per via della rappresentazione che viene usualmente associata al termine "padrone"). È del tutto comprensibile, quindi, la decisione di alcuni interpreti di mantenere il termine francese (per es. B. MORONCINI, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014).

¹⁸ Questo nonostante alcuni evidenti scivolamenti di Freud in direzione opposta: «Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale». Cfr. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 602.

¹⁹ Ivi, p. 569.

Freud, tuttavia, aggiunge una considerazione importante: questo disagio non sembra qualificare una costante dell'esperienza umana, bensì sembra sorgere (o comunque imporsi chiaramente) solo nella «nostra condizione presente», cioè sembra essere un tratto peculiare delle società moderne²⁰. Alla domanda relativa alla genesi di questa specifica modalità d'essere del sociale, Freud abbozza un paio di possibili risposte: la prima è la nascita del cristianesimo e la sua (supposta) svalutazione della vita terrena, la seconda è l'incontro con i popoli extra-europei nel xv e xvi secolo. In realtà, al di là di questi timidi abbozzi, l'unica risposta che a Freud sembra davvero plausibile è una terza, ossia la scoperta del meccanismo della nevrosi operata dalla stessa psicoanalisi²¹.

Da un punto di vista epistemologico ci si può interrogare sul tempo storico dell'emergere del soggetto della psicoanalisi, cioè sulle condizioni che presiedono alla formazione di tale campo epistemico. Come è noto, Lacan ha dato una risposta apparentemente paradossale a questa domanda: «il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può che essere il soggetto della scienza»²². Egli si riferisce alla concezione della «scienza moderna» elaborata da Alexandre Koyré (che su questo punto, scrive Lacan, «è la nostra guida»), la quale trova il suo paradigma da un lato nella fisica galileiana e dall'altro, per quanto riguarda la posizione soggettiva che essa implica, nel cogito di Descartes²³. Nelle pagine che seguono non sarà

²⁰ Ivi, p. 610.

²¹ Cfr. ivi, p. 578.

²² LACAN, *La scienza e la verità*, cit., p. 863. L'opera fondamentale al riguardo rimane MILNER, *L'opera chiara*, cit.

²³ ID., *La scienza e la verità*, cit., p. 860: «[...] un certo momento del soggetto che considero come un correlato essenziale della scienza: un momento storicamente definito [...], quello che Descartes inaugura e che si chiama *cogito*». Per quanto riguarda Alexandre Koyré cfr. almeno *Studi galileiani*, tr. it. a cura di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976. Al

questa la traccia seguita, bensì un'altra, non incompatibile con essa, ma orientata dal punto prospettico che è stato individuato, il quale conduce a formulare la domanda in questi termini: come e quando si impone l'evidenza – e l'esperienza – di un disagio strutturale derivante dall'inserimento del soggetto entro il legame sociale?

Dal punto di vista teorico, una delle prime registrazioni di questa prospettiva è indubabilmente rappresentata dalla scienza politica di Thomas Hobbes. Gli uomini, egli scrive nel *Leviatano*, «non hanno piacere (ma al contrario molta afflizione) nello stare in compagnia»²⁴; in altre parole, sussiste un disagio derivante non da uno specifico modo d'essere del legame sociale (da una situazione di ingiustizia, di iniquità, etc.), bensì dal legame sociale in quanto tale. Di certo Hobbes non è l'unico a formulare una simile prospettiva (che è abbastanza diffusa nella moralistica europea cinque-seicentesca); tuttavia, in lui essa diventa la pietra angolare della sua teoria politica.

Quando Hobbes, nelle sue opere, si impegna a mostrare che gli uomini sono per natura dissociati²⁵ e ostili l'uno all'altro, adducendo una serie di evidenze (le serrature alle porte e le torri di guardia ai confini, ma anche la competizione, la diffidenza e la continua e sfinente ricerca della gloria, cioè dell'«avere una buona opinione di sé»²⁶), non sta affatto presentando una sua peculiare “vi-

riguardo si rinvia nuovamente al contributo di Marco Ferrari contenuto in questo volume.

²⁴ T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. a cura di C. Galli, tr. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, p. 129.

²⁵ Per Hobbes, «la natura non fa gli uomini isolati, li dissocia» (così M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141: 127).

²⁶ Cfr. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 128-130; Id., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2001⁴, pp. 80-84.

sione del mondo” (qualificabile in termini di pessimismo, etc.). Piuttosto, egli produce una trasformazione profonda nel campo del sapere politico, che scava un solco rispetto alla millenaria tradizione precedente, la quale seguiva una logica di stampo sostanzialmente aristotelico. Tale trasformazione non va ravvisata nel metodo “meccanicistico” di scomposizione della società nei suoi elementi più semplici, poiché anche Aristotele procede in modo simile: se si vuole comprendere la polis, egli scrive all’inizio della *Politica*, «è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto)»²⁷. La trasformazione prodotta da Hobbes riguarda invece il risultato a cui giunge il processo di scomposizione: egli trova, come componente ultima della società, i singoli individui.

Questo esito potrebbe forse apparire ovvio, ma così non è. Quando Aristotele scompone la società politica, non trova gli individui, bensì altre società più piccole: i villaggi («la comunità che risulta da più villaggi è la polis») e le famiglie («la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio»). La famiglia, a sua volta, può essere scomposta nelle sue due relazioni fondamentali, quella fra marito e moglie e quella fra padrone e schiavo²⁸. Ogni società è dunque sempre costituita, per principio, da altre società e, quando la scomposizione è portata fino in fondo, ciò che si trova non sono gli individui, bensì le società o relazioni elementari, cioè non ulteriormente scomponibili. Questa modalità epistemica, pur nell’estrema diversità dei modi della sua configurazione (dettata in primo luogo, ma non solo, dalle immani trasformazioni costituzionali che si susseguono nel corso dei secoli), sta alla base di tutta la

²⁷ ARISTOTELE, *Politica*, 1251a 19-20.

²⁸ Ivi, 1251a 24-1252b 32.

tradizione politica europea fino alla prima modernità: gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito²⁹.

Affermare che ogni società è composta di altre società non significa affatto negare l'ovvio, ossia che essa è fatta da uomini e per gli uomini (per il loro vivere e per il loro vivere bene). Significa, piuttosto, assumere che l'uomo è per natura politico, cioè – riassumiamo il punto nel modo più semplice possibile – che egli trova la sua felicità nelle relazioni in cui è inserito: «finché l'uomo vive per sé e non si inserisce nella società degli uomini, non può vivere vantaggiosamente e bene»³⁰. Sarebbe un grave errore naturalizzare queste affermazioni: le relazioni non producono di per sé la felicità (ci possono essere situazioni di iniquità, di ingiustizia, etc.), bensì sono il luogo in cui l'uomo è chiamato a esercitare la sua virtù, ossia ciò che gli è proprio in quanto uomo. In altre parole, il problema della virtù e della felicità rinvia necessariamente al problema politico relativo al buon ordine della società³¹.

Hobbes, negando risolutamente la naturale politicità dell'uomo, produce una rottura con questa organizzazione epistemica complessiva. Egli, in un certo senso, vede un problema là dove in precedenza non c'era, che non riguarda la bontà o meno del legame sociale, bensì il legame sociale in quanto tale: che cosa significa, per il singolo individuo, essere preso all'interno di relazioni con altri uomini? Questo è il motivo per cui Hobbes attribuisce al-

²⁹ Cfr. a titolo di esempio DANTE, *Monarchia*, tr. it. a cura di F. Sanguineti, Garzanti, Milano 1985, pp. 13 sgg.; MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, tr. it. a cura di C. Vasoli, Utet, Torino 1960, pp. 117 sgg.; J. ALTHUSIUS, *La politica*, tr. it. parziale a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2011, pp. 32 sgg.

³⁰ Così per es. ALTHUSIUS, *Politica*, cit., p. 25.

³¹ Sulla virtù rimando all'analisi più approfondita condotta da Lorenzo Rustighi nel suo contributo contenuto in questo volume; cfr. inoltre L. RUSTIGHI, *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, «Filosofia politica», 2022, III, pp. 513-534.

lo stato civile un carattere “artificiale”³². Ciò non significa semplicemente che esso deriva da una deliberazione, da un’azione concertata, da un patto e così via (questo era del tutto ovvio anche prima di Hobbes), bensì che esso si instaura solo a prezzo di una rottura con la natura propria dell’uomo. Il legame sociale, cioè, si produce a partire da un non-legame più fondamentale. È in questo senso che, per Hobbes, «l’uomo è reso atto alla società non dalla natura, ma dall’educazione»³³. Il riconoscimento di uno strutturale disagio derivante da tale iscrizione diventa così un effetto epistemico inevitabile: il legame sociale, pur necessario³⁴, appare ora come un elemento perturbatore rispetto alla natura umana.

Con la scienza politica di Hobbes fa così la sua comparsa un nuovo oggetto teorico: l’individuo. La teoria politica dominante fra il XVII e il XVIII secolo, il cosiddetto “giusnaturalismo moderno”, riprenderà e rielaborerà questo nuovo concetto, rendendolo la base di una rinnovata comprensione della società, la quale, dopo la Rivoluzione Francese, troverà una ricaduta nei nuovi assetti costituzionali degli Stati europei³⁵. A partire pressappoco dall’inizio del XIX secolo la figura dell’individuo non sarà più un semplice oggetto teorico, ma inciderà sempre più potentemente sul modo d’essere del legame sociale e sulla rappresentazione diffusa, nel senso che gli uomini comin-

³² Cfr. i celebri passi di HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 181-183 e Id., *De cive*, cit., pp. 80-82.

³³ HOBBS, *De cive*, cit., p. 82.

³⁴ Cfr. *ibid.*: «Non nego che gli uomini desiderino per necessità naturale di aggregarsi l’un l’altro».

³⁵ Questa affermazione non può qui trovare adeguata argomentazione. Rimando ai lavori del Gruppo di ricerca sui concetti politici dell’Università di Padova (a partire da G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999 e Id. (a cura di), *Il potere*, cit.), che rimangono un riferimento costante anche per tutto il seguito della presente trattazione.

ceranno sempre più a rappresentarsi (e a essere rappresentati) come individui, cioè ad aderire a questa visione di sé, con degli effetti incommensurabili sulle forme e sui modi della vita associata³⁶. È in questo orizzonte, quale si profila progressivamente ma inesorabilmente dagli inizi dell'Ottocento, che apparirà anche, sul finire dello stesso secolo, la psicoanalisi.

Si è così tratteggiata una possibile ricostruzione, per quanto del tutto introduttiva e molto generica, del processo che ha condotto alla genesi del campo psicoanalitico. Esso può sorgere solo in seguito all'emergere del concetto teorico di individuo e solo dal momento in cui esso assume un ruolo fondamentale nell'organizzazione sociale. Questo perché, come si è visto, il concetto di individuo si produce precisamente nel momento in cui l'iscrizione del vivente umano nel legame sociale assume uno statuto problematico.

Questo risultato provvisorio sembra, a prima vista, sconfessare il punto da cui siamo partiti: se la genesi teorica del campo psicoanalitico può essere rintracciata nella scienza politica di Hobbes, allora proprio la sovrapposizione fra politica e psicoanalisi sembra aver trovato non una smentita, bensì una conferma. Si sarebbe allora tentati di seguire l'ipotesi per cui la psicoanalisi prenderebbe il posto, nelle società moderne, che era occupato dalla po-

³⁶ La rappresentazione più efficace e penetrante di questa immane «rivoluzione sociale», che si compie principalmente a partire dal secolo XIX, è certamente quella di A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, tr. it. a cura di A. Candeloro, Rizzoli, Milano 1999². Al riguardo, cfr. S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004. «L'elemento nuovo che [il concetto moderno di società N.d.A.] deve pensare è l'individuo, la cui moderna genealogia coincide con la *dis-sociazione*. Con una drastica *dé-liason*. [...] Gli individui moderni si percepiscono come individui uguali e liberi, perché tutti allo stesso modo in possesso del diritto di esprimere la propria volontà» (ivi, pp. 11-12).

litica nella configurazione epistemica precedente all'irruzione dell'individuo. Nelle pagine che seguono si seguirà un'altra strada, che anticipiamo in forma condensata: il piano concettuale inaugurato da Hobbes da un lato produce le condizioni epistemiche di possibilità per l'emergere di un campo psicoanalitico, benché solo in una forma negativa; dall'altro lato, benché si presenti come una scienza politica, tende precisamente a sopprimere lo spazio di tale scienza.

2. Condizione naturale

Ciò che qualifica, per Hobbes, la natura propria dell'uomo è di essere un individuo. Ogni uomo, cioè, ha la libertà «di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita»³⁷. Il potere di cui Hobbes parla è l'insieme dei mezzi, naturali (le «facoltà corporee o mentali») o acquisiti, mediante i quali l'uomo può «ottenere qualche apparente bene futuro»³⁸. Il termine «apparente [*apparent*]» si riferisce al fatto che, per natura, ciò che è bene deriva unicamente dal meccanismo delle passioni (conati appetitivi o avversativi), il quale è sì universale quanto alla sua forma (tutti gli uomini vi sono incatenati dalla nascita alla morte, senza eccezioni), ma irrimediabilmente individuale quanto ai suoi contenuti: non esiste un bene oggettivo, a ogni uomo può apparire tale un bene differente³⁹. La felicità dell'uomo, per Hobbes, equivale allora «al continuo successo nell'ottenere quelle cose che a volta a volta si appetiscono»⁴⁰. Poiché però ciò che ogni uomo ap-

³⁷ HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 134.

³⁸ Ivi, p. 88.

³⁹ Cfr. ivi, cap. VI.

⁴⁰ Ivi, p. 64. Hobbes scrive «desiderano [*desireth*]». Mi permetto

petisce più di ogni altra cosa è di continuare ad appetire, allora il bene fondamentale, l'unico veramente comune a tutti perché condizione di possibilità del proliferare indefinito di qualunque altro, è il permanere in vita. Proprio al fine di preservare questo bene fondamentale, costantemente messo a repentaglio nella condizione di mera natura, l'uomo è indotto a entrare nello stato civile mediante il patto sociale.

La lettura più immediata di questo discorso di Hobbes – per alcuni aspetti non priva di appigli testuali – non può che subire la fascinazione di una retroattiva connessione con il discorso compiuto da Freud ne *Il disagio della civiltà*: l'uomo rinuncia alla sua libertà originaria per ottenere in cambio una vita più disciplinata, nella quale godere con tranquillità della libertà rimasta. Scrive Freud: «La libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà [...]. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immediatamente tutti»⁴¹. Lo scenario (logico e non storico) del patto sociale di Hobbes, con il quale si entra nella società, sarebbe così sovrapponibile al momento della rinuncia pulsionale di Freud, con il quale si entra nella civiltà. In termini lacaniani, si avrebbe una sovrapposizione fra il discorso del padrone e il discorso della sovranità. La legge politica di cui parla Hobbes, scrive per esempio Felice Cimatti, «non ha altro scopo che normare

di tradurre con “appetiscono” perché i due termini in Hobbes sono praticamente sinonimi: «Questo sforzo [*endeavour*, lat. *conatus*], quando è volto verso qualcosa che lo causa si chiama appetito [*appetite*] o desiderio [*desire*]», anche se il primo termine, aggiunge Hobbes, «è spesso ristretto a significare il desiderio di cibo» (ivi, p. 52). Evito l'uso del termine *desiderio* solo perché esso rischierebbe di produrre una confusione con l'uso psicoanalitico (lacaniano) del termine, suggerendo un'indebita sovrapposizione.

⁴¹ FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 586.

e controllare la vita umana», cioè introdurre il regime significativo che incide il vivente umano – il suo corpo pulsionale – rendendolo così un soggetto, un *homo sapiens*. Di qui l'inevitabile sovrapposizione fra «il linguaggio» e «il potere sovrano» hobbesianamente inteso; quest'ultimo diventa il paradigma dell'iscrizione, al pari tempo inevitabile (perché già da sempre avvenuta) e dolorosa (perché equiparabile a un «recinto»), del vivente umano nel campo dell'Altro⁴².

Questa lettura può apparire a prima vista convincente, ma, a guardar bene, deve essere rovesciata. Essa fa coincidere «la decisione sovrana» con «il gesto linguistico di Adamo», cioè con l'irruzione arbitraria e infondata di un ordine significativo⁴³. Una tale conclusione, tuttavia, non può essere accettata, per il semplice motivo che, nella condizione “naturale” (cioè precedente al patto) tratteggiata da Hobbes, gli uomini *parlano già*. Anzi, il problema fondamentale della condizione naturale sta proprio nel fatto che essi si parlano, il che li espone al costante rischio della menzogna, del reciproco fraintendimento e quindi della contesa. Ciò che distingue gli animali come le api o le formiche dagli uomini sta nel fatto che i primi, «sebbene abbiano in qualche modo l'uso della voce per rendersi noti l'un l'altro i propri desideri e le proprie affezioni, mancano tuttavia di quell'arte della parola, per la quale alcuni uomini possono rappresentare agli altri ciò che è bene sotto l'aspetto del male e ciò che è male sotto l'aspetto del bene»⁴⁴. Mentre la voce animale è per Hob-

⁴² F. CIMATTI, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, capp. 1-2 (le citazioni provengono da p. 11 e p. 29).

⁴³ Ivi, p. 28. La lingua di Saussure finirebbe così per essere equiparata, al pari del nomos della terra di Schmitt, a una «macchina artificiale hobbesiana» (ivi, p. 33).

⁴⁴ HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 180; cfr. Id., *De cive*, cit., p. 126: «La lingua dell'uomo è una tromba di guerra e sedizione». In questi passi,

bes il supporto di un ordine comunicativo perfettamente trasparente, il linguaggio umano instaura invece un ordine comunicativo opaco, esposto al rischio di deragliamento, di sfasamento, di inganno⁴⁵.

Ora, l'instaurazione dello stato civile mira precisamente a liberare il linguaggio da questo rischio, cioè intende restituirlo a un funzionamento perfettamente trasparente, a ricondurlo a mera comunicazione, depurandolo di quelle interferenze che costituiscono il principale motivo di contesa fra gli uomini. Si vedrà nel prossimo paragrafo come Hobbes intenda realizzare questo esito. Per il momento concentriamoci su una prima conclusione: il patto sociale non può essere considerato come il momento (logico) dell'inserzione del vivente umano nell'ordine linguistico. L'irruzione del significante si posiziona, per così dire, "prima" del patto sociale (cioè contraddistingue la "condizione naturale") e la funzione del patto consiste precisamente nel *mettere al riparo* gli uomini dagli effetti disturbanti e problematici a cui l'irruzione del significante li espone.

Si è visto che, tanto nel *Leviatano* quanto nel Freud de *Il disagio della civiltà*, ciò che più di ogni altra cosa dà pena all'uomo è la compagnia di altri uomini. Al di là dell'analogia di superficie, sussiste tuttavia, fra le due

Hobbes si riferisce a un noto passo della *Politica* di Aristotele. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1253a 9-18.

⁴⁵ «Ma l'animale non finge di fingere. Esso non lascia tracce in cui l'inganno consisterebbe nel farsi prendere per false mentre sono quelle vere, cioè che indicherebbero la pista buona». Cfr. J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., pp. 795-831: 810. Cfr., anche, J. LACAN, *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi, Torino 2010, p. 222: «Lo specifico della dimensione intersoggettiva è che avete nel reale un soggetto capace di servirsi del significante come tale, cioè non già per ingannarvi ma precisamente per ingannarvi. Questa possibilità è ciò che contraddistingue l'esistenza del significante».

affermazioni, una grande differenza, che può essere drasticamente riassunta in questo modo: in Freud, il disagio è un effetto della società, mentre in Hobbes è un effetto della «condizione naturale» a cui la società intende porre rimedio. Per capire questa affermazione, a prima vista contro-intuitiva, bisogna differenziare, in Hobbes, la natura umana dalla «condizione naturale». La natura umana è definita dal concetto di individuo, cioè di un essere che è mosso dall'instancabile ricerca di soddisfare i propri appetiti. Come detto, il gesto epistemico fondamentale di Hobbes è quello di assumere come oggetto teorico l'uomo in quanto astratto dalle relazioni in cui è inserito; ciò che si scopre/produce mediante questa operazione è l'individuo, una macchina corporea dominata da pulsioni e appetiti irrimediabilmente singolari, ma, allo stesso tempo, funzionanti secondo una meccanica delle passioni comune a tutti e in nessun modo trasformabile o emendabile.

Ora, il problema deriva dal fatto che ogni individuo, nell'inesausta ricerca della sua felicità, cioè della soddisfazione dei propri appetiti, incontra un inciampo insuperabile: gli altri individui. Come lascia facilmente intendere la celebre definizione hobbesiana dello stato di natura (stato di guerra, *homo homini lupus*, etc.), ciò che rende tale stato miserevole e infelice non sono affatto le pene derivanti dall'isolamento (per esempio l'incapacità di far fronte da soli ai propri bisogni); proprio al contrario, il motivo è, per così dire, *un eccesso di socialità*. La «condizione naturale» descritta da Hobbes nel capitolo XIII del *Leviatano* è intrisa di rapporti: il suo carattere «triste» è dovuto alla contesa derivante dalla competizione, dalla diffidenza reciproca e dall'inesausta ricerca della gloria⁴⁶. Ciascun individuo, cioè, nel tentare di perseguire i propri appetiti, si scontra continuamente con l'iden-

⁴⁶ Cfr. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 128 sgg.

tico tentativo operato da ciascun altro (si tratta dunque di appetiti già da sempre socializzati, riconducibili in ultima istanza alla ricerca di potere, cioè all'innalzamento della propria opinione di sé presso gli altri). Per questo motivo, l'incontro non potrà che trasformarsi in scontro: ognuno cercherà di imporre il proprio dominio, cioè di soddisfare i propri appetiti a scapito di quelli altrui. Come conseguenza di questo inevitabile intralcio generalizzato, nessuno sarà davvero in grado di dare soddisfazione alla propria meccanica passionale. Da qui deriva una conseguenza fondamentale: nella «condizione naturale», cioè nella condizione precedente all'instaurazione di un ordine sovrano, nessun uomo può davvero aderire alla propria natura di individuo, poiché la spinta inesausta a soddisfare i propri appetiti lo espone inevitabilmente a continui – e reciproci – fallimenti e insuccessi.

Per quanto Hobbes non si esprima in questo senso, si può immaginare che, dal suo punto di vista, questa situazione produca un effetto distorto sul modo in cui gli uomini comprendono se stessi. Essi si troveranno così assuefatti ai rapporti umani, e all'effetto limitante che questi hanno sulla propria libertà, da ritenere “naturale” proprio ciò che, dal punto prospettico hobbesiano, appare come la negazione della natura umana: un reciproco asservimento generalizzato, la perdita dell'uguaglianza e della libertà. Gli uomini, cioè, accetteranno di legarsi gli uni agli altri, di articolare le proprie passioni su quelle altrui, insomma di scendere a patti con il proprio essere strutturalmente integrati nel legame sociale. Se dobbiamo dunque fare retroagire su tale scenario la terminologia freudiana, è in tale «condizione naturale» che si situa la rinuncia pulsionale, cioè la scoperta dell'inevitabile sacrificio del pieno soddisfacimento pulsionale derivante dall'inserimento nella società (da cui il «disagio»). Nei

termini di Lacan: è qui che il vivente umano viene inciso dal significante, cioè è immesso nel legame sociale che lo soggettiva, producendo un “resto” pulsionale, il quale potrà assumere anche la forma immaginaria di una mitica pienezza perduta (quella dell’individuo) da restaurare.

In questo preciso senso, si può arrivare a sostenere che la «condizione naturale» di cui parla Hobbes è la situazione in cui gli uomini sono esposti al legame sociale (cioè, per Hobbes, a situazioni di dominio reciproco) e attraversati costantemente da esso⁴⁷. La qualifica di “naturale”, che, secondo la lettura qui offerta, appare perlomeno contro-intuitiva, si rende comprensibile tenendo presente l’impianto teorico di fondo di Hobbes: per lui, come si vedrà subito, si dà società in senso proprio solo laddove sussista un potere sovrano irresistibile, mentre in tutti gli altri casi siamo, per l’appunto, in una situazione “naturale”⁴⁸. Si è visto che, rimanendo in questa situazione, gli uomini sono costantemente minacciati da situazioni di dominio reciproco che li privano della loro libertà, li costringono a “rinunce” pulsionali e quindi, in ultima istanza, li rendono incapaci di corrispondere alla propria vera natura: quella di essere individui. Di qui una

⁴⁷ Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Indocilli soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, p. 63: «Solo apparentemente Hobbes comincia la sua analisi psicologica da un’analisi della natura degli uomini del tutto astratti dalla società: in realtà essa tratta di uomini inseriti in rapporti sociali consolidati». Nella sua convincente lettura Farnesi si richiama anche al classico lavoro di C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell’individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. a cura di S. Borutti, ISEDI, Milano 1973.

⁴⁸ Lo stato di natura di Hobbes, scrive Piccinini, «corrisponde alla generale condizione umana su cui poggiano – e da cui nel contempo si stagliano – le realtà artificiali delle condizioni o società civili, e che riemerge quando di queste ultime vengono meno le fondamentali», che per Hobbes sono riconducibili all’esistenza di un potere irresistibile. Cfr. PICCININI, *Potere comune*, cit., pp. 125-126.

conseguenza che può apparire paradossale: la condizione naturale dell'uomo è ciò che lo separa dalla sua natura. Per questo motivo, qualora si sia in grado di arrivare a comprendere tale natura (e lo può fare, per Hobbes, solo la ragione calcolante correttamente, quale è quella all'opera nel *Leviatano*), allora si impone inevitabilmente la necessità di uscire da tale condizione instaurando il *Commonwealth*, la società⁴⁹.

3. Io individuale e io collettivo

Il fine dell'istituzione della società è per Hobbes, notoriamente, produrre uno stato di sicurezza, cioè di pace⁵⁰. Poiché tale insicurezza deriva dai continui e inevitabili incontri fra gli uomini (i quali, come detto, non sono altro che scontri, se si tiene ferma la concezione di uomo come individuo), allora possiamo azzardare una prima e provvisoria definizione: la pace consisterà nella situazione in cui, in un certo senso, gli uomini non rischiano più di scontrarsi. Se il legame ferisce l'uomo, allora la società dovrà avere come obiettivo di impedire i legami e le ferite pulsionali che ne derivano, per restituire l'uomo alla sua mitica pienezza di individuo. Di qui, ancora, emerge una conseguenza paradossale inscritta nella logica hobbesiana: la società de-socializza l'uomo. Il patto sociale è l'unica forma di legame accettabile perché è quello che impedisce tutti gli altri: esso si fonda sull'unico elemento che

⁴⁹ Se tutti fossero in grado di ragionare correttamente (cioè, nei termini di Hobbes, di seguire le leggi di natura), ossia di comprendere la propria natura di individuo, allora «non sarebbe affatto necessario che ci fosse alcun governo civile o Stato». Cfr. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 179). Sul punto, rimando a A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998², pp. 51-108, in part. pp. 64 sgg.

⁵⁰ Cfr. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 177.

davvero accomuna gli uomini (o meglio, l'unico che essi riconoscerebbero di avere in comune qualora fossero in grado di comprendere la loro natura di individui), cioè la volontà di pace, la quale non è altro che la volontà di non intralciarsi vicendevolmente. In questo senso, il progetto di società hobbesiano (che potrebbe essere letto retrospettivamente come una grande fantasticheria nevrotica) è la desertificazione del legame sociale, cioè – traducendo forzatamente in termini psicoanalitici – l'abolizione dell'angoscia derivante dall'iscrizione del vivente umano nel regime significante. Ovviamente, l'obiettivo di tale progetto sociale non è davvero quello di eliminare i rapporti umani, bensì di liberarli dall'incertezza e dal rischio, cioè di trasformarli in rapporti interamente trascrivibili nella forma contrattuale (in termini lacaniani, nella forma dell'asse immaginario $a - a'$).

Si comprende a questo punto perché, nel pensiero di Hobbes, si possa riscontrare sia l'emergenza di ciò che sarà il soggetto della psicoanalisi, sia la sua immediata abolizione. Da un lato, infatti, Hobbes assume la problematicità strutturale dell'inserimento del vivente umano nel legame sociale, cioè il fatto che tale iscrizione non è nulla di "naturale", bensì porta necessariamente con sé una ferita, una scissione, una perdita – insomma, con Lacan, che «dal momento che l'essere umano è parlante, tutto è fottuto»⁵¹. Dall'altro lato, tuttavia, l'intera operazione teorica compiuta da Hobbes è volta a escogitare un sistema sociale e politico in grado di mettere al riparo il vivente umano da questa incisione, cioè da questo effetto di soggettivazione, per restituirlo a una condizione di pienezza. In altre parole, *la politica diventa per Hobbes lo strumento che serve a depurare la società dal disagio che essa produce.*

⁵¹ LACAN, *Il seminario. Libro XVII*, cit., p. 32.

Giungiamo così al punto fondamentale: questo progetto è destinato a naufragare. In termini psicoanalitici si potrebbe dire che, nel momento stesso in cui Hobbes cerca di mettere fuori gioco l'azione dell'Altro, esso riemerge violentemente in una forma puramente immaginaria, cioè privata di qualsiasi mediazione simbolica. Per capire il perché, bisogna determinare meglio in cosa consiste la legge per Hobbes. A un primo livello, essa può certamente essere definita come il comando a cui tutti i sudditi di uno Stato devono obbedire e che, proprio grazie a questa obbedienza generalizzata, consente di produrre la pace. Per questo motivo, si è inevitabilmente portati, in prima battuta, ad assegnare alla legge la funzione del Terzo, condizione di possibilità di ogni legame sociale. Questa conclusione, tuttavia, è errata perché non considera ciò che è peculiare della concezione hobbesiana della legge. Se essa fosse semplicemente un comando, allora sarebbe una volontà che si impone sulla volontà altrui e creerebbe una situazione di dominio: ci troveremmo quindi ancora nella condizione naturale e non in quella sociale. A questo proposito, Hobbes precisa che la legge è «non un comando di un uomo qualunque ad un qualunque altro uomo, ma solo il comando di chi si rivolge a uno già obbligato ad obbedirgli»⁵².

Il punto è proprio questo: cosa può produrre un tale obbligo all'obbedienza? Per natura, tutti gli uomini sono individui, il che significa che sono tutti ugualmente liberi: ogni obbedienza a una volontà diversa dalla propria è contro natura⁵³. Tuttavia, in assenza di una legge, gli uomini rimangono nella condizione naturale, che a sua vol-

⁵² HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 280.

⁵³ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, tr. it. a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 67: «Una tale rinuncia [alla libertà *N.d.A.*] è incompatibile con la natura dell'uomo».

ta li espone continuamente, come detto, a identiche ferite (cioè in ciò che abbiamo definito una sorta di intralcio generalizzato). È per risolvere questo problema fondamentale che Hobbes introduce il cardine della sua concezione (e dell'intera teoria politica da lui inaugurata): il concetto di autorizzazione. L'obbligo di obbedire alla legge, infatti, può derivare solo da un atto (esplicito o implicito) attraverso il quale una pluralità di uomini riconosce in anticipo *come propria* la volontà che si manifesta nella legge, cioè solo da un atto attraverso il quale ciascun uomo di una moltitudine si riconosce in anticipo come autore delle leggi prodotte da un attore (il sovrano). Il patto sociale non è altro che questo: ogni uomo pattuisce con ogni altro di riconoscersi come autore degli atti di un uomo o di un'assemblea (il sovrano), a condizione che ogni altro faccia altrettanto⁵⁴.

Per l'effetto del meccanismo di autorizzazione, la legge viene a identificarsi non con la volontà di una persona naturale, bensì con quella di una persona artificiale, più precisamente del soggetto collettivo (il popolo) che si produce mediante il patto: obbedendo alla legge, l'individuo non obbedirà a una volontà estranea, bensì solo a una volontà che egli ha riconosciuto in anticipo come propria. La situazione di dominio viene in questo modo teoricamente scongiurata. Si comprende allora perché la legge sovrana di Hobbes non svolge affatto la funzione del Terzo: proprio al contrario, essa si assume il compito di abolire il Terzo, sostituendovi un rapporto speculare di identificazione fra l'io individuale e l'io collettivo.

⁵⁴ Cfr. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 181-182. L'autorizzazione (e non certo la forza o la conquista) è il fondamento anche della sovranità per acquisizione: «non è perciò la vittoria che dà diritto di dominio sul vinto, ma il patto fatto da lui» (ivi, p. 215).

Tuttavia, lo stesso Hobbes è perfettamente consapevole del carattere impossibile di questa identificazione. Infatti, il soggetto collettivo può esistere empiricamente solo se viene incarnato da qualcuno (un uomo o un'assemblea): «l'unità in una moltitudine non può intendersi in altro modo»⁵⁵. Questo significa che la volontà del soggetto collettivo, nella sua concretezza (o, se si vuole usare un registro lacaniano, nell'ordine del reale), risulterà identica alla volontà di quello o quegli individui a cui è affidato il compito di rappresentarla. Hobbes è quindi ben consapevole del fatto che l'esistenza reale di un comando (e in senso lato di un legame sociale) non può essere davvero eliminata: il Terzo continua inevitabilmente a operare, cioè a fare presa sugli uomini e sulle loro vite. Tuttavia, esso opera qui in una forma del tutto immaginarizzata, cioè priva di qualunque limite o mediazione simbolica. Di qui l'inevitabile assolutizzazione del comando: non c'è nessuno scarto possibile fra il giusto e il legale, nessuno spazio per il dubbio relativo all'imperativo che viene dall'Altro, la cui legge dovrà essere meccanicamente obbedita perché logicamente fondata sull'identificazione prodotta dall'autorizzazione.

Il risultato di questo meccanismo è una società in cui i sudditi sono chiamati a obbedire senza riserve alla volontà del sovrano, cioè di colui o di coloro che sono chiamati a rappresentare la volontà comune. Hobbes è ben consapevole di questo esito: egli arriva a riconoscere che, in una società così articolata, «la condizione dei sudditi è molto miserabile, essendo essi esposti alle concupiscenze e alle altre irregolari passioni di colui o di coloro che hanno nelle mani un potere così illimitato»⁵⁶. In termini psi-

⁵⁵ Ivi, p. 172.

⁵⁶ Ivi, p. 195. Come noto, per Hobbes questa condizione è comunque incomparabilmente migliore di quella (dal suo punto di vista, l'unica

coanalitici, si potrebbe arrivare ad affermare che la legge diventa, in Hobbes, il luogo del godimento dell'Altro. Detto altrimenti, poiché il taglio operato dall'Altro non può davvero essere eliminato («lo stato dell'uomo non può essere senza qualche incomodo», scrive Hobbes⁵⁷), esso, in luogo di incidere il vivente umano soggettivandolo, viene esteriorizzato nella divisione fra l'io come individuo e l'io come collettivo, la cui pretesa identificazione speculare si rovescia inevitabilmente nella più estrema coazione del secondo sul primo.

Come detto, Hobbes è perfettamente consapevole di questo esito, ma lo ritiene, per così dire, un male necessario, poiché lo riconosce quale condizione indispensabile affinché gli uomini possano aderire alla propria natura di individui, cioè affinché essi possano essere messi al riparo dalle ferite che derivano dall'esposizione al legame sociale (dalla barra apposta sopra la "S" del soggetto): la sottomissione al godimento dell'Altro, residuo fantasmatico del legame sociale, è il prezzo da pagare se si vuole evitare la ferita pulsionale derivante dall'iscrizione nel registro simbolico.

Proprio questo esito sarà ciò che i giusnaturalisti successivi a Hobbes riterranno insopportabile della sua costruzione teorica. Locke, per esempio, si chiede retoricamente «che tipo di governo sia, e in che senso sia migliore dello stato di natura, quello in cui un uomo, regnando su molti, abbia la libertà di giudicare se stesso e possa fare ai suoi sudditi tutto quello che vuole»⁵⁸. Con toni ancora più forti, Rousseau paragona la condizione dei sudditi in Hobbes a quella di un branco di bestiame con il suo ca-

alternativa) contraddistinta dall'assenza di un potere sovrano.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, tr. it. (del solo secondo trattato) a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Milano 2006³, p. 11.

po «che lo custodisce per divorarlo»⁵⁹. Tanto agli occhi di Locke quanto a quelli di Rousseau, Hobbes sostituisce al dominio della legge il dominio di una volontà dispotica e senza freni. Tuttavia, la modalità in cui essi cercano di risolvere tale problema finisce, in realtà, per radicalizzarlo ulteriormente, in quanto fondata sulla sostanziale assunzione della logica hobbesiana.

Questo esito emerge in maniera esemplare nella teoria politica di Rousseau, che può quindi essere richiamata, seppure in una forma inevitabilmente schematica. Il celebre incipit de *Il contratto sociale*, «l'uomo è nato libero e ovunque è in catene», spiega bene l'orizzonte antropologico rousseauiano: la natura propria dell'uomo è la libertà, cioè una perfetta indipendenza, un'esistenza individuale e solitaria. Da tale mitico stato di natura, descritto da Rousseau nella prima parte del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, l'uomo si è separato forzatamente con il progressivo prodursi di legami sociali: innanzitutto quelli familiari, e poi rapporti via via più ampi e più complessi, che hanno progressivamente allontanato l'uomo dalla sua natura e quindi dalla felicità. È tale iscrizione del vivente umano nel legame sociale, che muta e altera le inclinazioni naturali⁶⁰ e che si ritrova operante a tutti i livelli nelle società esistenti, a produrre le «catene» di cui Rousseau parla all'inizio del *Contratto sociale*.

La ferita pulsionale derivante da tale iscrizione non potrà mai davvero essere eliminata, perché le passioni umane ne sono state definitivamente trasformate. L'obiettivo di Rousseau non è dunque quello di riportare l'uomo nella mitica condizione pre-sociale, bensì quello

⁵⁹ ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., p. 71.

⁶⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, I, tr. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994², p. 204.

di produrre uno stato sociale in cui si ristabilisca la libertà, cioè in cui si restituisca il più possibile l'uomo alla sua natura di individuo, andata perduta nello sviluppo storico della società. Così come in Hobbes, anche in Rousseau la legge che scaturisce dal patto sociale non svolge la funzione del Terzo, bensì ha il compito di abolirlo; non è la condizione di possibilità dei rapporti sociali, bensì la condizione per la loro soppressione. In una società ben ordinata, scrive Rousseau, il rapporto dei membri fra loro è «il più piccolo possibile», mentre il rapporto di ciascun membro con l'intero corpo è «il più grande»⁶¹. In altre parole, il rapporto alla legge consente la desertificazione del legame sociale e la liberazione dell'uomo dagli effetti di dominio che esso comporta.

Anche in Rousseau, così come in Hobbes, il punto fondamentale sta nel fatto che la legge di cui si parla non può che identificarsi con la volontà del soggetto collettivo, ossia dell'«io comune» prodotto dal patto sociale⁶². Tutti gli individui, nel momento in cui entrano in società, si sdoppiano nelle due figure del cittadino, «in quanto partecipano dell'autorità sovrana», cioè in quanto esprimono l'io collettivo, e del suddito, «in quanto soggetti alle leggi dello Stato», cioè in quanto esprimono il proprio io individuale⁶³. Obbedendo alla legge, quindi, l'individuo in quanto suddito non fa altro che obbedire a se stesso in quanto cittadino. Tuttavia, pur essendo ciascun uomo tanto suddito quanto cittadino, non lo può essere contemporaneamente: o è l'uno o è l'altro, o percepisce la legge come una coazione, o si identifica totalmente con la legge. Anche qui, dunque, affinché il taglio prodotto dall'Altro non incida il soggetto (privandolo della sua na-

⁶¹ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 121.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 77.

⁶³ *Ivi*, p. 78.

tura di individuo), esso *viene esteriorizzato nella schisi fra io individuale e io collettivo e nel meccanismo della loro identificazione speculare*. Poiché però, a differenza che in Hobbes, Rousseau intende mantenere la purezza della volontà generale (rifiutandone l'incarnazione mediante un rappresentante), tale meccanismo si radicalizza ulteriormente, producendo un infinito andirivieni fra identificazione (io sono la legge) e dis-identificazione (la legge si impone su di me senza freni)⁶⁴.

Non è possibile, in questa sede, andare al di là di queste indicazioni molto generali. Ciò che si intende unicamente mettere in luce è l'effetto di immaginarizzazione dell'Altro che è prodotto dalla logica operante nel giunaturalismo moderno. La rilevanza di questo esito deriva dal fatto che tale logica è ancora sostanzialmente a fondamento delle nostre istituzioni democratiche e domina la nostra immaginazione dello spazio politico. L'unico soggetto legittimamente detentore della sovranità, cioè del potere di produrre la legge, è il popolo inteso come io collettivo, la cui volontà si produce a partire dalla molteplicità delle volontà individuali mediante il processo di autorizzazione definito dalle elezioni. Ciò che in questo modo si tenta di esorcizzare sembra essere precisamente la ferita derivante dalla civiltà: la figura dell'Altro viene svuotata e sostituita dalla rassicurante immagine di un grande Io collettivo in cui ciascun individuo deve poter ritrovare la propria immagine speculare. Tale meccanismo, però, non può eliminare il fatto stesso del comando, cioè non è in grado di annullare l'effettiva funzione propria dell'Altro. In altri termini, la mia volontà di cittadi-

⁶⁴ Sul «paradosso della democrazia», con particolare riferimento a Rousseau, rimando a L. RUSTIGHI, *Paradoxes of Democracy: Rousseau and Hegel on Democratic Deliberation*, «Philosophy & Social Criticism», 2022, XLVIII, pp. 128-150.

no (in cui l'Altro deve trovare consistenza) sarà sempre diversa dalla mia volontà di individuo, proprio nel momento stesso in cui dovrebbe venire sancita la loro identità: si rivela l'impossibilità strutturale di far coincidere i due lati dello specchio. La soggettività politica moderna, operante al cuore della nostra concezione della democrazia come potere del popolo, è strutturalmente ancorata a questa schisi fra io individuale e io collettivo che si produce nel momento stesso in cui si cerca di eliminare la barra sul soggetto. In questo senso la demo-crazia moderna, in quanto rappresenta il popolo come un grande Io collettivo, è a tutti gli effetti – per riprendere un termine che Lacan usa in un altro senso – una «io-crazia»⁶⁵. L'inserimento nel legame sociale, che doveva essere esorcizzato per evitare che esso incrinasse la salda compattezza dell'individuo (o dell'io), degrada così nella forma di un'infinita altalena immaginaria, priva di qualsiasi mediazione simbolica, fra l'identificazione fusionale del singolo all'identità collettiva, che di volta in volta dà corpo fantasmatico all'Altro, e la sua dis-identificazione paranoica, che conferisce a tale incarnazione una veste avvertita come traditrice o persecutoria.

4. Il soggetto e l'Altro

La scoperta dell'inconscio operata da Freud può essere considerata come un superamento dall'interno dell'antropologia politica di matrice hobbesiana che è stata delineata nei paragrafi precedenti⁶⁶. Dall'interno, perché, come detto, la psicoanalisi assume come orizzonte epi-

⁶⁵ LACAN, *Il seminario. Libro XVII*, cit., p. 72.

⁶⁶ Questo aspetto è per certi versi messo a fuoco da ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane*, cit. (in particolare nella conferenza *Psicoanalisi e psicologia*).

stemico la natura strutturalmente traumatica dell'iscrizione del vivente umano nel legame sociale. Come scrive Bruno Moroncini, «se abbiamo evocato il freudiano disagio della civiltà, ciò non è avvenuto a caso: in psicoanalisi è lì che bisogna trovare l'essenziale per ciò che riguarda la concettualizzazione dell'entrata in società come tratto specifico del vivente uomo»⁶⁷. Nelle pagine precedenti si è cercato di mostrare che i due lati sono inseparabili: l'assunzione di un disagio strutturale derivante dall'iscrizione del vivente umano nel legame sociale va di pari passo con la rappresentazione della società come composta di singoli individui (e non più, come era classicamente, di relazioni). Nell'Europa della fine del XIX secolo, tale rappresentazione non è più un'astrazione teorica (come ancora nei pensatori giusnaturalisti del XVII e XVIII secolo), bensì definisce la configurazione concreta del sociale, la nuova forma di vita in rapida espansione: la «rivoluzione democratica», scrive Tocqueville all'inizio del *La democrazia in America*, «si è effettuata nella materia della società»⁶⁸.

Tuttavia, la psicoanalisi, nel porsi all'interno delle coordinate segnate dalla concettualità politica moderna, ne produce in pari tempo una trasformazione e un superamento, poiché fa emergere la natura puramente fantasmatica della soluzione immaginata da Hobbes. La forma politica democratica, così come il modo di vita che essa concorre a produrre, avrebbe l'ambizione di mettere al riparo gli uomini dalle ferite derivanti dai legami a cui essi sono costantemente esposti, per mantenerli invece nella dimensione, radicalmente de-socializzata, di individui liberi e uguali, per i quali i rapporti sociali (dominati dalla

⁶⁷ MORONCINI, *Lacan politico*, cit., p. 92.

⁶⁸ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 23. Si rimanda a CHIGNOLA, *Fragile cristallo*, cit., in part. cap. III.

forma contrattuale⁶⁹) non sono altro che un elemento di supporto per il conseguimento dei propri interessi personali. Tuttavia, questa società democratica *non funziona*, nel senso che sussiste uno scarto fra le nozioni che essa mette in campo per la sua auto-rappresentazione (individuo, libertà, uguaglianza...) e gli effetti reali che scaturiscono dalla sua effettiva configurazione. Il punto di “non tenuta” di tale rappresentazione del sociale che la psicoanalisi mette a fuoco può essere così determinato: se la società democratica consente agli uomini di aderire alla loro natura di individui, di perseguire in pace e in sicurezza i propri fini – se consente loro, per riprendere un’immagine hobbesiana, di mantenersi saldi nella propria corsia senza temere pericolose e traumatiche invasioni da parte degli altri –, allora perché gli uomini stanno male? Perché si ritrovano a vivere un disagio psichico proprio là dove dovrebbero esserne tenuti al riparo?

L’atto di concettualizzazione di Freud può essere inteso come un modo di assumere questo punto di non-tenuta e di articolare un piano epistemico in grado di renderne ragione, fondando in pari tempo una pratica completamente nuova. L’intuizione fondamentale di Freud sta nel riconoscere che il disagio vissuto dai suoi pazienti non deriva dalla loro incapacità di mantenersi saldi nella propria rappresentazione di individui, ma, proprio al contrario, dalla loro eccessiva adesione ad essa: l’io, dirà Lacan nel *Seminario I*, «è il sintomo umano per eccellenza, la malattia mentale dell’uomo»⁷⁰. In altre parole, la mos-

⁶⁹ Sul nesso fra contratto e slegame rimando ancora a CHIGNOLA, *Fragile cristallo*, cit., p. 419: «La “contrattualizzazione” del legame tra gli uomini rappresenta perciò la forma specifica della *déliason* democratica».

⁷⁰ J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, I. Molina e A. Sciacchitano, Einaudi, Torino 2014, p. 20.

sa inaugurale della psicoanalisi sta nella scoperta/invenzione della dimensione dell'inconscio, cioè di uno scarto ineliminabile fra il soggetto e l'io. Si produce così una sorta di rovesciamento dell'antropologia politica di matrice hobbesiana: l'io non è ciò che deve essere prodotto affinché gli uomini siano messi al riparo dall'iscrizione traumatica nel sociale, bensì è l'effetto – inevitabile – di questa stessa iscrizione, cioè è la modalità che l'apparato psichico adopera per cercare, in qualche modo, di esorcizzarlo (di qui la natura strutturalmente sintomatica dell'io).

Nella prima fase del suo insegnamento, depositata principalmente nei seminari dei primi anni Cinquanta, Lacan conferisce massimo rigore a questo gesto epistemico fondatore della psicoanalisi – quello per cui «il soggetto non si confonde con l'individuo»⁷¹ – mediante la differenziazione fra il registro simbolico e quello immaginario. Il registro simbolico, che, nella spiegazione del cosiddetto schema L proposto nel *Seminario II*, Lacan definisce «il muro del linguaggio»⁷², può essere anche inteso come «il fatto che socialmente noi ci definiamo attraverso l'intermediazione della legge»⁷³. In ogni rapporto fra individui (l'asse immaginario $a - a'$ che domina l'autorappresentazione che ciascuno di noi ha della sua vita sociale) è sempre implicato un altro piano (un'altra scena, come già diceva Freud) mediante il quale tale rapporto assume la sua – sempre incerta e problematica – consistenza. Il vivente umano è un soggetto, cioè è capace di muoversi incessantemente entro la batteria di significanti (S_2) che articolano il suo mondo sociale (avendone in cambio una continua ricaduta immaginaria sul piano della pro-

⁷¹ Ivi, p. 11.

⁷² Ivi, p. 281.

⁷³ LACAN, *Il seminario. Libro I*, cit., p. 166.

pria consistenza egoica), solo nella misura in cui è già da sempre iscritto nel campo del significante (S_1).

Il rovesciamento dell'antropologia hobbesiana è completo: il desiderio che muove l'individuo nella sua vita non è un tratto fisiologico-istintuale, né è immediatamente disponibile alla sua coscienza (se non nell'inevitabile rivestimento che dà ad esso consistenza immaginaria), bensì rinvia all'incontro fondamentale con la domanda: «Che vuoi?» che viene dall'Altro – una domanda che costituisce il soggetto come strutturalmente mancante a se stesso. È del tutto impossibile, quindi, pensare la legge che proviene dall'Altro nella forma di una volontà – quella che, nella logica democratica, sarebbe propria del popolo come Io collettivo –: tale operazione, come detto, porta con sé l'eliminazione della distinzione fra il registro simbolico e quello immaginario.

Si deve notare che, nella determinazione di questa distinzione, che può essere considerata il gesto epistemico inaugurale della psicoanalisi, Lacan ha notoriamente ripreso i lavori di Claude Lévi-Strauss, in particolare il saggio *L'efficacia simbolica* contenuto in *Antropologia strutturale*⁷⁴. Dal punto di vista epistemologico, si deve prendere sul serio l'affermazione – comunque problematica – dello stesso Lévi-Strauss secondo cui la psicoanalisi è a tutti gli effetti una «scienza sociale»⁷⁵. Questo per-

⁷⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, tr. it. a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2015², in part. pp. 177-178.

⁷⁵ Cfr. ID., *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. a cura di A.M. Cirese, Feltrinelli, Milano 2003³, p. 630 «[...] una scienza sociale quale è la psicoanalisi – giacché essa è veramente tale – [...]». Come noto, Lacan seguirà rigorosamente, perlomeno nella prima fase della sua produzione, l'indicazione levistraussiana secondo cui l'intero campo delle scienze sociali trova nella linguistica strutturale di Saussure e Jakobson il proprio imprescindibile riferimento epistemico (cfr. ivi, p. 631 e più ampiamente ID., *Antropologia strutturale*, cit.). Si deve ricordare che il riferimento alla scienza sociale è già presente in Lacan

ché essa mostra di avere, già in Freud ma apertamente in Lacan, un'affinità strutturale, dal punto di vista epistemico, con la tradizione sociologica, in particolare con la linea francese rappresentata da Comte, Durkheim, Mauss e dallo stesso Lévi-Strauss: «le scienze sociali, scrive Francesco Callegaro, proprio perché fanno risalire la costituzione dell'individualità singolare alle molteplici reti di legami che strutturano in profondità l'azione e il pensiero, scavano, nel cuore stesso del soggetto cosciente, lo spazio di un'alterità inaggrabile che le conduce a ripensare i fondamenti stessi della legge e gli obbiettivi della politica moderna nel suo complesso»⁷⁶. In questo senso, il superamento dall'interno della concettualità politica moderna che abbiamo visto all'opera nella psicoanalisi si ritrova, nella stessa misura, nell'orizzonte epistemico complessivo delle scienze sociali, qualora esse vengano lette in maniera rigorosa⁷⁷.

Tuttavia, se è vero che la psicoanalisi può essere considerata, in questo senso, una “scienza sociale”, è altrettanto vero che essa, entro questo campo, mantiene la sua specificità, derivante dall'angolo prospettico che essa as-

anche prima del suo incontro con Lévi-Strauss (e prima dell'articolazione dei tre registri). Cfr. in part. J. LACAN, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, in *Altri scritti*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 23-84. La centralità della connessione epistemica fra psicoanalisi e scienze sociali (che va di pari passo con la rottura rispetto alla psicologia) è lucidamente evidenziata da ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane*, cit.

⁷⁶ F. CALLEGARO, *Presentazione all'edizione italiana* di B. KARSENTI, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, tr. it. a cura di S. Ferrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 7-17: 10-11.

⁷⁷ Tale affermazione non può qui essere argomentata; si rinvia a B. KARSENTI, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris 2006; ID., *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006; F. CALLEGARO, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris 2015.

sume: il disagio derivante dall'iscrizione nel legame sociale, cioè la natura strutturalmente traumatica dell'incontro con l'Altro che rende il singolo vivente umano un soggetto⁷⁸. È questo il nucleo concettuale che la psicoanalisi assume sia nella sua dimensione teorica, sia in quella clinica. A questo proposito si deve almeno accennare al fatto che la distinzione fra il registro simbolico e quello immaginario, pur essendo un punto di partenza necessario, non è ancora sufficiente. Il Lacan dei primi anni Cinquanta può talvolta dare l'impressione di collegare il disagio del soggetto non alla presa del significante sul vivente umano, bensì allo scarto, che inevitabilmente si produce a partire da tale presa, fra la vita simbolica del soggetto (il suo desiderio) e la sua inevitabile ricaduta immaginaria nell'io. Di qui l'idea, dominante nei primi seminari, per cui la pratica analitica sarebbe volta a riannodare il soggetto alla propria dimensione simbolica, sciogliendo le fissazioni immaginarie più rigide (e dolorose), in modo da ricondurre il singolo all'assunzione del suo desiderio soggettivo. Nel *Seminario II*, Lacan individua «l'azione efficace dell'analisi» nella situazione per cui «il soggetto giunge a riconoscere e a nominare il suo desiderio»⁷⁹.

Questa visione non conferisce alla pratica analitica un orientamento "ortopedizzante", perché l'obiettivo che essa si assume è proprio quello di sciogliere le pretese di padronanza dell'io e di far emergere la plasticità del desiderio singolare che è proprio di ogni soggetto: «non si tratta di riconoscere qualcosa di già dato, pronto per una coattazione. Nominandolo, il soggetto crea, fa sorgere una nuova presenza nel mondo. Introduce la pre-

⁷⁸ Cfr. LACAN, *Il seminario. Libro III*, cit., p. 279: «La psicoanalisi dovrebbe essere la scienza del linguaggio abitato dal soggetto. Nella prospettiva freudiana, l'uomo è il soggetto preso e torturato dal linguaggio».

⁷⁹ ID., *Il seminario. Libro II*, cit., p. 263.

senza come tale e, nel medesimo tempo, scava l'assenza come tale»⁸⁰. È tuttavia evidente che Lacan, nel seguito del suo insegnamento, complicherà e artolerà ulteriormente questa sua prima impostazione, ponendo progressivamente in primo piano il registro del reale (che nei primi seminari rimane sullo sfondo). In relazione al discorso che stiamo compiendo, si può affermare – benché in maniera troppo schematica e inevitabilmente imprecisa – che, progressivamente, il “disagio della civiltà” non viene più ricondotto unicamente allo scarto fra il piano immaginario e quello simbolico, fra l'io e il soggetto, bensì, più radicalmente, viene rintracciato nel momento dell'iscrizione simbolica stessa. In altre parole, la barra posta sopra la “S” del soggetto non indica più solamente la mancanza-a-essere che qualifica il suo statuto, bensì anche e soprattutto la perdita di godimento prodotta dal significante nel momento in cui esso incide il corpo pulsionale del vivente umano. Di qui la centralità (che emerge in particolare a partire dal *Seminario X*) assunta dal concetto di “oggetto piccolo *a*” come causa del desiderio per la teoria e la pratica psicoanalitica. A questo punto, lo strutturale disagio che caratterizza la vita del soggetto viene ricondotto alla continua insistenza, in essa, di un resto, di un «più di godere» inevitabilmente singolare, che diventa ciò attorno a cui è chiamata a ruotare la pratica simbolica dell'analisi⁸¹.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Id.*, *Il seminario. Libro XVII*, cit., p. 14. Entrare nel dettaglio di tali questioni eccede ampiamente i limiti del presente lavoro e di chi scrive. Per quanto riguarda il contesto italiano, mi limito a ricordare due prospettive, in parte divergenti, sulla clinica lacaniana: A. PAGLIARDINI, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad, Roma 2016; M. RECALCATI, *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, cit.

5. Campo politico e campo psicoanalitico

Si può a questo punto ritornare alla questione del rapporto fra il campo psicoanalitico e quello politico. Abbiamo visto che i concetti psicoanalitici producono una trasformazione e un superamento delle nozioni che articolano il paradigma della democrazia moderna (individuo libero e uguale, volontà del popolo, rapporto fra io individuale e io collettivo, etc.). Sembra così aprirsi la strada per vedere nella psicoanalisi uno strumento in grado di produrre un ripensamento complessivo della politica, del suo soggetto e del legame sociale, in altre parole di scorgere una vocazione intrinsecamente politica della psicoanalisi. Non è questa, tuttavia, la strada che qui si intende suggerire. L'analisi epistemologica che si è proposta conduce piuttosto all'esito opposto, cioè a riconoscere che l'espressione "politica psicoanalitica" (o, qualora sia privilegiato il riferimento a Lacan, "politica lacaniana") è, a guardar bene, priva di senso *determinato*.

Ci si può riferire brevemente al libro di Alenka Zupančič *Che cosa è il sesso?*, in quanto rappresenta uno dei tentativi più recenti e più rigorosi di (ri)pensare la politica a partire dalla psicoanalisi (in particolare lacaniana). Partiamo da un punto fondamentale che Zupančič fa emergere molto lucidamente: «la tesi di Lacan è che il non-rapporto, dal momento che è una cosa sola con l'ordine simbolico, sia operativo in tutte le forme di legame sociale e non si limiti alla "sfera dell'amore"»⁸². Il riferimento è qui alla sessualità e alla nota tesi lacaniana secondo cui non c'è rapporto sessuale. Nella convincente lettura di Zupančič la sessualità, cioè il non-rapporto (che rinvia alla dimensione della pulsione), non è un ambito specifico dell'esistenza umana che si posizionerebbe, per

⁸² ZUPANČIČ, *Che cosa è il sesso?*, cit., p. 48.

così dire, “accanto” a quello simbolico della civiltà, bensì è qualcosa di costantemente impastato e implicato in ogni ambito dell’umano: «quello che è più importante nell’idea freudiano-lacianiana di sessualità è l’elaborazione di una teoria per pensare il non-rapporto come ciò che prescrive le condizioni per diversi tipi di legame, compresi i legami sociali (o discorsi)»⁸³. Affermare che “non c’è rapporto sessuale” non significa quindi determinare un tipo di esperienza nel quale il registro simbolico non fa presa, bensì significa riconoscere che un non-rapporto più fondamentale insiste costantemente su qualunque legame sociale e lo abita. La consistenza del soggetto umano viene dall’Altro, ma tale rapporto si staglia su una strutturale inconsistenza, su una traumaticità ineliminabile che non è mai esperibile come tale ma che è costantemente *in atto* in ogni esperienza soggettiva⁸⁴.

L’aspetto problematico della riflessione di Zupančič sta nel passo ulteriore da lei compiuto, cioè nel momento in cui intende trarre, da tale impianto, delle «implicazioni politiche più generali»⁸⁵. Opera qui la supposizione secondo cui la concettualità psicoanalitica possa essere tratta «al di fuori del setting della cura analitica» mantenendo la sua validità. La difficoltà di questa impostazione deriva dal fatto che la concettualità psicoanalitica è interamente volta a rispondere, teoricamente e praticamente, a un problema determinato: quello dell’iscrizione del *singolo vivente umano* nel legame sociale. Attorno

⁸³ Ivi, p. 39. È questa la tesi fondamentale esposta all’inizio del libro: «Le sublimazioni sarebbero dei sostituti del piacere sessuale. La psicoanalisi lacianiana dice però qualcosa di ben più paradossale: anche se l’attività è diversa, la soddisfazione è esattamente la stessa» (ivi, p. 7).

⁸⁴ Cfr. PAGLIARDINI, *Il sintomo di Lacan*, cit., p. 264: «[...] l’inconscio è il suo stesso prodursi, il suo farsi, esso non sta che nel suo semplice essere in atto».

⁸⁵ Ivi, p. 195.

a questo punto essa mira a organizzare un piano epistemico consistente che sia in grado di orientare una clinica efficace. È tale struttura epistemica stessa, per il modo in cui si configura, a impedire un suo utilizzo nel senso della mera applicazione al caso particolare: il modo d'essere del rapporto – e del non-rapporto su cui si fonda retroattivamente – riguarda, per così dire, il destino singolare di ciascuno e quindi non è generalizzabile. In altre parole, ogni caso clinico fa caso a sé. Questo però non significa che la pratica ecceda la teoria, perché è la teoria stessa ad articolare in questo modo la pratica (cioè a determinare le condizioni epistemiche della strutturale non-saturabilità della pratica da parte della teoria).

Perché allora questo impianto epistemico non può essere, come scrive Zupančič, esportato «al di fuori del setting analitico» e fatto valere per la società nel suo insieme? Il motivo è semplice: non c'è alcun fuori, perché il setting analitico *implica già* il legame sociale, nel modo specifico che le è proprio. Opporre un “dentro” (la clinica) a un “fuori” (la società) significa perdere di vista il fondamento epistemico stesso della psicoanalisi, significa cioè tornare a un'operazione che Freud aveva suggerito ma di cui aveva anche, come detto, intravisto la contraddittorietà.

Se non può valere un'analogia fra psicoanalisi e politica, non è a causa di una loro indistinzione. Al contrario, l'indagine epistemologica compiuta nelle pagine precedenti ha mostrato che il problema assunto dalla psicoanalisi *non può* essere risolto politicamente, cioè sul piano dell'organizzazione sociale: è *proprio per questo* che si è avvertita la necessità di configurare quel nuovo campo teorico e clinico che è la psicoanalisi. Fondare una politica sulla psicoanalisi significherebbe, in fondo, far rivivere il gesto hobbesiano, cioè cercare di affrontare e risolvere

il disagio psichico sul piano dell'organizzazione sociale e politica, quindi far svanire la psicoanalisi stessa nella sua consistenza di pratica determinata. Ciò non significa, ovviamente, negare che vi possa essere una dimensione sociale del disagio (che si riverbera anche nel destino individuale dei singoli); tuttavia, tale problema non potrà essere né articolato né affrontato con i concetti psicoanalitici (i quali guardano alla questione nella forma dell'“uno per uno”), bensì richiederà una concettualità diversa, specificamente politica.

In ultima analisi, attribuire alla psicoanalisi un'ambizione politica, o di ri-organizzazione sociale, significa dimenticare il motivo che ha condotto alla sua stessa genesi. La contraddittorietà della teoria politica moderna (cioè lo scarto fra la configurazione effettiva della società democratica e i modi della sua auto-rappresentazione) deriva proprio dal ritenere di poter assumere politicamente il nodo dell'iscrizione del singolo nel legame sociale. Il fatto stesso che la psicoanalisi si presenti come nuovo campo epistemico e come pratica inassimilabile a quelle già esistenti (la medicina, l'educazione, il governo), deriva precisamente dall'assunzione di questa impossibilità. In un certo senso, si può ritenere che, al fondo, sia questa l'indicazione che emerge anche dalla teoria dei discorsi elaborata da Lacan nel *Seminario XVII*.

Si può allora affermare che il punto di vista politico e quello psicoanalitico guardano in modi differenti allo stesso fenomeno (il sociale), producendo quindi anche due oggetti differenti. Ma in cosa consiste allora il “punto di visto” politico? La tesi epistemologica che si intende sostenere, benché non possa qui essere argomentata ma solamente enunciata, è che la politica assume come suo problema *il carattere intrinsecamente eterogeneo del sociale*. In una formula concisa, si può dire che vi è pen-

siero politico laddove si coglie il fenomeno sociale come un'unità plurale, cioè come intrinsecamente caratterizzato da una distanza (anche generatrice di un possibile conflitto) fra gli organi sociali che la compongono. Ogni rapporto, in altre parole, rinvia sempre ad altri rapporti più semplici o più complessi con cui è co-implicato e la cui connessione è al contempo necessaria e problematica. In questo orizzonte, la questione dell'iscrizione del singolo vivente umano entro il legame sociale (e quindi del non-rapporto che insiste in ogni rapporto) non è *strettamente* pertinente e quindi i concetti psicoanalitici non sono in grado di fare presa. Ci sarà piuttosto bisogno di altri concetti e di altre categorie (a partire da quelle di pluralità, governo, giustizia), che la psicoanalisi non è in grado di fornire e per i quali è quindi necessario un campo epistemico differente (quello politico), che articolerà anche le condizioni per una pratica differente (il rapporto fra analista e analizzato non è sovrapponibile né analogo al rapporto fra governanti e governati).

Un'ultima osservazione conclusiva. L'analisi epistemologica che si è proposta può aver dato l'idea di insistere unicamente sulla differenziazione fra i campi epistemici della psicoanalisi e della politica, come se si trattasse unicamente di tenerle separate. In realtà, nel momento in cui si determina precisamente la loro differenziazione, si apre anche la possibilità di mettere a fuoco i loro inevitabili *punti di giunzione*. L'emergere del punto di vista psicoanalitico è connaturato alle società moderne, per le quali è inevitabile assumere la traumaticità dell'incontro del singolo vivente umano con il significante; questo non può che produrre degli effetti di ritorno sulla configurazione dello stesso campo politico. Si può provare a suggerire, benché in forma di un semplice accenno, due possibili direzioni per articolare tale giunzione.

La prima consisterebbe nel riconoscere che ogni organizzazione sociale moderna necessita di mantenere aperto, entro di sé, lo spazio per l'istituzione psicoanalitica (teoricamente e clinicamente). Zupančič scrive che «l'idea di abolire il non-rapporto (e di sostituirlo con il Rapporto) è la cifra di ogni repressione sociale»⁸⁶. Poiché il luogo epistemico e pratico che assume il non-rapporto come tale non è altro che la psicoanalisi, si può tradurre così: ogni società in cui non trova spazio il discorso psicoanalitico è destinata a esiti repressivi. È possibile interpretare in questa direzione la strada suggerita da Bruno Moroncini, il quale individua come «interesse autonomo e specifico, indipendente cioè da qualunque siano le forme dell'organizzazione economica e le sue corrispondenti istituzioni politiche, quello di dedicarsi alla salvaguardia del discorso analitico» – questo a partire dal riconoscimento che «il discorso analitico è un discorso marginale, facilmente sopraffatto dalle istanze conformistiche che regolano i legami sociali»⁸⁷. Si tratta di un problema specificamente politico, poiché riguarda la sussistenza della psicoanalisi come istituzione, cioè come organo sociale (per quanto per certi versi paradossale).

Se il primo punto di giuntura riguarda l'istituzione psicoanalitica, il secondo riguarda invece lo sguardo psicoanalitico sull'istituzione in quanto tale. È possibile interpretare in questa direzione alcuni ultimi lavori di Massimo Recalcati, che riprendono l'insegnamento di Elvio Fachinelli (ma anche, per quanto in maniera meno diretta, di Wilfried R. Bion), sul rapporto fra teoria dei discorsi lacaniana e funzionamento delle istituzioni⁸⁸. Nella lettu-

⁸⁶ ZUPANČIČ, *Che cosa è il sesso?*, cit., p. 40.

⁸⁷ MORONCINI, *Lacan politico*, cit., pp. 100-101.

⁸⁸ M. RECALCATI, *Il vuoto centrale. Quattro brevi discorsi per una teoria psicoanalitica dell'istituzione*, Poiesis, Alberobello 2016; ID., *Critica della ragione psicoanalitica. Tre saggi su Elvio Fachinelli*, Ponte alle Gra-

ra proposta nel presente contributo, questo tipo di analisi non sviluppa una politica psicoanalitica, bensì mantiene uno sguardo propriamente psicoanalitico sul sociale, differente da quello politico. Sorge così il compito epistemico, fondamentale per le società moderne, di articolare una concezione dell'istituzione che intrecci il punto di vista analitico, per il quale è vitale il problema delle modalità con le quali ogni istituzione stabilisce il (non-)rapporto fra il singolo soggetto e il legame sociale a cui essa dà consistenza, e il punto di vista politico, per il quale è vitale il problema delle modalità con le quali ciascuna istituzione si rapporta alle altre che articolano il campo sociale.

zie, Milano 2020. Il rinvio è almeno a E. FACHINELLI, *Il bambino dalle uova d'oro*, Adelphi, Milano 2010; W.R. BION, *Experiences in Groups and Other Papers*, Routledge, New York 2004.

3. *Wo das Glück war, soll die Politik werden.* Sul rapporto tra politica e psicoanalisi a partire dal *Seminario VII* di Jacques Lacan

di *Lorenzo Rustighi*

Introduzione

«Vi faccio qui l'etica della psicoanalisi, e non vi posso fare nello stesso tempo l'etica hegeliana. Quel che voglio far notare è appunto che non si confondono»¹. Così Jacques Lacan, nella lezione del 26 gennaio 1960 del *Seminario VII*, introduce una questione fondamentale che si cercherà in queste pagine di approfondire: non è possibile operare alcuna confusione tra il piano della psicoanalisi e il piano della politica, né, dunque, i concetti psicoanalitici possono funzionare come concetti politici e viceversa. Quando parla di «etica hegeliana», infatti, Lacan ha ben presente che ciò che Hegel ha chiamato *eticità* è un momento della scienza del diritto e, quindi, che sarebbe af-

¹ J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di M.D. Contri, rev. della tr. della prima edizione di R. Cavasola, rev. della tr. della seconda edizione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008², pp. 124-125.

fatto incomprensibile al di fuori della sua riflessione sullo Stato (e non, più genericamente, sulla società, perché è «assolutamente impensabile [...] parlare astrattamente della società»²): «Hegel ci ha mostrato la funzione moderna dello Stato», che «avvolge l'intera esistenza umana, compresa la coppia monogamica che essa prende come punto di partenza»³. Il lavoro della psicoanalisi, a partire da Freud, ha un problema differente da quello che secondo Lacan occuperebbe invece la politica, vale a dire il rapporto tra il singolo e lo Stato e i conflitti che esso comporta: «Tutto ciò dipende da una problematica che non è freudiana. L'individuo malato così come Freud lo affronta rivela una dimensione diversa da quella dei disordini dello Stato e degli sconvolgimenti della gerarchia»⁴.

Se le cose stanno così, tuttavia, se cioè tra sapere psicoanalitico e sapere politico non c'è alcuna continuità, è lecito chiedersi quale contributo possa offrire a entrambe le discipline un'indagine che intenda riflettere sul loro rapporto. Una prima ragione fondamentale a giustificazione di questo tipo di analisi deriva dal fatto che, dopo Freud e Lacan, questa indicazione non sembra essere stata presa con sufficiente serietà. Ci sono, al contrario, molteplici esempi che dimostrano come la tentazione di sovrapporre i due campi rimanga molto forte⁵, dove per altro la psicoanalisi sembra godere di una posizione – o di una fascinazione – privilegiata: se il pensiero politico, specialmente in ambito filosofico, appare talvolta tentato di trovare una risposta ai propri problemi nella psicoanalisi, rischiando così di risolversi in quest'ultima, la psicoanalisi è simmetricamente tentata di estendere i propri

² Ivi, p. 124.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 125.

⁵ Si veda l'introduzione del contributo di Pierpaolo Cesaroni contenuto in questo volume.

concetti alla politica. Lungi dal liquidarla, occorre provare a comprendere meglio i motivi di questa tendenza, che pur essendo scorretta non è tuttavia peregrina: ciò che si tenterà di fare in queste pagine, per quanto in una forma necessariamente provvisoria, sarà proprio suggerire come concetti psicoanalitici e concetti politici abbiano una genesi comune, a tal punto che in una certa misura i secondi potrebbero dirsi sostenuti dai primi. Ora, questa tesi sarebbe però priva di senso se non si specificasse immediatamente che ci si riferisce qui non alla politica in senso lato, che è stata oggetto di riflessione ben prima che si costituisse il sapere psicoanalitico, bensì all'organizzazione attuale dei concetti politici fondamentali, che d'ora in poi, anche se per ragioni che diverranno chiare solo più avanti, chiameremo *concetti democratici*. Se l'impostazione appena indicata fosse attendibile, è chiaro che ci troveremmo davanti a un'alternativa di non poco conto: o un sapere politico non avrà più ragione d'essere, perché superato e ricompreso dall'avvento della psicoanalisi, oppure, se esso deve sussistere come sapere autonomo, dovrà essere ripensato in un modo diverso dalla sua forma presente, la cui consistenza necessiterà pertanto di essere sottoposta a vaglio critico. Dal momento che in queste pagine si cercherà di seguire la seconda strada, fare luce sulla differenziazione dei due ambiti sarà un passaggio obbligato affinché sia possibile determinare le coordinate dentro le quali la politica potrà essere concettualizzata. Ciò implica infatti mostrare, anzitutto, dove essa *non può* esserlo.

Da qui una seconda importante ragione per cui lavorare sull'eterogeneità di queste due dimensioni del sapere non è un'operazione oziosa. La presa di distanza dalla politica, da parte di Lacan, appare infatti contemporaneamente ben fondata e problematica. È fondata se la si assu-

me come un'esigenza di carattere epistemologico che mira a far emergere l'irriducibilità epistemica dei problemi psicoanalitici a problemi di altro tipo. In questo senso, come si è già notato, la necessità di distinguere l'etica della psicoanalisi dall'*eticità* hegeliana deve essere fortemente valorizzata, proprio perché richiede contestualmente di distinguere la scienza psicoanalitica da una scienza politica come quella nella quale, soltanto, il concetto hegeliano di *eticità* acquisisce il suo significato. L'operazione lacaniana è problematica, però, nella misura in cui ci si accorga che ciò che Lacan ritiene essere l'oggetto della riflessione politica dipende in realtà da un'assunzione non padroneggiata dei concetti politici attualmente vigenti e dunque non consente di porre questa distinzione, pur necessaria, in maniera adeguata. Una simile consapevolezza, come vedremo, ci costringerà a complicare ulteriormente il quadro proprio a partire da un confronto con il testo hegeliano. L'ipotesi che si intende mettere alla prova, a questo proposito, è che non solo Hegel ci consente di determinare con precisione il momento genetico tanto dei concetti psicoanalitici quanto dei *concetti democratici*, ma ci mostra altresì che l'emergere del concetto di *eticità* è assai meno distante dall'etica psicoanalitica di quanto Lacan non vedesse. Se questa ipotesi si dimostrasse valida, evidentemente, occorrerebbe problematizzare la stessa scienza del diritto hegeliana o se non altro approfondirla, mettendo a tema la non immediata coincidenza di *eticità* e politica.

Questo attraversamento critico potrebbe rivelarsi utile tanto per chi si occupa di psicoanalisi quanto per chi si occupa di politica. In entrambi i casi, infatti, l'obiettivo è quello di evidenziare la necessità di una sempre maggiore specificazione dei rispettivi domini del sapere. Da questo punto di vista, in questo contributo non si tratterà di

adottare la prospettiva della filosofia politica – ammesso che ne esista una – per interrogare la psicoanalisi, ma piuttosto di esercitare la riflessione filosofica tanto sul sapere politico quanto su quello psicoanalitico, lavorando a esibirne la differenza e scoraggiando ogni connessione intuitiva tra di essi.

1. L'inesistenza di un'etica aristotelica

Si deve ricordare che nel *Seminario VII* Lacan rivendica la sostanziale incompatibilità dell'etica della psicoanalisi, prima ancora che con l'eticità hegeliana, con l'etica antica. Più in particolare, si tratta per lui di smarcarsi dall'etica di Aristotele, il cui insegnamento ritiene sia necessario «demistificare»⁶: «La sua morale è una morale del padrone, fatta per la virtù del padrone e dipendente da un ordine dei poteri»⁷. L'etica aristotelica, fondata sulla figura padronale, si ridurrebbe così a un'etica della padronanza di sé che configura per la psicoanalisi un tradimento della vocazione del soggetto: il *Sommo Bene* aristotelico comporterebbe in altri termini, facendo perno sulla capacità ordinatrice dell'Io, un cedimento sul *desiderio* soggettivo, subordinandolo al processo omeostatico a cui presiede il principio di piacere. Se, al contrario, l'etica psicoanalitica è un'etica del desiderio che si situa *al di là del principio di piacere*, la dottrina aristotelica non potrà che apparire alla psicoanalisi come non-etica. Seguendo questa lettura, Lacan ritiene di poter arrivare al fondo dell'impresa di Freud, mostrando come il senso di colpa di cui la clinica psicoanalitica si occupa non abbia a che fare con la maggiore o minore capacità del soggetto

⁶ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 255.

⁷ Ivi, p. 365.

di conformarsi alle esigenze morali del Super-Io, dal momento che una simile conformità è in realtà impossibile, ma proprio con il rifiuto di assumere questa impossibilità, questa mancanza che pulsa al cuore dell'ordine significante e che si presenta come l'impasse dell'Altro, come ciò che nell'Altro *non torna*. Se c'è colpa per il nevrotico, in altre parole, può esserci solo nella misura in cui si abbia sacrificato all'Altro quella quota di godimento – quel *più di godere* – che insiste sul *desiderio* inconscio senza mai trovare un posto prestabilito nel campo dell'Altro.

Ora, però, Lacan si rende conto del fatto che in Aristotele l'etica non può essere separata dalla politica. Essa, osserva,

tende a fare riferimento a un ordine. Quest'ordine si presenta innanzitutto come [...] scienza di ciò che deve essere fatto, ordine non contestato che definisce la norma [...]. Si pone allora il problema di come quest'ordine possa stabilirsi nel soggetto. Come può essere ottenuto, nel soggetto, l'adeguamento che lo farà rientrare in quest'ordine e sottomettersi a esso? [...] L'etica sfocia in una politica e, più oltre, in un'imitazione dell'ordine cosmico. Macrocosmo e microcosmo sono supposti al principio di tutta la meditazione aristotelica. Si tratta dunque di un conformarsi del soggetto a qualcosa di cui non viene messo in dubbio che presupponga, nel reale, le vie di questo ordine⁸.

Si tratta di un passaggio tanto denso quanto problematico, che occorrerebbe esaminare pezzo per pezzo. L'interpretazione lacaniana fraintende infatti a tal punto il senso dell'indagine aristotelica sugli ἦθη – i caratteri – da rischiare di compromettere l'intelligibilità del suo stesso progetto di un'etica della psicoanalisi. Non sarebbe possibile qui illustrare nel dettaglio i termini di questo

⁸ Ivi, pp. 26-27.

fraintendimento, ma si possono indicare schematicamente tre punti chiave che ci consentiranno di orientare i passi successivi del lavoro. In primo luogo, la trattazione dello Stagirita a proposito degli ἦθη ha sì ha che fare con una scienza in senso stretto, più precisamente con la scienza politica, ma quest'ultima non ha alcun carattere normativo per l'agire e dunque non si pronuncia in alcun modo, al contrario di quanto pensa Lacan, su «ciò che deve essere fatto». Essa non ha quindi una funzione direttiva, né è legislatrice, ma aspira se mai a organizzare le funzioni di comando nella città (la costituzione politica)⁹. Se non si comprende adeguatamente questo punto non si coglie perché la scienza politica aristotelica sia una scienza pratica e, dunque, non si riesce a giustificarne la differenza rispetto alle scienze teoretiche e alle scienze produttive¹⁰.

In seconda battuta, si deve mettere in questione l'idea lacaniana che la scienza politica di Aristotele faccia riferimento a un ordine cosmico che si tratterebbe di riprodurre nei singoli e di conseguenza nella città, traducendolo nell'ordine politico. Dentro queste coordinate, per Lacan, il *desiderio* di cui parla la psicoanalisi sarebbe introvabile: il soggetto avrebbe la bocca tappata – «i pianeti non parlano»¹¹, osservava nel *Seminario II* – perché il suo agire sarebbe determinato da un percorso già tracciato, quello della *traccia mnestica* che organizza il processo primario. Dopo tutto, «[a]bbiamo sempre la tendenza a ragionare degli uomini come se si trattasse di lune, calcolando la lo-

⁹ Cfr. L. RUSTIGHI, *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, «Filosofia politica», 2022, III, pp. 513-534.

¹⁰ Cfr. G.-G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris 1976, pp. 333-354.

¹¹ J. LACAN, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti e S. Molinari, rev. della tr. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006², p. 299.

ro massa, la loro gravitazione», il che «soprattutto seduce molto i politici»¹². L'etica aristotelica del padrone sarebbe così in pari tempo anche una politica del padrone – da Alessandro Magno (allievo di Aristotele, non a caso) a Hitler – non solo nel senso che essa sarebbe tagliata su un'autorità di tipo padronale ma anche nel senso che al singolo sarebbe richiesto di obbedire a un'istanza di dominio, a un *dominus*: «La morale del potere, del servizio dei beni, è: *Per i desideri, ripassate un'altra volta. Che aspettino*»¹³. Ma Lacan non potrebbe essere più lontano dal vero a questo riguardo. Non solo perché nessuno più dello Stagirita ha insistito sull'impossibilità di interpretare il governo politico alla luce del governo padronale, ma, per giunta, perché egli ha esplicitamente mostrato come la scienza politica potesse costituirsi solo nella misura in cui si fosse riconosciuto che il suo oggetto, il bene pratico, non ha lo statuto, per usare i termini lacaniani, «di ciò che ritorna sempre allo stesso posto»¹⁴. La politica implica invece una preferenza, una scelta, cioè riguarda qualcosa che per la sua stessa struttura può essere altrimenti e, pertanto, non potrà essere studiato da una scienza di tipo teoretico bensì, appunto, solo da una scienza di tipo pratico: l'esempio addotto da Aristotele per spiegare questo punto è proprio quello del cosmo e degli astri¹⁵ – lo stesso impiegato da Lacan – rispetto a cui non si dà alcuna deliberazione possibile ma solo conoscenza.

Come vedremo, a proposito di entrambi i punti appena esaminati la lettura lacaniana è viziata da un'errata sovrapposizione della teoria morale kantiana alla scienza politica aristotelica. È in Kant infatti, come del resto lo

¹² *Ibidem*.

¹³ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 365.

¹⁴ *Ivi*, p. 89.

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* III, 1112a 21-30.

stesso Lacan riconosce efficacemente, che la moralità richiede di postulare un ordine sociale che abbia lo stesso modo d'essere della legalità naturale (dove il riferimento è alle leggi della fisica newtoniana) e, in virtù di questo postulato, pretende di essere immediatamente direttiva anche sul piano politico producendo una teoria della legislazione che prescriva ciò che *deve essere*: «Kant ci invita, quando prendiamo in considerazione la massima che regola la nostra azione, a considerarla per un momento come la legge di una natura in cui saremmo chiamati a vivere. [...] Ma osservate che egli ci dice: le leggi *di una natura*, non *di una società*»¹⁶. Nulla di tutto questo in Aristotele. Si badi tuttavia che questi rilievi critici non hanno lo scopo di suggerire che, a differenza di quanto ritiene Lacan, vi sarebbe già nella riflessione dello Stagirita uno spazio per i concetti della psicoanalisi, in primo luogo per il concetto psicoanalitico di *desiderio*. Al contrario, ciò che si vuole mostrare è proprio che in Aristotele un simile spazio non c'è e non può esserci, ma per ragioni completamente diverse da quelle indicate da Lacan; chiarire il punto sarà quindi essenziale se si vuole dare maggiore spessore concettuale all'etica psicoanalitica.

Alla luce di quanto detto fino a qui si rende necessario evidenziare un terzo elemento di equivocità nella proposta lacaniana. Lacan osserva infatti che in Aristotele «l'etica sfocia in una politica», ma una simile prospettiva è gravemente sfuocata. Negli studi filosofici si tende spesso, ancora oggi, a pensare che la politica debba fondarsi essenzialmente su un'etica, che non vi possa essere politica se non in quanto essa è anzitutto un'etica. Per giustificare questo punto di vista ci si richiama spesso proprio agli antichi e, specialmente, ad Aristotele¹⁷. Ma si tratta

¹⁶ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 92.

¹⁷ Si pensi in primo luogo alla cosiddetta *Rehabilitierung der prakti-*

di un errore prospettico – che Lacan, per potersene distanziare, deve fare proprio – dovuto a un’indebita generalizzazione degli effetti *morali* prodotti dalla moderna teoria politica, dentro la quale si sono formati quei *concetti democratici* (i nostri concetti politici) a cui si è già fatto riferimento. Ci sarà modo nelle sezioni seguenti di rendere conto di tali effetti, ma si può subito anticipare questo: è idea comune che il pensiero politico della modernità abbia prodotto uno iato tra la morale e la politica e che, dunque, andare al di là di questo pensiero richieda di ricongiungere i due lati¹⁸. Le cose stanno però diversamente. La prestazione della teoria politica moderna, ben più radicale, consiste se mai nel rimuovere la politica e nell’installare al suo posto una dimensione di moralità: ciò significa che ogni tentativo di connettere morale e politica dovrà continuare a muoversi, senza problematizzarlo, in uno spazio segnato dall’assenza di politica, fallendo così il proprio proposito e finendo per riproporre ancora solo una morale. I *concetti democratici* – lo vedremo proprio grazie a Kant – non sono quindi concetti politici ma essenzialmente *concetti morali*. In questo senso, ciò che un lavoro serio su Aristotele ci rivela non è il luogo originario in cui quella frattura non sarebbe ancora avvenuta, né quindi il luogo nel quale la politica sarebbe ancora la conseguenza di un’etica, comprensibile solo sulla base dell’etica. Vale piuttosto l’opposto: possiamo farci un’idea chiara delle considerazioni aristoteliche sugli ἦθη solo a condizione di riconoscere che queste assumono il loro senso specifico esclusivamente all’interno di una scienza politica. La trattazione degli stati abituali – i

schon Philosophie nel contesto tedesco del xx secolo, ma anche alle più recenti proposte di ciò che in ambito anglosassone è stato chiamato *virtue ethics*.

¹⁸ Cfr. ad es. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. a cura di M. D’Avenia, Armando, Roma 2007.

quali per altro non sono solo etici, ma anche dianoetici – è in altri termini un momento determinato dell'indagine epistemica sull'organizzazione politica, il vero problema di cui la scienza politica si occupa, e dunque non la esaurisce né può essere riguardata come qualcosa di autonomo. Questo equivale a formulare una tesi contro-intuitiva: *non esiste in senso proprio alcuna etica aristotelica*. Non si tratta semplicemente di rovesciare i termini della questione, dicendo che, invece di procedere dall'etica alla politica, si dovrebbe procedere dalla politica all'etica. Un simile rovesciamento è impossibile, proprio per il fatto che un'etica, in Aristotele, non si trova. Ciò che Aristotele ci consegna è un progetto di comprensione scientifica del rapporto politico.

L'utilità di queste acquisizioni non consiste nella possibilità di riabilitare Aristotele contro la scorretta interpretazione lacaniana, ma nel fatto che ci consentono di comprendere meglio la rilevanza del lavoro di Lacan sull'etica – e più in generale del significato della psicoanalisi in relazione all'etica – rigorizzando ulteriormente il quadro della ricerca. Ciò che si intende provare a mostrare, infatti, è che un problema propriamente etico non solo non ha potuto sorgere nell'ambito dell'indagine aristotelica, che è interessata invece a una questione squisitamente politico-costituzionale, ma proprio per questo ha richiesto inoltre, per essere formulato, di quel processo di rimozione del rapporto politico di cui si è appena parlato come dell'operazione fondamentale prodotta dai *concetti democratici* della modernità. Questo tipo di prospettiva ci costringe a formulare una seconda tesi, altrettanto contro-intuitiva, di cui occorrerà rendere ragione nel prosieguo dell'esposizione: *non c'è altra etica che l'etica della psicoanalisi*. O, che è lo stesso: *i concetti etici sono propriamente solo concetti psicoanalitici*. Si tratterà

infatti di suggerire come i concetti della psicoanalisi abbiano potuto costituirsi solo de-saturando lo spazio, che la modernità ha saturato moralmente, lasciato aperto dalla scomparsa della politica. Mostrare questo significherebbe quindi anzitutto fare i conti, problematizzandone lo statuto, con l'emergere di quella dimensione morale che come vedremo tra poco si è determinata come effetto contraddittorio dell'avvento dei concetti democratici. A tale scopo sarà necessario anche in questo caso un confronto con la scienza del diritto hegeliana, nella quale il concetto di *Moralità* occupa, come noto, un posto assolutamente centrale.

Ciò è tanto più rilevante se si mantiene fermo il punto da cui siamo partiti, cioè la separazione stabilita da Lacan tra l'etica della psicoanalisi e l'eticità hegeliana: Lacan sembra infatti assegnare a Hegel una funzione analoga a quella che assegna ad Aristotele, perché in entrambi i casi si tratta di operare un taglio tra psicoanalisi e politica, dove per altro affiora nella postura lacaniana una squalifica di quest'ultima come di qualcosa che riguarderebbe genericamente il "potere" (e, altrettanto genericamente, lo Stato). Ora, non è interessante qui lavorare criticamente sulla concezione stereotipata che Lacan mostra di avere della politica, che, come si è già suggerito, è condizionata dall'assunzione del precipitato dei concetti democratici dominanti nell'opinione diffusa (è solo dentro quel sistema concettuale, infatti, che la politica *appare* – senza mai esserlo – riducibile a una relazione di potere¹⁹). Non chiediamo cioè a Lacan di fornire un contributo significativo allo studio dei concetti politici. Piuttosto, il punto interessante risiede nella possibilità che ora ci si presenta di radicalizzare il senso di quel taglio, comprendendone in pri-

¹⁹ Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

mo luogo l'origine. Il valore di questa operazione per la politica dovrà essere quindi misurato in una sede diversa da quella psicoanalitica, ma, in pari tempo, sarà possibile mostrare più efficacemente alla psicoanalisi perché essa non sia legittimata, sulla base di una cattiva comprensione dei rapporti politici, a impiegare l'etica che essa ha fondato per una supposta rifondazione della politica.

2. I concetti democratici e l'emergere del problema morale: Hobbes

È noto che nella scienza politica aristotelica il problema della *virtù* [ἀρετή] assolve un ruolo decisivo. Non è possibile qui entrare nel dettaglio del lavoro che lo Stagirita sviluppa nelle *Etiche*, ma si può dire per semplicità che questo tema, ancora una volta, non ha a che fare con alcuna etica generale, di cui si è appena suggerita l'inesistenza nella riflessione aristotelica, bensì costituisce un momento della ricerca in merito all'organizzazione costituzionale: la virtù concerne infatti la qualità del comando politico, che non può essere esercitato indifferentemente da chiunque, ma non costituisce un criterio autosufficiente, in grado di spiegare da solo l'ordinamento politico, e deve essere compresa, viceversa, in relazione a quest'ultimo. Se vogliamo avere un'intellezione corretta di questo problema, tuttavia, è necessario fare i conti con il fatto che la nozione di virtù ha assunto nella modernità un significato del tutto differente: indipendentemente dalla cultura o dal grado di consapevolezza dei singoli, essa tende ormai a indicare una coincidenza tra il punto di vista individuale e il punto di vista generale, nel senso che la coscienza soggettiva (particolare) esige di trovarsi in accordo con una dimensione oggettiva (universale). Lo si può dire anche in questi termini: quella della virtù è dive-

nuta per noi una questione di tipo *morale*, dove l'aspetto della "moralità" deve essere inteso in un senso tecnico e non generico. In particolare, come si è anticipato, ci si riferirà qui al modo in cui Hegel ha concettualizzato questa categoria: non si tratta di una scelta arbitraria ma, come emergerà nel corso dell'analisi, di un passaggio obbligato.

Ora, ciò che occorre mettere a fuoco per capire il costituirsi dell'esperienza morale moderna è un processo che possiamo definire di *formalizzazione* del tema della virtù. Questo processo rimonta esattamente all'emergere dei concetti democratici di cui si è parlato, la cui genesi deve essere collocata nelle teorie del contratto sociale tra i secoli XVII e XVIII e il cui momento inaugurale si trova in particolare nel contributo di Thomas Hobbes. È in questo orizzonte teorico che si sono formati, in esplicita rottura con l'impostazione antica dello studio della politica, i principi fondamentali sulla base dei quali non solo si comprende l'opinione ancora oggi diffusa a proposito della politica ma, soprattutto, si giustifica il modo di funzionamento degli ordinamenti democratici che caratterizzano le nostre società. Solo se si va alla radice di questo impianto sarà possibile cogliere le ragioni di quella scomparsa della politica dentro la quale, come si è suggerito, si sono date le condizioni per il sorgere della psicoanalisi. È allora necessario capire in prima battuta in che senso si incontri già nella teoria contrattualistica di Hobbes il germe di una comprensione formalistica della virtù che apparirà compiutamente solo nella teoria morale di Kant. Il tema è complesso, ma lo si può avvicinare avanzando questa linea interpretativa: è necessario che la rimozione contrattualistica della questione relativa alla virtù politica si rovesci nel suo ritorno in una forma sclerotizzata, che insiste traumaticamente sulla teoria politica e

dunque anche sulla sua traduzione politico-costituzionale senza tuttavia trovarvi più alcun posto effettivo.

L'asse portante dell'operazione teorica hobbesiana consiste proprio nel rigetto del nesso virtù-governo che in Aristotele era invece perfettamente visibile. D'ora in poi la politica non sarà più organizzata attorno al problema del buon governo, il quale implica – cosa perfino banale per il mondo antico – che esso sia esercitato secondo ragione e dunque che i governanti abbiano una disposizione specifica (un'eccellenza). In una parola, viene meno l'interrogativo circa l'articolazione ottimale delle prerogative di comando. Che vi siano uomini più meritevoli di altri di condurre gli affari comuni alla luce delle loro qualità è infatti adesso, per Hobbes, un'idea scandalosa: non tanto, o non solo, perché egli neghi una simile differenza qualitativa, ma primariamente perché radicalizza la constatazione che tutti si ritengono provvisti delle qualità necessarie per comandare e non accettano volentieri di obbedire a qualcun altro. Solo uno sciocco, dice Hobbes in polemica con Aristotele, si lascerebbe governare ritenendo che chi lo governa sia migliore di lui²⁰. Porre la questione della virtù politica, dunque, significherebbe seminare discordia e conflitto, ed è proprio contro questo esito che la teoria ci deve definitivamente assicurare. La domanda relativa al modo migliore di organizzare la società e le sue funzioni politiche dovrà diventare irrilevante e, pertanto, anche la direzione della vita comune dovrà basarsi su questa impossibilità di discernimento. Il principio del contratto come fondamento dell'obbligazione politica deve essere ritrovato proprio qui. Se tutti pretendono legittimamente al comando, infatti, allora esso dovrà essere incardinato su un elemento comune a tutti, su una vo-

²⁰ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. a cura di C. Galli, tr. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, p. 60.

lontà comune: non un giudizio qualificato, ma la volontà della società intera dovrà avere autorità su ciascun individuo, proprio nella misura in cui questa volontà è fondata su qualcosa che è identico in tutti gli individui – «volontà identica»²¹, la definisce infatti accuratamente Hegel – e dunque è ad un tempo la volontà di ciascuno²². Il singolo non sarà quindi subordinato se non alla totalità indifferenziata dei cittadini, del soggetto collettivo, e, di conseguenza, si obbligherà a sé stesso rimanendo perfettamente libero.

A questo punto, il dilemma sembrerebbe risolto. Se è vero, infatti, che l'atto di autorizzazione unanime da cui si suppone che abbia origine l'autorità richiede ancora che questa sia esercitata da un rappresentante che produca l'unità dei molti (un singolo o un'assemblea), se cioè la volontà universale non potrà che realizzarsi nelle risoluzioni particolari di una o più persone determinate, tuttavia non è più sull'asse della qualità di chi governa ma su quello della sua legittimazione formale attraverso il contratto che si gioca il rapporto di comando. Propriamente, quindi, non si può neppure più parlare di una relazione di governo²³, proprio perché si assume che ciascuno, obbedendo all'autorità legittima, non abbia alcun rapporto se non con la propria volontà. Sul piano costituzionale, questo dispositivo consente che a ricoprire i pubblici uffici sia indifferentemente chiunque. Ma questo signifi-

²¹ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le *Aggiunte di Eduard Gans*, tr. it. a cura di G. Marini, tr. di B. Henry per le *Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 2005, §75.

²² Sul nesso tutto immaginario tra Io individuale e Io collettivo che qui si stabilisce, si rimanda alla trattazione svolta nel contributo di Pierpaolo Cesaroni contenuto in questo volume.

²³ Cfr. A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 51-108.

ca anche che indifferente sia il contenuto della decisione, la cui validità si suppone giustificata una volta per tutte nel momento del contratto, così da sottrarre l'esercizio dell'autorità alla domanda (politica, non individuale) circa la sua razionalità: è in questi termini che si deve riscontrare nei concetti fondamentali del contrattualismo il venir meno di ogni dimensione di politicità, cioè nei termini dell'impossibilità di chiedere conto, in una forma politicamente organizzata, della determinazione dei fini di una società e, dunque, di sollevare la questione della giustizia, del giusto ordine della vita comune. La funzione della scienza politica hobbesiana non è dunque, come si potrebbe ritenere in una prima approssimazione, quella di sgomberare il campo politico dal brusio delle opinioni discordanti sulla giustizia per collocare al suo posto la definitiva chiarezza della scienza medesima, ma, al contrario, di fare sì che nel luogo del comando legittimo – «the seat of power»²⁴, così lo chiama Hobbes – si insedi, non più minacciata da tutte le altre, un'opinione qualunque che rappresenta null'altro che l'indifferenza assoluta delle opinioni possibili. Il fatto che la democrazia si ritrovi invischiata nella necessità, oggi sempre di più avvertita come problematica, di destreggiarsi tra i molti punti di vista e di accomodarsi al loro girare a vuoto (cioè nel vuoto lasciato dalla scomparsa della politica), traducendosi necessariamente in strategie di formazione dell'opinione, comunicazione pubblica, campagne elettorali, ecc., tutto questo non è che un effetto di realtà che testimonia di come il disaccordo sul giusto non possa essere realmente aggirato: ciò però non compromette il fatto che sul piano formale vi sia di volta in volta un punto di vista, quale che esso sia, titolato a rappresentare univocamente la volontà

²⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 3.

dell'intero, e non nella misura in cui sia migliore di altri ma proprio perché è perfettamente intercambiabile con uno qualsiasi di essi e quindi politicamente indiscutibile. La volontà legittima prodotta dai concetti democratici – in primo luogo quelli di *autorizzazione e rappresentazione* – è in tal senso una volontà assoluta, posta al di fuori di ogni responsabilità politica.

Tuttavia, è precisamente a questa altezza che il problema della virtù è destinato a ripresentarsi, benché solo sintomaticamente. Il posto del comando legittimo è infatti formale. La volontà comune, che doveva risolvere in via definitiva il problema del giusto ordine, è cioè in realtà un puro nulla. Ciò che si è guadagnato è solo la possibilità che essa sia riempita di un contenuto qualsivoglia senza che vi sia alcuno spazio per il disaccordo politico, perché l'esercizio del comando è stato preventivamente fondato su un accordo universale: questo implica però anche, sotto il medesimo rispetto, che esso *debba* essere riempito. L'autorità politica è adesso un semplice *potere*, nel senso letterale che chi lo esercita *può* agire indipendentemente da ogni condizionamento politicamente rilevante, ma ciò comporta inevitabilmente che tale esercizio si scontri poi con la necessità di riferirsi a un qualche criterio per deciderne i contenuti. Si dovrà in altri termini fare i conti con il fatto che la decisione, benché privata ormai di ogni misura perché sciolta da ogni condizione politico-costituzionale e posta fuori giudizio, non può davvero evitare la domanda circa la propria qualità. La stessa qualità di chi governa diviene in tal senso completamente formalistica, cioè contraddittoria, perché appare ora tanto indifferente alla sua determinazione quanto tutta condizionata da essa: detto altrimenti, la virtù si è fatta qui massimamente inutile, perché il carattere formale del potere non la contempla più, e massimamente necessaria, perché il desti-

no della società è appeso ormai alla pura accidentalità del saper scegliere bene o male di chi ha il potere di stabilirne i fini. Se la legittimità del potere è stata assicurata in anticipo, quindi, proprio questa assicurazione lascia però ancora affatto indeterminata la risposta all'interrogativo su come si *deve* agire. Non sorprende da questo punto di vista che in democrazia si sia soliti lamentarsi dell'ineguatezza, dell'incompetenza, se non della cattiva fede di questo o quel governante, la cui qualità pure abbiamo ammesso, quando abbiamo prestato la nostra preferenza elettorale, non essere un fattore pertinente (non importa quale e quanta fosse la fiducia soggettiva in quel partito o in quel candidato: quanto maggiore sarà stata la fiducia, tanto maggiore sarà la delusione, la democrazia essendo condannata a ripetere questa frustrazione all'infinito). La responsabilità di governo, che riemerge necessariamente al di là della pretesa della sua deresponsabilizzazione, è allora per così dire lasciata sola davanti al problema dell'operare secondo il meglio, problema che si dimostra essere ancora tutto da pensare. Questo implica viceversa che anche il singolo cittadino, la cui volontà si supponeva essere garantita una volta per sempre dal potere legittimo e quindi lasciata libera di scorrere indisturbata da un oggetto all'altro dell'appetito entro i limiti della legge, sia a sua volta rimasto a fare i conti con questa volontà, la quale si scopre in realtà minacciata da un vuoto che non trova risposta alcuna nella volontà comune: si potrebbe dire che l'individuo è stato lasciato da solo, per usare il lessico della psicoanalisi, con la domanda circa il proprio desiderio, con un "che vuoi?" che lo domina completamente.

Qui allora si può cominciare a intravedere le coordinate fondamentali dell'esperienza morale, interpretando quest'ultima come un rapporto in pari tempo necessario e impossibile con la virtù. Il punto di vista contrattua-

le attorno a cui gravitano i concetti democratici si risolve infatti in un completo fallimento. Come la lettura hegeliana illustra esaustivamente, l'esito contraddittorio di una dottrina che pretenda di costituire il legame sociale a partire da un contratto consiste nel fatto che la supposta identità tra le volontà individuali e la volontà comune si dimostra essere in realtà una differenza radicale e invero un'opposizione: non solo il contratto costituente non raggiunge l'obiettivo di eliminare la relazione di governo ma la ripropone nella forma più violenta possibile, quella della pura e semplice costrizione, perché ciò che è *comune* ai molti cade al di fuori di essi come qualcosa di diverso da essi e ne può quindi porre l'unità solo estrinsecamente, coercitivamente. In ciò si traduce in definitiva, con conseguenze che ancora riguardano la nostra concezione della democrazia, il venire meno della politica nell'esperienza sociale: non può esserci alcun rapporto qualificato tra un popolo politicamente organizzato e la comune istanza di governo, ma solo una relazione formale di dominio su singoli individui (su una moltitudine, nel lessico hobbesiano). Hegel evidenzia infatti in che modo la verità del contratto sia dia solo come *illecito*, o meglio, come quel rapporto che, riparando all'inevitabile non conformità del singolo con la volontà comune con cui avrebbe dovuto invece essere identico, può porre una simile identità sempre e solo a posteriori. Laddove il contratto sociale avrebbe dovuto mettere l'individuo al riparo dalla relazione con l'altro, affidando alla forma politica una soluzione definitiva al disagio che questa implica, ciò che ne risulta è a ben vedere l'opposto: se volessimo impiegare la terminologia lacaniana potremmo dire che l'Altro, originariamente forcluso attraverso il contratto alla luce dell'esigenza che il singolo non fosse in rapporto che con sé stesso, ritorna inevitabilmente nel *reale*, cioè come

un'istanza persecutoria e angosciante, con un effetto per così dire di psicotizzazione che rende impossibile l'assunzione soggettiva del proprio agire particolare.

Hegel comprende che il piano morale si sviluppa proprio nella necessità di problematizzazione e superamento di questa impasse. La moralità deve essere infatti definita come quel momento nel quale l'unità tra la volontà singola – che nella sua opposizione all'universale, risultata dal contratto, ha ormai acquisito la qualità di una volontà *particolare* – e la volontà comune, quell'unità insomma che il contratto richiedeva ma non poteva realizzare, è posta nell'individuo stesso: «In ciò risiede *anzitutto* l'esigenza di una volontà che come volontà *soggettiva* particolare voglia l'universale come tale»²⁵, di modo che «[q]uesta riflessione della volontà entro di sé [...] determina la *persona* a *soggetto*»²⁶. Morale è in altri termini quell'azione (e non c'è propriamente *agire*, nota Hegel, se non nel senso della moralità) che nel perseguire un fine particolare realizza un fine universale. Ora, questa identità per la coscienza morale è anche *virtù*: se nell'orizzonte del contratto, come si è visto con Hobbes, essa non poteva essere pensata – infatti «[n]el campo del diritto la disposizione è superflua, quale sia la mia disposizione nell'azione non fa alcuna differenza»²⁷ – per il soggetto agente essa riaffiora invece come un problema inaggirabile.

Arrivati a questo punto il lettore potrebbe trovare che il percorso compiuto da Hobbes fino alla comparsa della moralità sia superfluo rispetto al problema che si tratta di discutere. Ma c'è da dire al contrario che, secondo l'ipotesi di lavoro qui proposta, è proprio così che ci siamo av-

²⁵ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §103.

²⁶ Ivi, §105.

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, 1817-1818*, in *Gesammelte Werke*, XXVI/1, a cura di D. Felgenhauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013, §79.

vicinati al nocciolo della questione. Non è infatti di poca rilevanza il fatto che Hegel riconosca nel punto di vista morale anche il sorgere della struttura soggettiva, della *soggettività* in senso stretto. Quello della moralità è infatti *soggetto*, per Hegel, in un'accezione molto precisa: per semplificare, si dà soggetto – e questa è un'acquisizione fondamentale già dagli anni di Jena – solo laddove ci sia l'attività del differenziarsi da sé e del permanere identico a sé in questa differenza, ponendo la differenza stessa in pari tempo come idealità, come nulla. Il soggetto è quindi tale, si potrebbe dire, perché il singolo ha ora dentro di sé l'Altro che nel piano del “diritto astratto” lo minacciava dall'esterno, o, per essere più precisi, perché è costitutivamente in rapporto all'Altro, è essenzialmente diviso da sé nel suo essere presso di sé. Si propone di vedere qui non una mera assonanza con la terminologia della psicoanalisi, ma un punto di implicazione originaria.

La tesi che si tenterà di giustificare è allora la seguente: la proposta formulata da Lacan che il soggetto dell'inconscio sia «il soggetto della scienza»²⁸, dove è appena il caso di ricordare che il riferimento è alla moderna concezione della scientificità, può essere proficuamente rielaborata dicendo che il soggetto di cui la psicoanalisi si fa carico è il soggetto morale (moderno).

3. La saturazione morale: Kant

La tesi appena avanzata sarebbe tuttavia insostenibile se si volesse intendere che il soggetto psicoanalitico coincide *sic et simpliciter* con la coscienza morale, quasi che esso fosse una sorta di voce interiore, autentica, qua-

²⁸ J. LACAN, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 859-882: 863.

le la moralità stessa del resto la rappresenta. Al contrario, come mostra la radicalizzazione lacaniana del lavoro di Freud, il soggetto non si trova mai là dove la coscienza pensa di essere, non si identifica con l'Io, proprio perché sussiste in esso un più fondamentale non-rapporto che assume la forma di una barra, di una divisione. Si dovrà quindi esaminare in che modo la psicoanalisi abbia potuto tematizzare questa divisione soggettiva lavorando sugli esiti dell'esperienza morale moderna ma in pari tempo procedendo al di là del discorso morale, il quale di fatto, come vedremo tra poco, si configura in definitiva come un tentativo di negarla o meglio di ricucirla. Lacan ne ha esposto la struttura anche in questi termini, che si tratta adesso di approfondire: «Questo filo [...] ci ha condotti a formulare [...] la nostra sperimentata divisione del soggetto, come divisione fra il sapere e la verità»²⁹.

Ora, dal momento che l'analisi ci ha costretti ad attraversare i concetti fondamentali del contratto sociale, questo punto può essere efficacemente illuminato facendo un passo indietro e tornando brevemente alla teoria hobbesiana. Che nesso istituisce Hobbes tra sapere e verità? Su un piano strettamente politico, in prima battuta, nessuno. Abbiamo visto come l'obiettivo della sua scienza politica fosse precisamente quello di eliminare ogni pretesa di verità dal campo del potere legittimo. Il punto di vista della scienza non era quindi anche il punto di vista della legge, deputato a sostituirsi all'opinione, ma si limitava a circoscrivere il territorio dell'opinione dall'esterno, garantendone formalmente l'assolutezza e l'intrascendibilità. In questo senso può essere letta la celebre massima «auctoritas non veritas facit legem»³⁰: la legge è situata da

²⁹ Ivi, p. 860.

³⁰ T. HOBBS, *Leviathan*, in *Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia*, Johannes Blaeu, Amsterdam 1668, p. 133.

Hobbes sul piano della verità solo affinché la loro relazione possa essere negata. Le difficoltà segnalate in precedenza, tuttavia, si riverberano anche su questo asse. Non è possibile in questa sede approfondire il problema nei suoi dettagli, ma si potrebbe mostrare – lavorando tanto sulle aporie del discorso hobbesiano quanto sui loro effetti – che il luogo della volontà politica legittima, lo spazio del *potere* aperto da Hobbes, non può in definitiva essere occupato che da un sapere. Si può dire inoltre che questo momento del sapere costituisce esattamente la risposta a quella dimensione formale a cui la qualità della decisione politica era stata assegnata, cioè è un tentativo di saturazione epistemica della domanda sul buon ordine che qui si è, a dispetto della teoria, inesorabilmente riaffacciata. La scienza politica hobbesiana cede così necessariamente il passo, al di là dello stesso Hobbes, a una *scienza sociale* che deve installarsi nel luogo del potere legittimo: al sapere sarà infatti richiesto, ora, di farsi carico di una verità immanente alla società³¹, che doveva essere eliminata affinché non vi fosse alcuna possibilità di fare riferimento a un orizzonte oggettivo suscettibile di essere contrapposto al comando legittimo, cioè affinché quest'ultimo fosse formalmente assoluto, ma che ritorna contraddittoriamente a gravare su di esso proprio per colmare tale mancanza di un criterio per la prassi, mancanza che lo esporrebbe altrimenti all'impossibilità di determinarsi. Si deve subito segnalare, tuttavia, come questo effetto non costituisca una messa in discussione del rapporto di comando e obbedienza prodotto dalla teoria hobbesiana ma, come vedremo, ne sia semplicemente una torsione interna: l'immanenza della verità del sociale, infatti, resta segnata dal carattere soggettivo della decisione, poiché po-

³¹ Cfr. P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020.

trà essere articolata dal sapere solo oggettivando davanti agli individui qualcosa come *una società*, un campo sociale, vale dire ponendone l'unità come trascendente.

Questo movimento ha un impatto determinante sui singoli, che ci aiuta a dare maggiore perspicuità all'esigenza che si manifesta nel punto di vista morale: all'individuo, a cui era stato chiesto di rinunciare alla verità sull'ordine delle relazioni entro le quali opera, è ora restituita una verità che lo riguarda, che è la sua, ma che gli è nondimeno del tutto oscura, perché dipende da un sapere che la rappresenta *après coup* come ciò che lo fonda (la società è cioè un effetto del sapere, a cui quest'ultimo fa però riferimento come alla propria condizione). Tale struttura di retroazione è del resto già inerente al processo di legittimazione della volontà politica, proprio perché non sono mai davvero gli individui a fondare il potere legittimo associandosi l'uno all'altro, ma è sempre necessariamente quest'ultimo a produrre gli individui, dissociandoli, proprio nel momento in cui ne rappresenta la supposta volontà costituente *come se* fosse il suo proprio fondamento. Qui si possono osservare da una diversa angolazione le condizioni che presiedono all'emergere di una dimensione soggettiva, che segna un passo al di là dell'astrattezza del contratto. L'individuo è infatti chiamato a conformarsi – benché ancora solo nella forma della coercizione – a una verità che si suppone abbia perduto e che tuttavia non aveva prima di perderla, perché ce l'ha solo come qualcosa che gli è stato attribuito dal sapere prodotto su di lui.

Ora, si potrebbe dire che la moralità è, secondo lo schema già visto, il momento nel quale si richiede l'unificazione di questi due momenti, *verità* e *sapere*, nella struttura stessa del soggetto. Nella prospettiva morale i termini appaiono però necessariamente rovesciati rispetto a

quanto si è osservato nel punto cieco della teoria di Hobbes: il sapere particolare del soggetto deve cioè fare uno con una verità che è la sua, certamente, ma che è riguardata nondimeno come una verità universale. Questa unità, come mostra Hegel sviluppando i momenti della moralità, è in ultima analisi per la coscienza morale il *Bene*. È qui che dobbiamo riconoscere la comparsa dell'Altro, benché si tratti di un concetto di cui soltanto la psicoanalisi potrà rendere ragione in maniera pertinente. Possiamo in effetti riformulare questo problema così: nella moralità la verità del soggetto *deve* essere una cosa sola con il suo sapere, ma solo nella misura in cui questo sapere sia in pari tempo il sapere dell'Altro su di lui, il sapere che l'Altro ha di lui (nella misura in cui cioè quel sapere è emerso nel luogo dell'Altro). Si tratta di un passaggio chiave, perché ci consente di mostrare come l'Altro, propriamente, non possa essere assunto come un mero presupposto, ma piuttosto come qualcosa di divenuto, in quanto è *risultato* dal movimento contraddittorio di concetti (politici) specifici e dunque in qualche misura anche dalla loro *storia*.

Come Hegel ha illustrato chiaramente, tuttavia, il *Bene* della moralità è qualcosa di astratto, perché, ancora una volta, non contiene alcun elemento che consenta al soggetto di giudicare una determinazione qualsivoglia come "buona". La virtù soggettiva è quindi, come si è detto, del tutto formalistica, ovvero «è soltanto il *lato formale* dell'attività della volontà, la quale intesa come *questa* volontà non ha un contenuto peculiare»³². In questo senso è necessario che il soggetto della coscienza morale sia ancora distinto dal *Bene* e che il suo identificarsi con esso si dia al modo di una «identità relativa»³³. Si apre così

³² ID., *Lineamenti*, cit., §137.

³³ ID., *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scienti-*

per il soggetto il compito infinito di adeguarsi al *Bene*: «In quanto il bene qui è ancora questa *astratta idea* del bene, ne deriva che la volontà soggettiva non è ancora posta come accolta nel medesimo e ad esso conforme; essa sta quindi col medesimo in un *rapporto* e precisamente nel rapporto per cui il bene *deve* essere il sostanziale per la medesima»³⁴. Ma come si determina questo speciale *rapporto*? A ben vedere, in realtà, non potrà determinarsi fintanto che restiamo nel piano morale che come negazione del *rapporto* stesso. Per chiarire questo punto è indispensabile un riferimento – benché cursorio e per molti versi semplificatorio – alla teoria morale kantiana con cui proprio Hegel si cimenta. Si tratta infatti per Kant di istituire un *rapporto* con la legge che deve avere nondimeno il carattere dell'immediatezza. Non vi può essere cioè alcuna effettiva mediazione (neppure il *giudizio* soggettivo lo è, come vedremo a breve) tra i due lati, la volontà particolare e la volontà universale. Essi devono essere posti immediatamente come la stessa cosa, secondo una modalità che Kant ha espresso efficacemente in questi termini: per essere morale, il soggetto deve agire in modo tale che la massima che guida la sua volontà sia suscettibile di divenire il contenuto identico della volontà di tutti gli individui – cioè di chiunque altro indifferentemente – senza contraddizione, il che significa molto semplicemente “senza conflitto”, senza che la determinazione della volontà dell'uno costituisca un ostacolo per quella dell'altro. Un contenuto della volontà è dunque moralmente valido se è universalizzabile nella forma della sua immediata generalizzazione, della sua indifferente estensione a tutti: l'universale è posto qui come *genere*, detto

ficamente il diritto naturale, tr. it. a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 34.

³⁴ *Id.*, *Lineamenti*, cit., §131.

altrimenti, perché si richiede che sia qualcosa di comune a tutti i possibili contenuti della volontà.

Ora, bisogna osservare come la direzione seguita da Kant non sia solo uno tra gli esiti possibili dell'esperienza morale ma piuttosto la compiuta attuazione di essa. Il motivo è presto detto: per la moralità, l'accordo della volontà particolare soggettiva con la volontà universale oggettiva può essere ancora declinato solo nei termini della soppressione della prima in favore della seconda. Non è infatti il contenuto dell'agire che conta, ma la sua forma: «se si va in cerca del contenuto della legge morale, allora si ha a che fare soltanto con questo contenuto; ma l'essenza della volontà pura e della ragion pratica pura è che essa fa astrazione da ogni contenuto»³⁵. Per usare il lessico kantiano, è necessario eliminare ogni movente «patologico» dell'azione, cioè ogni interesse e appetito che si muovano nell'orizzonte del benessere, ma anche ogni precetto di prudenza e ogni stato abituale. Poiché tuttavia l'universale potrà essere realizzato solo attraverso contenuti determinati e discreti dell'azione – è infatti sempre il singolo che agisce, che estrinseca un fine nel mondo – occorrerà, affinché la particolarità insopprimibile dell'agire sia ad un tempo immediatamente universale, che essa non appartenga ad alcun individuo in particolare ma sia, come si è detto, comune a tutti senza distinzione. L'aspirazione di Kant, che è l'aspirazione morale per eccellenza, è quindi che la volontà sia disinteressata, ovvero determinata esclusivamente da ciò che è razionale in sé, dal *dovere*, senza che vi entri alcuna *inclinazione* [*Neigung*] né alcun impulso [*Trieb*] diversi dal *dovere* stesso. La stessa dimensione della *felicità* deve essere pertanto bandita da questo ambito e, non a caso, in netta contrapposizione con la scienza politica aristotelica: al

³⁵ *Ibidem*.

Sommo bene è negato ogni carattere di principio direttivo per la teoria morale, la quale potrà sì realizzarlo (e qui si potrebbe mostrare come la dottrina di Aristotele sia ormai del tutto fraintesa da Kant), ma solo a condizione di non assumerlo come scopo dell'agire.

È a questo punto tuttavia che la coscienza morale si trova minacciata da un paradosso che sovverte completamente il progetto appena delineato. A causa della natura formale della soggettività che qui si è costituita, infatti, il soggetto è costretto a inciampare nel fatto che la scelta soggettiva è in realtà la padrona incondizionata del *Bene*, che non è essa ad adeguarsi al *Bene* ma è sempre il *Bene* ad adeguarsi a essa. Dal momento che il *Bene* morale è ancora nient'altro che quell'indifferenza assoluta di tutte le determinazioni della volontà che ha ereditato dalla "volontà comune" prodotta dal contratto, il *giudizio* soggettivo circa la conformità del contenuto particolare dell'agire all'universalità del *Bene* non ha alcun punto di riferimento per operare una simile comparazione. Un criterio del *Bene* è cioè mancante nell'universale così inteso: il giudizio non sarà quindi, come si è accennato in precedenza, un medio tra due termini (la massima e il dovere), ma potrà solo generalizzare un contenuto del proponimento e verificarne poi l'accordo con la generalità così ottenuta, accordo che il giudizio risconterà infallibilmente. La riduzione del *Bene* morale a ciò che è meramente comune agli individui, all'indifferenziatezza pura e semplice, implica quindi non la soppressione del soggetto, come Kant pretenderebbe, ma la soppressione dell'Altro, nonostante proprio nell'emergere della moralità esso si fosse presentato come necessario: l'unità tra il soggetto e l'Altro finisce in altri termini per essere pensata unilateralmente come il mero raddoppiamento – e la successiva re-identificazione a sé – del solo impulso particolare

del soggetto. Non v'è posto per alcuna verace differenza tra il soggetto e la legge, proprio perché la loro identità è assunta come la ripetizione di una medesimezza, di una stessa determinazione della volontà, e dunque, osserva Hegel, come tautologica: «la natura della massima resta ciò che essa è, cioè una determinatezza o una singolarità; e l'universalità che le è accordata per essere assunta nella forma è, quindi, una unità semplicemente analitica [...] e una tautologia»³⁶. Il *Bene* è pertanto ricondotto alla sola struttura dell'*Io*: come osserva ancora Hegel, «[i]l levarsi delle inclinazioni e degli impulsi [*Triebe*] non è allora una cosa seria, perché sono proprio questi a costituire l'*autocoscienza* nel suo *effettuarsi*. Ma essi non debbono nemmeno venire *repressi*, bensì debbono solamente essere *conformi* alla ragione. E a questa sono anche conformi, dato che l'*agire* morale non è null'altro che la coscienza che si effettua, e che dunque si dà la figura di un *impulso* [*Trieb*]»³⁷.

Ciò che scopriamo al cuore della moralità è quindi che il *Bene* a cui essa mira è suscettibile di ricevere qualunque determinazione posta dal singolo, ovvero che, lungi dall'essere universale e oggettivo, esso è invece quanto di più particolare e soggettivo possa darsi. Davanti a questa indifferenza, cioè davanti al fatto che tanto un certo contenuto quanto il contenuto opposto sono moralmente validi, il soggetto morale è preda del dubbio radicale sul proprio agire, che è ora buono e cattivo a un tempo: «in questa necessità del male [...] il *soggetto* singolo come tale ha pertanto puramente e semplicemente *la responsabilità del male*»³⁸, ma poiché, come si è visto, non si può agire

³⁶ ID., *Eticità assoluta*, cit., p. 44.

³⁷ ID., *La fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 411.

³⁸ ID., *Lineamenti*, cit., §139 A.

che come singoli, allora ogni bene adempiuto dal soggetto morale sarà sotto il medesimo rispetto un male. L'analisi hegeliana ci dà quindi la possibilità di comprendere in che modo la moralità realizzi il punto di vista del contratto, ovvero come il contratto non possa funzionare se non poggiando in ultima istanza su una base morale. Si vede qui perfettamente, infatti, come la pretesa contrattualistica che l'individuo si rapportasse solo a sé stesso nel rapportarsi alla volontà comune, quasi che quest'ultima dovesse restituirgli la sua immagine come in uno specchio, solo nell'ambito della moralità trova la propria realtà, cioè, per usare ancora un registro psicoanalitico, solo nella misura in cui l'Altro sia posto come generalizzazione immaginaria dell'Io. Ciò equivale in ultima analisi a dire che il "tutto vuoto" che doveva essere prodotto dalla fondazione contrattuale come il posto di un potere privo di condizioni, cioè non saturabile da alcun contenuto determinato, è in realtà fin dall'inizio un "tutto pieno"³⁹, poiché è già inevitabilmente saturato sul piano morale da un *Trieb* che, come abbiamo appena visto, finisce per presentarsi come un sapere solido sul rapporto che *deve* istituire. Questa struttura, nei termini hegeliani, è quella dell'arbitrio, «nel quale sono contenute queste due cose, la libera riflessione astraente da tutto e la dipendenza dal materiale e contenuto dato interiormente o esteriormente»⁴⁰: l'assolutezza della volontà, il suo essere sciolta da ogni determinazione, si risolve così nella contraddizione

³⁹ Si potrebbe notare che se, come è stato opportunamente notato, un'istituzione è tale solo nella misura in cui riesca a tenere aperto il "vuoto centrale" che la costituisce, allora nel nesso contratto-moralità che si è esaminato un tale vuoto non può essere davvero riscontrato. Cfr. M. RECALCATI, *Il vuoto centrale. Quattro brevi discorsi per una teoria psicoanalitica dell'istituzione*, Poiesis, Alberobello 2016. Ciò è lo stesso che dire che sul piano morale non si possono dare propriamente istituzioni.

⁴⁰ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §15.

di essere assolutamente determinata, cioè di assolutizzare determinazioni meramente trovate nell'esperienza, sia poi essa rappresentata come interna (psicologica) o esterna (sociologica).

Ecco allora che si manifesta, proprio nel rovesciarsi del bene morale nel male, la dimensione angosciante di quel contraddittorio ritorno della virtù le cui condizioni abbiamo visto sorgere con Hobbes ma che soltanto dentro i concetti della moralità diventa perspicua, traducendosi per il singolo nella domanda "Che cosa vuole l'Altro da me?". Da qui può svilupparsi, come Hegel evidenzia chiaramente, tutta una sorta di "sintomatologia" moralistica (l'ipocrisia, la convinzione, l'ironia, ecc.), dove il sintomo ha proprio la funzione di negazione della mancanza a essere (buono) – la mancanza di un significante del *Bene*, che possa tenere il luogo della realizzazione morale del soggetto – che caratterizza l'Altro. Si potrebbe dire quindi che l'Altro, posto e immediatamente soppresso dalla coscienza morale, riemerge sì al di là di essa, ma lo fa questa volta in una forma nuova rispetto a quanto osservato nell'orizzonte del contratto, cioè come un *sapere* integralmente padroneggiato dal soggetto: «Il culmine qui ancora da considerare della soggettività che apprende sé come l'ultimo può esser soltanto questo, *sapere sé* ancora come quel decidere e giudicare su verità, diritto e dovere», così che il soggetto possa affermare che «[n]on la cosa è ciò che è eccellente, sibbene *io* sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale *io* lascio perire il Sommo, *soltanto godo di me*»⁴¹. Il momento sintomatico serve pertanto a ripetere la negazione origina-

⁴¹ Ivi, §140 A.

ria, a rifiutarne il fallimento assumendo positivamente la nullità dell'Altro, di cui il soggetto prende il posto ("io sono la legge"). L'angoscia stessa può essere allora, per così dire, spostata dal soggetto all'Altro.

Non è difficile riconoscere che in questo *godimento*, come Freud aveva intuito e come Lacan mostrerà compiutamente⁴², Kant finisce per parlare la stessa lingua di Sade: poiché l'esigenza morale del Super-Io è senza limite e senza fondo, poiché sarà tanto più spietata e crudele quanto più il soggetto cercherà di conformarvisi, l'intuizione di Sade è che la sola possibilità di salvezza per il singolo sia quella di decidersi per il male assoluto, un male dunque paradossalmente irreprensibile perché nessun ulteriore male potrà comprometterlo ma solo accrescerlo, e che questo è in ultima analisi il solo *dovere*. Come lo stesso Hegel nota, in effetti, la coscienza ironica – ma potremmo a questo punto definirla *sadica*, dal momento che proprio Sade fa analoghe considerazioni – riconosce «ciò che è eticamente oggettivo», ma «può anche *altrettanto bene* volere e decidere altrimenti»⁴³. Qui c'è dunque una prima emersione dello spazio del soggetto, cioè si sono prodotte le coordinate di quella divisione soggettiva che fa sì che il singolo si muova nel campo dell'Altro, della Legge. Il singolo non è però in grado, per ragioni strutturali, di sostenere il rapporto con essa e tenta di eliminarlo nella forma di una pura identità: poiché non può identificarsi con la legge, che per la moralità scivola perennemente in avanti rispetto alla pulsione soggettiva, potrà mettersene al riparo soltanto identificando la legge a sé.

⁴² Cfr. J. LACAN, *Kant con Sade*, in *Scritti*, cit., pp. 764-791.

⁴³ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §140 A.

4. Etica della psicoanalisi ed eticità

La prospettiva che si intende suggerire a questo punto, sviluppando ulteriormente la tesi già esposta a proposito del nesso tra soggetto della psicoanalisi e soggetto morale, è la seguente: la psicoanalisi può costituirsi come scienza solo a questo livello, cioè solo come quel piano epistemico che assume problematicamente il fallimento interno dell'esperienza morale appena esaminato – dove però occorre ribadire come la moralità sia l'inveramento e di fatto il motore della dimensione contrattuale – un fallimento di cui il punto di vista della moralità non è in grado di rendere conto ma che è invece costretto a negare e dunque a ripetere sintomaticamente. A partire da qui la psicoanalisi potrà istituire i suoi concetti fondamentali.

Qual è infatti, in breve, l'esito problematico dell'esperienza morale? Che nel luogo del *Bene* universale e oggettivo compare in realtà il solo *Trieb* particolare del soggetto e che il *Bene* posto dalla moralità non è quindi altra cosa da questo *Trieb*, dalla *pulsione* che si è costituita come effetto della divisione soggettiva (come effetto dell'azione del significante, potremmo dire). Come osserva Lacan, dopo tutto, la ricerca freudiana in *Al di là del principio di piacere* conduceva proprio a questa scoperta: «Il passo fatto, a livello del principio di piacere, da Freud è di mostrarci che non c'è Sommo Bene – che il Sommo Bene, che è *das Ding*, che è la madre, l'oggetto dell'incesto, è un bene interdetto, e che non c'è altro bene. Questo è il fondamento, rovesciato in Freud, della legge morale»⁴⁴. Tale rovesciamento è in qualche misura già immanente al movimento della moralità come suo punto di inciampo: ciò che fa la psicoanalisi è produrre i concetti – per i quali non c'è posto in alcuna *teoria morale* – che consentano di

⁴⁴ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 82.

articolare il senso di questa impasse nella comprensione scientifica. Uno di questi concetti è precisamente quello di *Trieb*, che per la moralità è ancora solo un ostacolo da respingere infinitamente nell'ambito del non-morale, ma che sul piano analitico è invece ciò che deve essere approfondito. Per questo è necessaria, come la chiama Freud, una «dottrina delle pulsioni»⁴⁵, che evidentemente non potrà limitarsi a raccogliere il *Trieb* quale lo comprende la moralità ma dovrà mostrare l'insufficienza di questa comprensione a partire, in primo luogo, dalla scoperta dell'inconscio: a proposito del problema della responsabilità morale Hegel notava che «[l']autocoscienza eroica (come nelle tragedie degli antichi, Edipo ecc.) non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra *fatto* e *azione*, [...] sibbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto»⁴⁶; c'è però da dire che la catastrofe a cui va incontro la determinazione morale della responsabilità, la quale si fonda sul «*diritto del sapere*»⁴⁷, rivela ora al di là di essa un *non sapere* di cui non a caso Freud ha riconosciuto la cifra proprio nella figura di Edipo.

Si sarebbe a questo punto tentati di dire che, se non si tratta più di reprimere i *Triebe*, come la prospettiva morale ritiene di dover fare, si tratterà allora di educarli e formarli, di dare loro una *Bildung* che abbia lo statuto di un buon abito etico. La psicoanalisi ci mostra però in maniera rigorosa che sul piano degli abiti il *Trieb* non trova il suo luogo proprio: «colpisce come [...] l'etica dell'analisi – poiché ce n'è una – comporti la cancellazione, la messa in ombra, l'arretramento, persino l'assenza di una

⁴⁵ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Sagittario, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 553-630: 604.

⁴⁶ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §118 A.

⁴⁷ Ivi, § 117.

dimensione di cui basta dire il termine per cogliere ciò che ci separa da tutta l'elaborazione etica prima di noi – è l'abitudine, la buona o cattiva abitudine»⁴⁸. È per la stessa ragione che Lacan ha visto al culmine (sadico) della teoria morale kantiana le condizioni di possibilità del soggetto del desiderio, cioè proprio perché il puro *dovere*, implicando il venire meno dell'abito in quanto condizione di un soddisfacimento ordinato del piacere, si poneva in rottura con il nesso omeostatico piacere-realtà che caratterizzerebbe a suo avviso l'etica aristotelica e quindi, in ultima analisi, in rottura con l'etica tradizionalmente intesa. Ora, se è vero, come si è proposto, che uno spazio dell'etica non si dà in realtà propriamente se non con l'emersione dei concetti psicoanalitici, questa valorizzazione lacaniana di Kant ci permette nondimeno di dare maggiore perspicuità all'ipotesi secondo la quale la psicoanalisi avrebbe il proprio luogo di insistenza, pur senza trovarvi un'effettiva collocazione, nel terreno della moralità. Da questo punto di vista, una volta che si sia assunto che la trattazione aristotelica degli stati abituali non costituisce alcuna dottrina etica ma fa parte piuttosto di una scienza politica, occorreranno a maggior ragione concetti psicoanalitici e non concetti politici se si vuole riarticolare un problema etico a partire dallo scacco del soggetto morale.

La posta in gioco dell'etica della psicoanalisi quale è formulata da Lacan riposa infatti, in primo luogo, sulla necessità di elaborare concettualmente quello specifico rapporto tra il soggetto e l'Altro che nella moralità si era manifestato come il problema centrale ma che all'interno dei concetti morali non poteva essere giustificato. Si tratta pertanto di pensare la dimensione del *desiderio* soggettivo come ciò che non può essere ridotto né al godimen-

⁴⁸ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 14.

to dell'Altro, dove non c'è soggettivazione nella misura in cui non si è instaurata la legge della castrazione (*forclusione*), né al godimento dell'Uno, dove la castrazione è rifiutata per spostarla immaginariamente sull'Altro, «facendo del godimento una legge, un'identità»⁴⁹ (*diniego*). Ciò non significa tuttavia procedere sulla strada di una semplice mortificazione, per così dire ortopedica o pedagogica, del godimento. Questa, se mai, è proprio la strada non etica che tende a percorrere la nevrosi, la quale è segnata a sua volta da una modalità tutta sua di rifiutare la castrazione e, in pari tempo, il godimento stesso: nella misura in cui il nevrotico domanda all'Altro la presa in carico della sua destinazione di soggetto, chiede cioè di fare Uno con l'Altro affinché questo ne colmi la mancanza costitutiva, il desiderio non trova più alcun posto, proprio perché a essere rigettato è quel resto, quel *più di godere o plusgodere*, la cui incidenza potrà essere giocata soggettivamente solo laddove faccia perno sulla separazione dalla *Cosa*, dal godimento incestuoso, operata dalla Legge. L'*etica del desiderio* ha in altri termini a che fare con la possibilità che il soggetto cerchi il proprio godimento nel campo dell'Altro senza pretendere che l'Altro gli fornisca un sapere definitivo sul godimento adeguato, sul godimento giusto, e, così facendo, a un tempo rinunci al godimento mortifero e ripetitivo che sta al fondamento del sintomo. Il carattere contro-intuitivo dell'etica psicoanalitica consiste in questo senso nell'affermare che si può desiderare, si può non cedere sul desiderio, solo nella misura in cui si sia assunta la castrazione, quella mancanza che è in pari tempo del soggetto e dell'Altro. Per questa ragione il desiderio non può essere letto come qualcosa che sta al di fuori della Legge, perché è piuttosto reso

⁴⁹ A. PAGLIARDINI, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Gaiaad, Roma 2016, p. 285.

possibile dalla Legge ed è dunque coestensivo a essa. La formula lacaniana che illustra questo doppio movimento è molto nota: «La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio»⁵⁰. Solo nell'esperienza della Legge del desiderio si dà dunque per il soggetto la possibilità di una presa generativa sul godimento senza che esso sia saturato in anticipo da una qualche legalità: laddove per Lacan «la legge morale si articola avendo di mira il reale come tale, il reale in quanto può essere la garanzia della Cosa»⁵¹, cioè si situa sulla traccia ripetitiva di quelle «coordinate di piacere»⁵² fissate dalla ferrea legislazione di *das Ding* – a tal punto che, come si è detto, «quanto è stato elaborato nel corso della storia di quella che chiamiamo etica rimane sospeso alla ricerca di ciò che ritorna sempre allo stesso posto»⁵³ – parlare di un'etica del desiderio significa invece offrire al soggetto un'altra legge che gli consenta di rendere produttiva la mancanza che lo abita e, dunque, di andare in cerca di un'altra cosa⁵⁴, di un altro godimento.

Ora, se questo è a grandi linee il nucleo della ricerca lacaniana all'altezza del *Seminario VII*, allora è possibile osservare che il concetto hegeliano di *eticità* ci facilita nel compito di chiarire l'ambito dell'etica del desiderio piuttosto che, come sostiene Lacan, rendercelo opaco. Anche in questo caso, l'obiettivo non è di ordine storico-filosofico né può essere ricondotto all'esigenza, che sarebbe di per sé del tutto sterile, di salvare la filosofia del diritto

⁵⁰ J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., pp. 795-831: 830.

⁵¹ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 90.

⁵² Ivi, p. 62.

⁵³ LACAN, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 89.

⁵⁴ Cfr. M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, pp. 281-336.

di Hegel dalla critica lacaniana, se non addirittura di additare in essa un antecedente della psicoanalisi. Non v'è dubbio che Hegel non abbia visto le condizioni di insorgenza del discorso psicoanalitico e in primo luogo della clinica psicoanalitica, se non, al limite, dimostrandosi un acuto diagnosta delle derive – che sono già state qualificate come sintomatiche – dell'esperienza morale dei moderni: l'esito sadico-perverso, da una parte, l'esito della «depressione»⁵⁵, dall'altra. Hegel non apre cioè alcuna interrogazione determinata sul disagio soggettivo e dunque non elabora i concetti che consentono di comprenderlo né certamente di trattarlo, il che implicherebbe del resto lo spostamento verso un campo epistemico diverso da quello della scienza del diritto. Non è tuttavia da sottovalutare il fatto che in Hegel l'*eticità* organizzi concettualmente il superamento delle difficoltà incontrate in quella reciproca implicazione di diritto astratto e moralità in cui si è proposto di individuare l'annunciarsi del campo problematico su cui la psicoanalisi lavora: questo superamento non deve essere infatti inteso, se lo si considera attraverso la prospettiva psicoanalitica, come una chiusura della domanda soggettiva sul godimento in virtù di una risposta predeterminata e rassicurante, che verrebbe cioè da un Altro pienamente consistente, non bucato. Al contrario, si può mostrare che l'*eticità* espone esattamente il luogo della compiuta formulazione di quella domanda, che nelle organizzazioni concettuali precedenti si dimostrava invece impossibile.

A una lettura superficiale, in effetti, si potrebbe ritenere che in Hegel l'ordine etico – che potremmo anche chiamare, benché in modo ancora impreciso, *simbolico* – abbia la funzione di tappare la mancanza a essere del soggetto e dunque di orientarne integralmente la prassi.

⁵⁵ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §149.

Alcuni passaggi, in particolare, si prestano a questa interpretazione: «*Che cosa l'uomo debba fare, quali sono i doveri ch'egli deve adempiere per esser virtuoso, è facile a dirsi in una comunità etica – non c'è nient'altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato e noto*»⁵⁶, a tal punto che «la sostanza etica» è «infinitamente più stabile che non l'essere della natura»⁵⁷ e in essa il soggetto «vive come in suo elemento non-differenziato da sé»⁵⁸. Se ci arrestassimo a queste considerazioni potremmo legittimamente scorgere nell'*eticità* hegeliana, con Lacan, quella morale del potere e quel «servizio dei beni» che caratterizzano l'esperienza sintomatica del nevrotico, il quale rinuncia al desiderio nella misura in cui va in cerca di un padrone che lo autorizzi a godere e, dunque, lo sollevi da ogni responsabilità. Sarebbe tuttavia un grave errore concludere che per Hegel il passaggio speculativo dalla moralità all'*eticità* implichi semplicemente introdurre leggi, costumi e istituzioni (quasi che questi elementi potessero venire rigidamente dall'esterno) per compensare l'indeterminatezza altrimenti depressiva e priva di direzione della postura morale. Non si tratta cioè, per così dire, di disangosciare il soggetto offrendogli riferimenti stabili e sicuri, non suscettibili di essere problematizzati. La questione che si impone con il concetto di *eticità*, infatti, non è se vi sia o meno una situazione etica complessiva – la quale è in realtà già sempre operante, per quanto non soggettivata, perfino nello scenario del diritto astratto – ma se il singolo sia o meno in una relazione determinata con essa in quanto la assume come l'orizzonte di problematizzazione del proprio agire soggettivo. Ci si potrebbe in tal

⁵⁶ Ivi, §150 A.

⁵⁷ Ivi, §146.

⁵⁸ Ivi, §147.

senso spingere a dire che il cammino compiuto da Hegel dal diritto astratto all'eticità è una riflessione sulle condizioni di possibilità della soggettivazione e che, dunque, non c'è propriamente soggetto se non nella misura in cui vi sia assunzione del rapporto etico o, nei termini lacaniani, della legge della castrazione: ciò non dice però ancora alcunché in merito alla capacità del soggetto di avere a che fare con la legge in modo soddisfacente e, di conseguenza, in merito al suo "saperci fare" con il proprio desiderio. Il fatto che Hegel tenda a liquidare gli inciampi in cui i singoli individui possono pur sempre incorrere, trattandoli come il semplice apparire moralistico dell'arbitrio (ad esempio laddove si faccia appello a una virtù eccezionale, eroica, in opposizione alla situazione etica vigente), testimonia esattamente di come egli con l'*eticità* non consideri affatto risolta, ma al contrario finalmente aperta la questione della destinazione singolare del soggetto, che nella moralità finiva invece per essere messa a tacere.

Si deve infatti ricordare che proprio nel rimando dal rapporto contrattuale al bene morale e viceversa non c'era spazio per ciò che la psicoanalisi chiama *desiderio né*, dunque, per un'etica, proprio perché non si dava alcuno vero scarto tra il singolo e l'Altro, non c'era alcun vero vuoto, ma un assoluto pieno. Per utilizzare i termini di Lacan, non c'era posto per l'*oggetto a*. È solo con il costituirsi di un soggetto etico, invece, che l'esigenza di quella struttura soggettiva presentatasi con la moralità diviene intelligibile, e questo, si badi bene, proprio nella misura in cui l'*eticità* non cancella il movimento della coscienza morale, il diritto della libertà soggettiva, ma piuttosto lo realizza, lasciando così il problema della responsabilità circa il proprio soddisfacimento ancora tutto da pensare per il singolo. Non è possibile approfondire maggiormente il punto, ma si possono segnalare almeno due momen-

ti della filosofia del diritto hegeliana in cui questo aspetto si rende manifesto. In primo luogo, nell'ambito familiare, dove il padre trova sì nell'istituzione matrimoniale un saldo riferimento circa i propri compiti e doveri, ma non ha alcuna garanzia sul suo essere o meno un buon capofamiglia, a tal punto che le sue scelte personali quanto all'amministrazione del patrimonio comune sono strutturalmente in conflitto con il diritto degli altri membri della comunità domestica e restano esposte alla possibilità del fallimento. In secondo luogo, il lavoro, dove quella vera e propria seconda famiglia costituita dalla corporazione consente sì al singolo di trovare l'onore del proprio stato e ne organizza quindi eticamente il «modo di vita»⁵⁹, ma non ne elimina la responsabilità circa gli scopi che si propone e lascia sempre aperta la possibilità che si determini alla condizione di *plebe*, secondo la quale «la sua sussistenza e il suo godimento non sono nulla di *stabile*» e dovrà dunque, isolatosi da ogni articolazione etica, «conseguire il *suo riconoscimento* attraverso le dimostrazioni esteriori del suo successo nella sua industria»⁶⁰. Ciò che emerge in questi due esempi non è quindi, come si potrebbe ritenere, un punto cieco della riflessione di Hegel sull'*eticità* – se lo fosse, infatti, egli non avrebbe saputo tematizzarlo con questa chiarezza, non lo avrebbe semplicemente visto – ma piuttosto il punto cieco dell'*eticità* stessa, che non può chiudere in alcun modo il movimento di problematizzazione che insiste sull'esperienza del soggetto ma lo rende al contrario possibile e, dunque, anche strutturalmente incerto e contingente.

Come si vede, però, se si volesse leggere la scienza del diritto hegeliana con questo filtro non vi sarebbe fino a qui ancora alcuna politica ma, come si è appena suggerito

⁵⁹ Ivi, §253 A.

⁶⁰ *Ibidem*.

to, vi sarebbe un'elaborazione speculativa della struttura della soggettivazione. Una politica in senso proprio è ancora di là da venire rispetto alla dimensione dell'*eticità* in quanto tale, benché senza dubbio essa non possa prodursi per Hegel che all'interno di un'organizzazione etica. Non dovrebbe però stupire, arrivati a questo punto, che le cose stiano in questo modo. Come si è tentato di mostrare, infatti, Hegel si trova costretto a fare i conti con un sistema teorico – quello contrattualistico-democratico – dentro il quale la politica è stata rimossa e dove una tale rimozione ha liberato energie inedite, non padroneggiate, che si tratta ora di prendere in carico nel lavoro della concettualizzazione scientifica. In altre parole, si è reso inevitabile, all'altezza della situazione moderna del sapere, muoversi su un terreno segnato dall'assenza di concetti politici, i quali devono essere compresi se mai, vale la pena di ribadirlo, come concetti morali. Se non si trova alcuna politica nelle teorie del contratto sociale, quindi, possiamo forse dire che ciò che vi troviamo è piuttosto il manifestarsi delle condizioni di una psicologia, nel senso che alle istituzioni politiche la modernità ha finito per assegnare un compito di risoluzione del disagio psichico in quanto quest'ultimo è contemporaneamente tanto ciò che giustifica il formarsi della teoria quanto ciò che ne risulta come effetto sintomatico: la moralità stessa, dopo tutto, rischia di restare tutta invischiata in una psicologia empirica o quantomeno in una scienza dei comportamenti, quella che erroneamente Lacan attribuisce ad Aristotele, vale a dire nelle generalizzazioni e nelle classificazioni ortopedico-normative dei fenomeni psichici in termini di passione, impulso, intenzione, movente, ecc. Se il campo psicoanalitico lavora problematicamente su una simile psicologia, il campo politico dovrà invece gioco-forza essere compreso e sviluppato su un piano diverso

da questo. Ancora una volta, allora, l'obiettivo di queste considerazioni non potrà consistere nel rivendicare una qualche paternità della scienza psicoanalitica a Hegel, come se essa fosse già tutta contenuta nella sua scienza del diritto, ma nell'evidenziare in che modo lo sforzo speculativo hegeliano esibisca in pari tempo il luogo di mutua implicazione, nella modernità, di concetti psicoanalitici e concetti politici così come il luogo della loro necessaria separazione.

5. La scienza politica al di là dei concetti democratici

Si può ora tentare di comprendere meglio in che modo, continuando a seguire l'insegnamento hegeliano, un problema di tipo propriamente politico possa essere posto dentro questo quadro del sapere solo nella sua differenza specifica da un problema di tipo propriamente etico – dunque psicoanalitico, nel senso già proposto. Non solo, infatti, l'ambito dell'etica ci è apparso essere di pertinenza della sola psicoanalisi, ma il breve attraversamento del concetto hegeliano di *eticità* ci ha rivelato anche come l'etica per i moderni abbia a che fare con il problema del costituirsi della soggettività. Il che equivarrebbe ora a dire che non c'è etica in senso proprio se non dei moderni, e più precisamente in quanto il problema etico sorge dalla rielaborazione concettuale di quella specifica dimensione psicologico-morale che segna la modernità.

Prima di procedere in questa direzione, è utile ritornare brevemente sul tema del reciproco rinvio tra ciò che Hegel ha chiamato diritto astratto e moralità. Se è chiaro ormai in che senso il diritto astratto richieda necessariamente un punto di vista morale, infatti, occorre però illustrare con maggiore precisione per quali ragioni quest'ultimo ci riconsegna poi inevitabilmente al diritto astratto

e, in particolare, alla dimensione del contratto. In questo modo sarà possibile determinare meglio per quali ragioni i *concetti democratici*, vale a dire i concetti che sostengono la nostra concezione della democrazia, abbiano una struttura fondamentalmente morale e non facciano quindi posto ad alcuna politica in senso stretto. È necessario pertanto considerare gli esiti dell'estensione della razionalità morale al piano politico-costituzionale, che in Kant è pienamente visibile e che lo costringe a ricorrere di nuovo – a dispetto delle sue intenzioni esplicitamente anti-hobbesiane – alla logica contrattualistica di Hobbes.

Non è possibile affrontare il problema in modo esaustivo⁶¹, mai ai nostri scopi sarà sufficiente osservare che una concezione morale dello Stato come quella del repubblicanesimo kantiano riproduce necessariamente l'opposizione di carattere coercitivo tra i cittadini e la loro volontà comune già vista in precedenza. Abbiamo infatti da una parte una molteplicità di individui irrelati ma destinati allo scontro, perché determinati ciascuno da impulsi particolari nei quali non è riscontrabile alcuna possibilità di accordo (Kant parla addirittura di un «popolo di diavoli»⁶²); dall'altra, un'istanza razionale che li governa tenendoli assieme, cioè ponendone esteriormente l'unità, ma che può farlo in pari tempo solo nella misura in cui emani la legge quale la istituirebbero i cittadini stessi se fossero tutti identicamente in grado di agire in conformità con una volontà universale, o, detto altrimenti, se fossero uniti in un *popolo*. Ora, anche nella legislazione pubblica l'universalità ha come criterio, per Kant, quel principio di universalizzazione dei contenuti della volontà che abbia-

⁶¹ Per un approfondimento, cfr. L. RUSTIGHI, *Back Over the Sexual Contract: A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham 2021, pp. 155-229.

⁶² I. KANT, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 163-207: 184.

mo già osservato nella legislazione morale, vale a dire che l'universalità ha la struttura immediata del *genere*, di ciò che è comune nel molteplice: donde il concetto kantiano di «contratto originario», sulla cui base la suprema autorità politica deve vincolarsi a produrre la decisione secondo la forma della generalità, di una volontà che è generale nella misura in cui può inerire identicamente a ciascuno. Il punto di vista del governo deve essere quindi il punto di vista di qualcosa che è indifferente nei molti individui, ponendo questa stessa indifferenziatezza in quanto *Diritto*: questo è il bene politico repubblicano – indiscernibile, come si vede, da quello strettamente morale – un bene cioè che deve essere assunto come null'altro che la generalizzazione degli impulsi individuali poiché *rappresenta* l'identità semplice di tutti, il loro punto minimo di indifferenza, garantendo la loro coesistenza nella misura in cui consente di evitarne la tensione reciproca. Il comando così inteso sarà quindi legittimo, per così dire, in quanto è la manifestazione di un *Trieb* che si suppone essere immanente alla moltitudine degli individui ma che tuttavia, per essere posto, richiede di trascenderli e dunque di adottare una prospettiva esteriore che li oggettivi come totalità indifferenziata, ponendone l'obbligazione come qualcosa di alieno. È proprio qui che torniamo a Hobbes, non solo perché dovremo ancora utilizzare i concetti contrattualistici per articolare questa Repubblica, come è testimoniato dalla struttura del contratto originario kantiano, ma anche perché, di nuovo, la moralità dimostra di essere il compimento di quei concetti.

Hegel illustra con molta chiarezza come considerare lo Stato in questo modo implichi pensarlo solo in quanto limite esterno, il quale produce a posteriori l'unità che si suppone essere immanente al sociale solo fintanto che la pone sotto il medesimo rispetto come trascendente ciò di

cui è unità: avendo lasciato a fondamento ancora solo la libertà individuale, «il razionale può certamente risultare soltanto come limitante per questa libertà, e così [...] soltanto come un universale esterno, formale»⁶³. È da notare infatti che la dimensione tutta morale del governo repubblicano, centrata sull'*idea* di un popolo che deve essere reso visibile *rappresentativamente* davanti ai singoli individui, realizza una volontà che dovrà essere riconosciuta *après coup* da ciascuno come la propria, cioè implica ancora la struttura dell'autorizzazione come suo criterio di legittimazione, ma contestualmente produce anche come effetto retroattivo di questa volontà, come suo resto, proprio quella molteplicità di *Triebe* particolari e soggettivi, qualificati per ciò stesso come patologici, in opposizione ai quali esso può presentarsi come universale e oggettivo. Il momento dell'unità politica finisce quindi per essere il momento di una cieca necessità, perché l'esistenza dell'universale è predicata solo sulla soppressione del particolare, sul suo sprofondare perpetuo in un'identità immediata, ma ciò che questo processo realizza non è in realtà che la riemersione di una pura particolarità – la volontà soggettiva del potere autorizzato – nel luogo dell'universalità. È chiaro infatti, in definitiva, non solo che la relazione tra governo e cittadini avrà il carattere della mera coercizione, proprio perché non rende possibile alcun momento di mediazione politicamente organizzata, ma anche che, come si è già osservato sul piano della legislazione morale, la determinazione della volontà legittima sarà essenzialmente arbitraria, perché il criterio formale dell'universalizzazione su cui essa si fonda consentirà di elevare al rango dell'universalità qualsiasi proponimento soggettivo, finendo per ipostatizzare un rapporto partico-

⁶³ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §29 A.

lare di contro ad altrettanti rapporti particolari senza che esso possa più essere problematizzato.

È in ragione di questa vuota opposizione, di questo trapassare infinito e ripetitivo del particolare nell'universale e viceversa, che Hegel definisce uno Stato di questo tipo come *Notstaat*, stato del bisogno o della necessità. A ben vedere, del resto, in questo rapporto si può scorgere la medesima struttura del processo riproduttivo nel vivente: la *Gattung*, il *genere*, è quell'unità degli individui che tuttavia può manifestarsi solo in un altro individuo, la prole, cadendo senza posa fuori di essi e determinandoli semplicemente alla morte, il che significa che «[i]l genere si conserva soltanto attraverso la scomparsa degli individui»⁶⁴. È dunque nella determinazione morale dei concetti politici fondamentali della modernità, non certo nella scienza politica aristotelica, come vorrebbe Lacan, che ci troviamo ad avere a che fare con una concezione omeostatica della società, dove si finisce per identificare il momento del governo politico al momento di una regolazione immanente ai processi sociali secondo un principio di conservazione del livello minimo di tensione. In primo luogo, come si è visto, si tratta di regolare la tensione determinata dal conflitto degli impulsi individuali, i quali devono essere ricondotti, affinché ne sia garantito l'accordo, a una norma generale che si rappresenta come naturale, cioè inscritta nella natura della società come sua condizione ottimale e dunque suscettibile di divenire regola oggettiva per l'attività di governo. Poiché tuttavia, come si è già notato, una simile norma può essere in realtà posta solo estrinsecamente come parametro dell'obbligazione dei singoli, essa dovrà fondarsi sul presupposto di uno strutturale disordine, il che significa

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di A. Bosi, Torino, Utet 2000, §369 Z.

che la teoria morale realizza in ultima analisi quello *stato di natura* che si trattava per Hobbes di lasciarsi alle spalle, esibendolo come effetto contraddittorio del contratto e attestandolo come insuperabile. Ciò che ne risulta sarà, evidentemente, un rapporto di *dominio* nel senso letterale di quell'autorità padronale che Lacan attribuiva ad Aristotele, proprio perché la volontà comune non è pensata se non come quella coscienza razionale (l'unità) deputata a regolare, padroneggiandole, le spinte irrazionali che caratterizzano l'agire degli individui (la molteplicità).

Per Hegel, in definitiva, l'esito di questo modo di intendere il governo della società non configura una dimensione di politicità ma piuttosto ciò che chiama *società civile*, vale a dire il complesso costituito dal «sistema dei bisogni» (il cui sapere specifico risiede nell'economia politica) e dagli apparati che lo regolano mantenendone ordinato lo sviluppo proprio nei termini dell'omeostasi (diritto e polizia). Non è un caso che nella società civile operino concretamente le categorie chiave che si sono incontrate nelle sezioni dedicate al diritto astratto e alla moralità: proprietà e contratto, da un lato, responsabilità e benessere, dall'altro. La società civile è in altri termini un impianto amministrativo, che Hegel qualifica anche come «Stato esterno»⁶⁵, fondato su rapporti tra persone proprietarie e orientato alla protezione della proprietà in vista del benessere individuale e generale: «Il fine egoistico nella sua realizzazione [...] fonda un sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e diritto di tutti, su ciò è fondato»⁶⁶. La forma politica che chiamiamo democratica, nella misura in cui trova giustificazione nei concetti fonda-

⁶⁵ HEGEL, *Lineamenti*, cit., §183.

⁶⁶ *Ibidem*.

mentali del contratto sociale, non è altro che questo – si noti come proprio Kant parlasse di volontà *onnilaterale* a proposito della Repubblica – cioè è la forma adeguata a questo tipo di rapporti. La filosofia del diritto hegeliana mostra invece come la relazione propriamente politica e dunque lo Stato politico non possano essere compresi su queste basi: «Se lo stato vien confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse degli individui come tali* è lo scopo ultimo per il quale essi si sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento»⁶⁷. In un simile scenario, come si è visto, non c'è che un nesso di opposizione tra la libertà dell'individuo e il potere che la limita coercitivamente, ma manca qualunque organizzazione politica nella quale una comunità possa discutere i criteri e le norme che presiedono alla vita comune e dunque essere implicata nei processi deliberativi che orientano la decisione circa il modo in cui essa è istituita (mancano, in altre parole, istituzioni politiche).

Lo Stato politico di cui parla Hegel si fa precisamente carico di quelle strutture costituzionali – assemblea e governo, in primo luogo – attraverso le quali la decisione sulla vita comune può essere organizzata secondo procedure di mediazione che coinvolgano in senso partecipativo la pluralità degli interessi, dei fini e dei modi di vivere nei quali la società civile inevitabilmente si articola ma che i saperi preposti alla sua amministrazione non comprendono. Questo comporterà tuttavia pensare il processo della decisione e, contestualmente, il rapporto tra cittadini e governo in maniera molto diversa da come sono stati e continuano a essere intesi all'interno dei concet-

⁶⁷ Ivi, §258 A.

ti democratici. Anzitutto si tratterà di considerare il momento rappresentativo-assembleare non come luogo di espressione della volontà del soggetto collettivo (del popolo), il che, come accade con i nostri Parlamenti, implica attribuire all'assemblea prerogative sovrane sganciate da ogni relazione politicamente rilevante con i cittadini e farne dunque un potere autonomo e incondizionato, ma come luogo in cui trovano posto gruppi e interessi particolari nelle loro differenze determinate. Ciò significa che l'assemblea non avrà alcuna funzione di comando supremo, proprio perché non esprime l'unità politica, ma farà valere competenze e diritti differenziati *davanti* al momento del governo, da cui sarà effettivamente separata in quanto quest'ultimo è il luogo di articolazione dell'universale, dei fini complessivi della società. È chiaro quindi che il governo stesso non potrà avere come fondamento un processo di autorizzazione ma sarà piuttosto composto da una classe di funzionari formati in vista di questa attività, i quali però, in pari tempo, non potranno agire in proprio ma solo nella mediazione politica con il particolare.

Non è tuttavia su questo aspetto che si intende ora concentrare l'attenzione, benché sia di importanza capitale sul piano della concettualizzazione politica. Si vuole se mai approfondire un problema già emerso in precedenza: se prendiamo sul serio l'interpretazione secondo la quale l'*eticità* hegeliana è l'ambito nel quale si rende possibile un'etica nel senso in cui ne parla la psicoanalisi lacaniana, se cioè l'*eticità* articola uno specifico rapporto del soggetto alla legge o, più precisamente ancora, la struttura stessa della soggettivazione in quanto è aperta all'assunzione di una responsabilità singolare circa il desiderio soggettivo, allora si deve rilevare nuovamente come nell'*eticità* così intesa non vi sia di per sé ancora al-

cuna politica. Questo per almeno due ragioni importanti. La prima è che, se la politica ha essenzialmente a che fare con una capacità di problematizzazione dei fini comuni, dei principi della cooperazione sociale e dunque della legge stessa – per quanto in Hegel non vi sia alcun concetto di potere legislativo quale lo intende, su base contrattualistica, l'odierna democrazia – evidentemente il rapporto etico quale si è proposto di leggerlo non implica come tale questa specifica dimensione. Osservando la questione dal lato della psicoanalisi, potremmo dire che l'etica del desiderio non insiste sull'essere giusta o meno della legge e dunque che i concetti psicoanalitici non possono organizzare la comprensione del problema, tutto politico-costituzionale, della giustizia. La seconda ragione, non meno rilevante per l'analisi qui condotta, è che Hegel mostra con molta chiarezza come per le società moderne il piano della politica non emerga immediatamente, ma solo mediatamente, da quello dell'*eticità*, perché implica il passaggio inevitabile attraverso un vero e proprio momento di «perdita dell'eticità»⁶⁸. Questo momento è precisamente l'apparire della società civile e dunque di quei rapporti tra individui proprietari, determinati dallo scambio e quindi dal contratto, la cui regolazione nei termini dello «Stato esterno» è articolata proprio dai concetti democratici della modernità: in questi rapporti l'individuo non può assumere soggettivamente il proprio operare e pertanto non tiene una posizione etica, la quale potrà se mai riemergere, come si è accennato, solo in una dimensione corporativa che risponde a una logica del tutto diversa. Dire che la politica richiede una perdita di eticità non significa quindi semplicemente osservare che nella prima e più immediata determinazione del rapporto etico, cioè la famiglia, non si dà relazione politica, il che è vero

⁶⁸ Ivi, §181.

già per Aristotele. Si tratta più radicalmente di tematizzare la rottura di questo tipo di rapporto come condizione necessaria affinché per i moderni si presenti un problema politico, una rottura che certamente non è riscontrabile nella scienza politica aristotelica (dove manca, del resto, un concetto di società civile) né in generale nell'esperienza antica. Il problema si presenta quindi ora invertito rispetto alle coordinate che si sono tracciate in apertura di questo lavoro: se prima si è detto che uno spazio dell'etica in senso stretto ha potuto darsi solo nella modernità in ragione di una fondamentale perdita di politica, dove quest'ultima era esemplificata dalla riflessione scientifica aristotelica, ora viceversa si dice che uno spazio della politica può darsi per i moderni solo in ragione di una perdita di etica, dove quest'ultima si manifesta nel concetto hegeliano di *eticità* ed è elaborata scientificamente dalla psicoanalisi. Con il problema ancora tutto da chiarire, evidentemente, che in entrambi i casi questa perdita sarebbe causata dai medesimi concetti, quelli che sono stati definiti *concetti democratici*: il passaggio attraverso di essi condurrebbe tanto da una politica a un'etica quanto da un'etica a una politica.

Prendere seriamente questo chiasmo ci costringerebbe forse a dividere la filosofia del diritto di Hegel in due parti ben distinte, un'operazione che la struttura dell'esposizione hegeliana non ci autorizza a fare se si considera che la cesura dovrebbe essere posta nel bel mezzo della sezione *Eticità*: da un lato (diritto astratto, moralità, famiglia) avremmo un discorso sul soggetto; dall'altro (società civile e Stato) avremmo un discorso sulla politica. A questo bisognerebbe anche aggiungere, però, che la prima di queste due sezioni non troverebbe ormai più alcuna cittadinanza in una scienza del diritto, perché sarebbe divenuta di pertinenza di una scienza differente, la psicoanalisi,

di cui in Hegel si intravedono al massimo alcune coordinate di fondo ma che si è costituita come sapere autonomo attorno a concetti del tutto propri. Per quanto provvisoria e da mettere alla prova, una lettura di questo tipo ci consentirebbe di portare alla luce, sul piano epistemologico, un elemento estremamente significativo: l'avvento dei concetti psicoanalitici ci darebbe la possibilità, oltre Hegel, di circoscrivere in maniera più determinata il campo dei concetti politici, il quale godrebbe di un più preciso grado di specificazione dei propri problemi epistemici. Non si tratterebbe quindi, come si è detto in sede introduttiva, di cercare connessioni tra una scienza psicoanalitica e una scienza politica, ma di stabilire con maggiore efficacia, proprio sulla scorta dell'intuizione lacaniana, i motivi della loro disgiunzione. Ciò può essere fatto, tuttavia, solo a condizione che si situi una simile disgiunzione a un livello differente da quello individuato da Lacan, mostrando cioè come i concetti democratici vigenti non abbiano alcuna consistenza politica ma siano invece integralmente comprensibili proprio sul piano psicoanalitico, nella misura in cui esso lavora sulle impasse della psicologia morale dentro la quale quei concetti in definitiva si muovono.

Conclusioni

Se queste acquisizioni ci richiedono di andare, benché attraverso l'insegnamento hegeliano, al di là di Hegel, significherà allora forse che vi sarà un qualche ritorno ad Aristotele? Si potrebbe infatti ritenere che, una volta scorporata dalla scienza del diritto quella dimensione dell'etica che ora appare essere di competenza dei concetti della psicoanalisi, ci si troverà ad avere a che fare nuovamente con una scienza politica pura, di carattere

puramente costituzionale, quale la si poteva trovare nella scienza politica aristotelica. Si tratterebbe tuttavia, anche in questo caso, di un errore prospettico, per almeno tre ragioni.

La prima e più banale è che una scienza politica oggi non potrà non fare i conti con le trasformazioni dell'esperienza sociale e, soprattutto, con le trasformazioni che interessano l'organizzazione del sapere. In questo senso proprio l'impresa speculativa hegeliana si rivela esemplare, perché mostra come non sia possibile istituire i concetti che articolano la nostra comprensione del rapporto sociale se non prendendo sul serio le profonde riconfigurazioni del campo epistemico avvenute con la modernità; due secoli dopo la sua scienza del diritto, un simile compito non potrà che ripresentarsi per noi in una forma ancora tutta da valutare, al di là dell'ostacolo costituito dal persistere dei concetti democratici.

La seconda ragione è che, benché si sia mostrato in che senso non si possa propriamente parlare in Aristotele di un'etica ma solo di una politica, la sua *ἐπιστήμη πολιτική* sarebbe in ogni caso incomprensibile se ignorassimo il complesso lavoro che essa conduce a proposito degli abiti dell'anima e dei modi della loro generazione. Si tratta però di un ambito della ricerca ormai inservibile per una scienza politica adeguata al nostro tempo, come ancora Hegel testimonia, e non perché non vi sia oggi più bisogno di un'etica ma, al contrario, proprio perché un campo autonomo dell'etica si è dato davvero per la prima volta solo per noi e ha potuto costituirsi scientificamente nei concetti della psicoanalisi solo in virtù di una rottura con quel piano epistemico-politico organizzato da Aristotele: se nella scienza politica aristotelica quello degli abiti etici costituiva un problema di tipo politico-costituzionale, in altre parole, la comparsa della psicoanalisi non si è

limitata a sussumerlo nel proprio discorso ma lo ha ben più radicalmente spostato su un asse concettuale del tutto nuovo.

La terza e ultima ragione, la più importante, consiste nel fatto che l'indagine scientifica di Aristotele trova il proprio principio fondamentale nella questione della *felicità* [εὐδαιμονία], la quale, di nuovo, deve essere interpretata in termini strettamente politici, come chiariscono in modo esplicito le sezioni introduttive delle *Etiche*. La politica ha cioè a che fare in Aristotele con la realizzazione della vita umana, con la buona riuscita dell'agire degli esseri umani, dunque con il bene pratico sommo. Ma un simile problema, come emerge chiaramente proprio con Kant, è stato svuotato del proprio significato antico e la constatazione di questo svuotamento ci costringe a impostare la ricerca politico-costituzionale su altre basi. Anche in questo caso, in effetti, sembra di poter dire che il luogo della felicità è stato definitivamente occupato dai concetti della psicoanalisi, i quali però, in pari tempo, lo hanno anche decisamente dislocato. Freud, scusandosi con il lettore per non essere riuscito a dire in proposito «molto di più di quanto generalmente è già noto»⁶⁹, osservava come la psicoanalisi si facesse sì carico, in un certo senso, dell'antica domanda degli uomini circa la vita felice ma, in fondo, dovesse poi anche subordinarla a un problema del tutto diverso e più fondamentale (quello della verità soggettiva), riconducendone in ultima analisi la soluzione a nient'altro che a precetti di buon senso che, non a caso, conservano una qualche eco aristotelica:

Non vi è qui un consiglio che valga per tutti; ognuno deve trovare da sé il modo particolare in cui può essere felice. [...] Ogni scelta portata agli estremi finisce col punirsi da sé, perché espone l'individuo ai pericoli che

⁶⁹ FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 222.

una tecnica di vita [*Lebenstechnik*] adottata in maniera esclusiva reca inevitabilmente con sé [...]. La saggezza che nasce dalla vita ci consiglierà di non attenderci tutto il soddisfacimento da una sola aspirazione. Il successo non è mai sicuro, dipende dal concorrere di molti fattori⁷⁰.

Sappiamo che il primo titolo che Freud aveva pensato per *Il disagio della civiltà* era *Das Unglück in der Kultur*, l'*infelicità* nella civiltà. Si trattava forse di un titolo più appropriato, se è vero, come si è tentato di suggerire, che il soggetto della psicoanalisi avviene là dove è venuta meno la possibilità, per noi, di porre una questione di carattere politico sulla *felicità*. Se così stanno le cose, allora, potremmo forse concludere queste riflessioni con la rielaborazione di una celebre formula freudiana che per Aristotele sarebbe ormai completamente incomprensibile: per noi che veniamo “dopo” il soggetto dell'inconscio, *Wo das Glück war, soll die Politik werden*.

⁷⁰ Ivi, pp. 219-220.

Bibliografia

- AA. VV., *Position de la généalogie des sciences*, «Cahiers pour l'Analyse», 1968, IX.
- ALTHUSIUS J., *La politica* [1603 sgg.], tr. it. parziale a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2011.
- ALTHUSSER L., *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze* [1963-1964, 1996], tr. it. a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- , *Freud e Lacan* [1964], in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* [1993], tr. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1994.
- , *Tre note sulla teoria dei discorsi* [1966], in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* [1993], tr. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1994, pp. 101-154.
- , *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti* [1967, 1974], tr. it. di F. Fistetti, De Donato, Bari 1976.
- , *L'avvenire dura a lungo* [1992], tr. it. di F. Bruno, Guanda, Milano 1992.
- ASKOFARÉ S., *De l'inconscient su sinthome. Conjectures sur les usages et le renoncement possible au Nom-du-Père*, «L'en-je lacanien», 2006, VI, pp. 23-36.
- BAAS B., ZALOSZYC A., *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin Osiris, Paris 1988.
- BACHELARD G., *Saggio sulla conoscenza approssimata* [1927], tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Mimesis, Milano-Udine 2016.

- , *Il nuovo spirito scientifico* [1934], tr. it. a cura di A. Alison, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- , *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva* [1938], tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Cortina, Milano 1995.
- , *Il problema filosofico dei metodi scientifici* [1949], in *L'impegno razionalista* [1972], Prefazione di G. Canguilhem, tr. it. a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2003, pp. 53-61.
- , *La dialettica filosofica delle nozioni della relatività* [1949], in *L'impegno razionalista* [1972], Prefazione di G. Canguilhem, tr. it. a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2003, pp. 131-145.
- , *Sulla natura del razionalismo* [1950], in *L'impegno razionalista* [1972], Prefazione di G. Canguilhem, tr. it. a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2003, pp. 63-102.
- , *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico* [1962], tr. it. a cura di G. Quarta, Armando, Roma 1998.
- BADIOU A., *La teoria del soggetto* [1982], tr. it. a cura di F. Francescato, Asterios, Trieste 2017.
- , *Il concetto di modello. Introduzione ad una epistemologia materialista della matematica* [1969, 2007²], tr. it. a cura di F. Francescato, Asterios, Trieste 2011.
- , *L'essere e l'evento* [1988], tr. it. a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- , *Manifesto per la filosofia* [1989], tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008.
- , *Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?*, in BIBLIOTHÈQUE DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE (a cura di), *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991, pp. 133-154.
- , *Conditions*, Seuil, Paris 1992.
- , *L'antiphilosophie: Lacan et Platon*, in *Conditions*, Seuil,

- Paris 1992, pp. 306-326.
- , *Contro la «filosofia politica»*, in *Metapolitica* [1998], tr. it. di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001, pp. 27-42.
- , *Logiche dei mondi. L'essere e l'evento*, 2 [2006], tr. it. a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- , *Piccolo pantheon portatile* [2008], tr. it. a cura di T. Ariemma, tr. di L. Bosi, il melangolo, Genova 2008.
- , *Secondo manifesto per la filosofia* [2009], tr. it. a cura di L. Boni, Cronopio, Napoli 2010.
- , *Formules de «L'Étourdit»*, in A. BADIOU, B. CASSIN, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan*, Fayard, Paris 2010, pp. 101-136.
- , *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995* [2013], tr. it. a cura di L.F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- BADIOU A., ROUDINESCO É., *Jacques Lacan, passato presente. Un dialogo* [2012], tr. it. a cura di D. Napoli, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- BAILLY F., LONGO G., *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Hermann, Paris 2006.
- BALMÈS F., *Dieu, le sexe et la vérité*, Érès, Toulouse 2007.
- BARDIN A., *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, «Philosophy today», 2016, LX, pp. 25-43.
- BARDIN A., FERRARI M., *Governing Progress: from Cybernetic Homeostasis to Simondon's Politics of Metastability*, «The Sociological Review», 2022, LXX, pp. 248-263.
- , *We Have Never Been Modern (Enough)*, «Method & Theory in the Study of Religion», 2023, doi: 10.1163/15700682-bja10122.
- BERGSON H., *Introduzione alla metafisica* [1938], tr. it. a cura di R. Ronchi, tr. di D. Giordano, Orthotes, Napoli-

- Salerno 2012.
- BION W.R., *Experiences in Groups and Other Papers* [1961], Routledge, New York 2004.
- BIRAL A., *Hobbes: la società senza governo*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998², pp. 51-108.
- BLANCHOT M., *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971.
- BONAZZI M., *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Ets, Pisa 2009.
- BOUSSEYROUX M., *Lacan le borroméen. Creuser le noeud*, Érès, Toulouse 2014.
- BRANDALISE A., *Il tempo della pratica. Lacan, Wirkungstheorie*, «IJŽS. International Journal of Žižek Studies», 2012, VI, pp. 1-12.
- CALLEGARO F., *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris 2015.
- , *Presentazione all'edizione italiana di B. KARSENTI, Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, tr. it. a cura di S. Ferrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 7-17.
- CANGUILHEM G., *Il normale e il patologico* [1943, 1966, 1972], tr. it. di D. Buzzolan e M. Porro, Introduzione di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998.
- , *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* [1955], Vrin, Paris 1977², ora in *Œuvres complètes. Tome II. Écrits de médecine et de philosophie: les thèses*, a cura di C. Debru, J.-C. K. Dupont, A. Fagot-Largeault, J. Lambert e H. Schmidgen, Vrin, Paris 2021, pp. 585-835.
- , *Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique* [1962], in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1994, pp. 211-225, ora in *Œuvres complètes. Tome III.*

- Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, a cura di C. Limoges, Vrin, Paris 2019, pp. 509-530.
- , *La storia delle scienze nell'opera epistemologica di Gaston Bachelard* [1963], in G. CANGUILHEM, D. LECOURT, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, tr. it. di R. Lanza e M. Magni, Jaca Book, Milano 1997².
 - , *L'oggetto della storia delle scienze* [1966], in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2004, pp. 57-69.
 - , *L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard* [1966], in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1994, pp. 163-171, ora in *Œuvres complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, a cura di C. Limoges, Vrin, Paris 2019, pp. 457-465.
 - , *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea* [1976], in *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* [1977], tr. it. di P. Jervis, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 1-22.
 - , *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, in *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* [1977], tr. it. di P. Jervis, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 25-38.
 - , *Il cervello e il pensiero* [1993], in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2004, pp. 35-56.
- CAVAILLÈS J., *Sulla logica e la teoria della scienza* [1947], Avvertenza alla prima edizione di G. Canguilhem e C. Ehrensfield, Prefazione alla seconda edizione di G. Bachelard, tr. it. a cura di V. Morfino e L.M. Scarantino, Mimesis, Milano-Udine 2006.
- CESARONI P., *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», 2017, III, pp. 513-532.
- , *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*,

- Quodlibet, Macerata 2020.
- , *Il più sublime degli isterici. Hegel e la teoria dei discorsi*, in F. LEONI, R. PANATTONI (a cura di), *Isteria, ossessione, figurazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023, pp. 23-35.
- CESARONI P., FERRARI M., MINOZZI G., *Il desiderio della filosofia*, in A. BADIOU, *L'essere e l'evento* [1988], tr. it. a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 11-35.
- CHIGNOLA S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.
- CIMATTI F., *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- CINI M., *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994.
- CLEMENTE L.F., *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- DANTE, *Monarchia* [1313-1318 ca.], tr. it. a cura di F. Sanguineti, Garzanti, Milano 1985.
- DERRIDA J., *Per l'amore di Lacan* [1991], tr. it. di G. Scibilia, «Aut-aut», 1994, CCLX/CCLXI, pp. 150-172.
- DI CIACCIA A., *Introduzione* in J. LACAN, *Il mito individuale del nevrotico*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1986, pp. 7-9.
- DIONIGI R., *Gaston Bachelard. La "filosofia" come ostacolo epistemologico*, Marsilio, Padova 1973.
- DRAGO A., *Interpretazione delle frasi caratteristiche di Koyré e loro estensione alla storia della fisica dell'Ottocento*, in C. VINTI (a cura di), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 657-691.
- DROZDOVA D., *Alexandre Koyré's Essential Features of the Scientific Revolution*, in R. PISANO, J. AGASSI, D.

- DROZDOVA (a cura di), *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 143-156.
- DUROUX Y., *Strong Structuralism, Weak Subject: An Interview with Yves Duroux*, tr. ing. di S. Corcoram, in P. HALLWARD, K. PEDEN (a cura di), *Concept and Form. Volume 2. Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*, Verso, London-New York 2012, pp. 187-202.
- DUSO G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- , *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- , *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2022.
- DUSO G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.
- FACHINELLI E., *Il bambino dalle uova d'oro* [1974], Adelphi, Milano 2010.
- FANCIULLACCI R., *La svolta politica della psicoanalisi lacaniana*, «Etica & Politica», 2018, XX, pp. 631-701.
- FARNESI CAMELLONE M., *Indocilli soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.
- FERRARI M., *La scommessa di Lacan*, in M.E. VILLA (a cura di), *Leggere Da un Altro all'altro. Il Seminario XVI di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2021, pp. 43-56.
- , *Commento introduttivo a Lacan e la scienza moderna di Jean-Claude Milner*, in L. CABASSA, F. PISANO (a cura di), *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 583-591.
- , *Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini*, *Transfert*, «Metapsychologica. Rivista di psicanalisi freudiana», 2023, I, pp. 215-296.

- , *The Dark Side of Sovereignty. The Question of Government in a Historical-Epistemological Perspective*, in «Soft Power. Euro-American Journal of Historical and Theoretical Studies of Politics and Law», 2023, XVIII, pp. 38-66.
 - , *L'imbarazzo di Lacan*, in M. FERRARI (a cura di), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2023, pp. 7-42.
 - , *Le stravaganze del significante*, in M. FERRARI (a cura di), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2023, pp. 131-169.
 - , *La cibernetica prima della cibernetica. Filosofia, scienza e tecnica in Norbert Wiener (1914-1943)*, «Philosophy Kitchen», 2023, XVIII, pp. 37-55.
 - , *La questione della regolazione nel vivente, nella macchina e nella società. Storia e critica della nozione cibernetica di organizzazione (sociale)*, «Filosofia politica», 2024, XXXIX, pp. 65-82.
 - , *Sbrogliare un ginepraio. Con Reich, contro Reich, oltre Reich*, «err. scritture dell'imprevisto», 2024, III, pp. 1-20.
 - , *Come e perché leggere Lacan? Verso un'epistemologia dei concetti psicoanalitici*, «PHI/PSY. Journal of Philosophy and Psychoanalysis», 2024, IV, pp. 53-72.
 - , *Cibernetica e filosofia politica. Storia e critica di un ostacolo epistemologico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024 (in corso di pubblicazione).
- FERRARI M., MINOZZI G., *Filosofia dopo. A modest proposal*, «err. scritture dell'imprevisto», 2022, II, pp. 1-16.
- FERRARI M., PAGLIARDINI A., *Stringere l'impossibile*, in M. FERRARI (a cura di), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2023, pp. 207-244.
- FINK B., *Lacan's Critique of the Ego Psychology Troika: Hartmann, Kris, and Loewenstein*, in *Lacan to the*

- Letter. Reading Écrits closely*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2004, pp. 38-62.
- FOUCAULT M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)* [2003], a cura di J. Lagrange, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2010².
- FREUD S., *Le prospettive future della terapia psicoanalitica* [1910], tr. it. di E. Luserna, in *Opere*, VI, Bollati Boringhieri, Torino 1974, pp. 193-206.
- , *Totem e tabù* [1913], tr. it. di S. Daniele, in *Opere*, VII, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 1-164.
- , *Introduzione alla psicoanalisi* [1915-1917], tr. it. di M. Tonin Dogana e E. Saggittario, in *Opere*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 189-611.
- , *Psicologia delle masse e analisi dell'io* [1921], tr. it. di E.A. Panaitescu, in *Opere*, IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330.
- , *Le resistenze alla psicoanalisi* [1924], tr. it. R. Colorni, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 45-58.
- , *L'avvenire di un'illusione* [1927], tr. it. di S. Candreva e E.A. Panaitescu, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 431-485.
- , *Il disagio della civiltà* [1929], tr. it. di E. Saggittario, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 553-630.
- , *Compendio di psicoanalisi* [1938], tr. it. R. Colorni, in *Opere*, XI, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 567-634.
- FREUDENTHAL G., *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.
- GLYNOS J., STAVRAKAKIS Y., *Introduction*, in J. GLYNOS, Y. STAVRAKAKIS (a cura di), *Lacan and Science*, Karnac, London-New York 2002, pp. 1-11.
- GOULD S.J., *La fantasia evolucionista di Freud*, in *I Have*

- Landed. Le storie, la Storia* [2002], tr. it. a cura di T. Pievani, Codice, Torino 2009, pp. 141-155.
- GRANGER G.-G., *Strutturalismo e pensiero formale* [1960], tr. it. a cura di S. Moravia, Guida, Napoli 1977.
- , *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris 1976.
- GUATTARI F., *L'inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi* [1979], tr. it. di R. Corda, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.
- HAMOU P., *Descartes, Newton et l'intellegibilité de la nature*, in P. WAGNER (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 110-165.
- HEGEL G.W.F., *Etità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* [1803], tr. it. a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2003.
- , *La fenomenologia dello spirito* [1807], tr. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
- , *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, 1817-1818*, in *Gesammelte Werke*, XXVI/1, a cura di D. Felgenhauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013.
- , *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* [1821], con le *Aggiunte di Eduard Gans*, tr. it. a cura di G. Marini, tr. di B. Henry per le *Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- , *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], tr. it. a cura di A. Bosi, Torino, Utet 2000.
- HOBBS T., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1642], tr. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2001⁴.
- , *Leviathan* [1651], a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1998.
- , *Leviatano* [1651], tr. it. a cura di C. Galli, tr. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011.
- , *Leviathan*, in *Opera Philosophica quae Latine*

- Scriptis Omnia*, Johannes Blaeu, Amsterdam 1668.
- KANT I., *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* [1795], in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 163-207.
- KARSENTI B., *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris 2006.
- , *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006.
- KOJÈVE A., *L'origine cristiana della scienza moderna* [1964], in *Il silenzio della tirannide*, tr. it. a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 125-138.
- KOYRÉ A., *Dal mondo chiuso all'universo infinito* [1957], tr. it. a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1970.
- , *Studi newtoniani* [1965], tr. it. a cura di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1972.
- , *Il significato della sintesi newtoniana*, in *Studi newtoniani* [1965], tr. it. a cura di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1972, pp. 3-26.
- , *Newton e Descartes*, in *Studi newtoniani* [1965], tr. it. a cura di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1972, pp. 59-126.
- , *Études d'histoire de la pensée scientifique* [1966], Gallimard, Paris 1973.
- , *Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle*, in *Études d'histoire de la pensée scientifique* [1966], Gallimard, Paris 1973, pp. 196-212.
- , *Studi galileiani* [1966], tr. it. a cura di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976.
- , *All'alba della scienza classica*, in *Studi galileiani* [1966], tr. it. a cura di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976, pp. 3-76.
- , *Appendice. L'eliminazione della pesantezza. B. Descartes*, in *Studi galileiani* [1966], tr. it. a cura di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976, pp. 325-350.
- , *Galileo e Platone* [1966], in *Introduzione a Platone*, tr. it. a cura di L. Sichirolo, Editori Riuniti, Roma

- 1996, pp. 109-139.
- , *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962*, a cura di P. Redondi, Éditions EHESS, Paris 2016.
- LACAN J., *I complessi familiari nella formazione dell'individuo* [1938], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 23-84.
- , *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io* [1949], in *Scritti* [1966], tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 87-94.
- , *Discorso di Roma* [1953], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 133-164.
- , *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* [1957], in *Scritti* [1966], tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 488-523.
- , *Sovversione del soggetto e dialettica nell'inconscio freudiano* [1960], in *Scritti* [1966], tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 795-831.
- , *Kant con Sade* [1963], in *Scritti* [1966], tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 764-791.
- , *La scienza e la verità* [1966], in *Scritti* [1966], tr. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, pp. 859-882.
- , *Risposte ad alcuni studenti di filosofia* [1966], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 203-211.
- , *La mispresa del soggetto supposto sapere* [1967], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 324-336.
- , *Radiofonia* [1970], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi,

- Torino 2013, pp. 399-443.
- , *Lo stordito* [1972], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 445-493.
 - , *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)* [1973], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Succetti, tr. della *Postfazione* di Lacan di A. Di Ciaccia, M. Daubresse e A. Succetti, Einaudi, Torino 2003².
 - , *Nota italiana* [1973], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 303-307.
 - , *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli scritti* [1973], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 545-551.
 - , *Il trionfo della religione* [1974], in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, pp. 93-110.
 - , *Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I. (1974-1975)*, a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1975, V.
 - , *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)* [1975], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi, Torino 2011².
 - , *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)* [1975], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, I. Molina e A. Sciacchitano, Einaudi, Torino 2014.
 - , *Forse a Vincennes...* [1975], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 309-311.
 - , *Joyce il Sintomo* [1975], in *Altri scritti* [2001], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia,

- Einaudi, Torino 2013, pp. 557-562.
- , *Discorso ai cattolici* [1976], in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, pp. 63-91.
 - , *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977), a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1977, XII-XIII.
 - , *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)* [1978], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti e S. Molinari, rev. della tr. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006².
 - , *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure* (1977-1978), a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1979, XIX.
 - , *Monsieur A.*, a cura di J.-A. Miller, «Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien», 1980, XX/XXI, pp. 17-20.
 - , *Il seminario di Caracas* [1980], tr. it. di M. Daubresse, «La Psicoanalisi», 2000, XXVIII, pp. 9-13.
 - , *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)* [1981], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi, Torino 2010.
 - , *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)* [1986], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di M.D. Contri, rev. della tr. della prima edizione di R. Cavasola, rev. della tr. della seconda edizione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008².
 - , *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)* [1991], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di C. Viganò (capp.

- I-VI) e R.E. Manzetti (capp. VII-XIII e allegati), Torino, Einaudi 2001.
- , *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)* [1994], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, R. Cavola e C. Menghi, Einaudi, Torino 2007.
- , *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)* [2004], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e A. Succetti, Einaudi, Torino 2007.
- , *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-1976)* [2005], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia, C. Menghi, M.R. Conrado e N. Fusini, Astrolabio, Roma 2006.
- , *Il seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro (1968-1969)* [2006], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2019.
- , *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)* [2007], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e M. Daubresse, Einaudi, Torino 2010.
- , *Il seminario. Libro XIX. ... o peggio (1971-1972)* [2011], a cura di J.-A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, tr. di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi, Torino 2020.
- , *Le Séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique (1967-1968)*, a cura di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2024.
- , *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure (1977-1978)*, Inedito.
- LAPOUGE G., *Sartre contre Lacan*, «Le Figaro Littéraire», 29 dicembre 1966, p. 4 (ora, anche se in una versione solamente parziale, in *Lacan 66. Reception des Écrits*, a cura di D. Arnoux, É. Berrebi, M. Boudet e J. Germond, Epel, Paris 2016, pp. 81-86).
- LAURENT É., *Il rovescio della biopolitica. Una scrittura per il*

- godimento [2016], tr. it. a cura di M.R. Conrado, Alpes, Roma 2017.
- LE GAUFEY G., *Anatomie de la troisième personne*, Epel, Paris 1998.
- LECOURT D., *Per una critica dell'epistemologia. Bachelard, Canguilhem, Foucault* [1972], tr. it. a cura di F. Fistetti, De Donato, Bari 1973.
- LÉVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari della parentela* [1947], tr. it. a cura di A.M. Cirese, Feltrinelli, Milano 2003³.
- , *Antropologia strutturale* [1964], tr. it. a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2015².
- LINDLEY D., *Uncertainty. Einstein, Heisenberg, Bohr, and the Struggle for the Soul of Science*, Anchor Books, New York 2007.
- LOCKE J., *Due trattati sul governo* [1690], tr. it. (del solo secondo trattato) a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Milano 2006³.
- MACHEREY P., *La filosofia della scienza di Georges Canguilhem*, in *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* [2009], tr. it. di P. Godani, Introduzione di V. Fiorino e P. Savoia, Ets, Pisa 2009, pp. 35-69.
- MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* [1981], tr. it. a cura di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007.
- MACPHERSON C.B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* [1962], tr. it. a cura di S. Borutti, ISEDI, Milano 1973.
- MACKSAY R., DONATO E. (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo. I linguaggi della critica e le scienze dell'uomo* [1970], tr. it. di S. Miletti, Liguori, Napoli 1975.
- MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace* [1324], tr. it. a cura di C. Vasoli, Utet, Torino 1960.

- MILLER J.-A., *Funzione della formazione teorica* [1965], in *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan* [2002], tr. it. a cura di C.L. Rosa, Borla, Roma 2010, pp. 83-85.
- , *Avertissement*, «Cahiers pour l'Analyse», 1966, I.
- , *La sutura. Elementi della logica del significante* [1966], in AA.VV., *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. a cura di R. Balzarotti, Bollati Boringhieri, Torino 1972, pp. 50-63.
- , *Azione della struttura* [1968], in AA.VV., *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. a cura di R. Balzarotti, Bollati Boringhieri, Torino 1972, pp. 39-42.
- , *Schede di lettura lacaniane*, in J. LACAN, *Il mito individuale del nevrotico*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1986, pp. 73-105.
- , *Extimité*, in M. BRACHER, M.W. ALCORN, JR., R.J. CORTHELL (a cura di), *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure, and Society*, New York University Press, New York-London 1994, pp. 74-87.
- , *Lacan et la politique*, «Cités», 2003, IV, pp. 105-123.
- , *L'inconscio reale* [2006-2007], tr. it. di G. Tiscini, «La Psicoanalisi», 2007-2011, XLII (pp. 112-172), XLIII/XLIV (pp. 197-257), XLVII/XLVIII (pp. 192-222), XLIX (pp. 195-243), L (pp. 176-216).
- MILLER J.-A., DI CIACCIA A., *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma 2018.
- MILNER J.-C., *L'amore della lingua* [1978], tr. it. a cura di C. Gragnani e G. Sangalli, tr. di G. Amati, S. Dalto e A. Matranga, Spirali, Milano 1980.
- , *I nomi indistinti* [1983], tr. it. a cura di B. Chitussi, Quodlibet, Macerata 2003.
- , *Introduction à une science du langage*, Seuil, Paris 1989.
- , *Lacan e la scienza moderna* [1991], tr. it. di M. Ferrari, in L. CABASSA, F. PISANO (a cura di),

- Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 593-611.
- , *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia* [1995], tr. it. a cura di L.F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.
- , *Du langage à la linguisterie*, in *ÉCOLE DE LA CAUSE FREUDIENNE* (a cura di), *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, Paris 2000, pp. 7-25.
- , *Il periplo strutturale. Figure e paradigma* [2008], tr. it. a cura di B. Chitussi, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 165-221.
- , *Clartés de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Verdier, Paris 2011.
- , 'The Force of Minimalism': An Interview with Jean-Claude Milner, tr. ing. di T. Tho, in P. HALLWARD, K. PEDEN (a cura di), *Concept and Form. Volume 2. Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*, Verso, London-New York 2012, pp. 229-244.
- MILNER J.-C., BANFIELD A., HELLER-ROAZEN D., *Interview with Jean-Claude Milner*, tr. ing. di C. Gernerchak, «S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique», 2010, III, pp. 4-21.
- MOBUS D., *A Matter of Cause: Reflections on Lacan's "Science and Truth"*, in J. GLYNOS, Y. STAVRAKAKIS (a cura di), *Lacan & Science*, Karnac, London-New York 2002, pp. 89-118.
- MORONCINI B., *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014.
- PAGLIARDINI A., *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad, Roma 2016.
- , *Sull'angoscia*, in *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad, Roma 2016, pp. 55-90.
- , *... o peggio. Frequentare il Seminario XIX di Jacques Lacan*, Galaad, Roma 2022.
- PÊCHEUX M., *Ideologia e storia delle scienze* [1969], in

- M. PÊCHEUX, M. FICHANT, *Sulla storia delle scienze* [1969], tr. it. di D. Mascolo, Introduzione di S. Veca, Mazzotta, Milano 1974, pp. 23-48.
- PICCININI M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141.
- PLUTH E., *Science and Truth*, in S. VANHEULE, D. HOOK, C. NEIL (a cura di), *Reading Lacan's Écrits. From 'Signification of the phallus' to 'Metaphor of the subject'*, Routledge, London-New York 2019, pp. 268-307.
- POLLION F., *Ce que Lacan doit à Descartes*, Éditions du Champ Lacanien, Paris 2014.
- PORGE E., SOULEZ A. (a cura di), *Le moment cartésien de la psychanalyse*, Éditions Arcanes, Paris 1996.
- PRIGOGINE I., STENGERS I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], tr. it. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993.
- RECALCATI M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, Cortina, Milano 2012.
- , *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Cortina, Milano 2016.
- , *Il vuoto centrale. Quattro brevi discorsi per una teoria psicoanalitica dell'istituzione*, Poiesis, Alberobello 2016.
- , *Critica della ragione psicoanalitica. Tre saggi su Elvio Fachinelli*, Ponte alle Grazie, Milano 2020.
- REGNAULT F., *L'antifilosofia secondo Lacan*, in *Conferenze di estetica lacaniana e lezioni romane*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 60-79.
- REY A., *La philosophie scientifique de M. Duhem*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1904, XII.
- RODRÍGUEZ P., *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Cactus,

- Buenos Aires 2019.
- ROUSSEAU J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* [1755], in *Scritti politici*, I, tr. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994².
- , *Contratto sociale* [1762], tr. it. a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1997.
- RUSTIGHI L., *Back Over the Sexual Contract: A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham 2021.
- , *Paradoxes of Democracy: Rousseau and Hegel on Democratic Deliberation*, «Philosophy & Social Criticism», 2022, XLVIII, pp. 128-150.
- , *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, «Filosofia politica», 2022, III, pp. 513-534.
- , *La scienza politica in Aristotele. La felicità come problema costituzionale*, Carocci, Roma 2024 (in corso di pubblicazione).
- SCATTOLA M., *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. SCATTOLA, P. SCOTTON (a cura di), *Prima e dopo il Leviatano*, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108.
- SIMONDON G., *Allagmatica* [1957], in *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Prefazione di J. Garelli, tr. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 769-779.
- , *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione* [2005, 2013²], Prefazione di J. Garelli, tr. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- SIPOS J., *Lacan et Descartes. La tentation métaphysique*, Puf, Paris 1994.
- SOLER C., *Lacan en antiphilosophie*, in FORUMS DU CHAMPS LACANIEN, 2001. *Lacan dans le siècle. Acte du Colloque de Cerisy*, Éditions du Champ lacanien, Paris 2002 (ora in «il cannocchiale. rivista di studi filosofici»,

- 2015, XL/1, pp. 99-116).
- , *Lacan en antiphilosophie*, «Filozofski vestnik», 2006, XXVII, pp. 121-144.
- , *Lacan, l'inconscio reinventato* [2009], tr. it. a cura di M.T. Maiocchi e F. Marone, FrancoAngeli, Milano 2010.
- STAVRAKAKIS Y., *Lacan and the Political*, Routledge, London-New York 1999.
- , *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- TOCQUEVILLE A. (DE), *La democrazia in America* [1835], tr. it. a cura di A. Candeloro, Rizzoli, Milano 1999².
- TOMŠIČ S., *Three Notes on Science and Psychoanalysis*, «Filozofski vestnik», 2012, XXXIII, pp. 127-144.
- VERHAEGHE P., *Causality in Science and Psychoanalysis*, in J. GLYNOS, Y. STAVRAKAKIS (a cura di), *Lacan & Science*, Karnac, London-New York 2002, pp. 119-146.
- WAGNER P., *Introduction*, in P. WAGNER (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 9-65.
- ŽIŽEK S., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* [1997], tr. it. a cura di D. Cantone e L. Chiesa, Cortina, Milano 2003.
- ZUPANČIČ A., *Che cosa è il sesso?* [2017], tr. it. di P. Bianchi, Ponte alle Grazie, Milano 2018.

PIERPAOLO CESARONI è docente di Filosofia politica presso l'Università di Padova. La sua ricerca si muove entro l'orizzonte della storia concettuale e dell'epistemologia storica. Tra i suoi lavori si segnalano *Governo e costituzione in Hegel* (FrancoAngeli, 2006), *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault* (Cleup, 2010) e *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem* (Quodlibet, 2020). Ha inoltre curato, insieme a Marco Ferrari e Giovanni Minozzi, le edizioni italiane di *L'essere e l'evento* e di *Logiche dei mondi* di Alain Badiou (Mimesis, 2018 e 2019).

MARCO FERRARI è assegnista di ricerca in Filosofia politica presso l'Università di Padova. I suoi interessi si rivolgono principalmente alla storia delle scienze umane, sociali e politiche, interrogata in chiave storico-epistemologica. Ha pubblicato contributi in volume e articoli su riviste scientifiche nazionali e internazionali. Ha inoltre curato *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan* (Galaad, 2023) e, insieme a Pierpaolo Cesaroni e Giovanni Minozzi, le edizioni italiane de *L'essere e l'evento* e di *Logiche dei mondi* di Alain Badiou (Mimesis, 2018 e 2019).

LORENZO RUSTIGHI è docente di Filosofia politica presso l'Università di Padova. La sua ricerca, che si iscrive nell'ambito della storia concettuale, si concentra sullo statuto dei concetti politici. Ha lavorato inoltre sulla struttura del rapporto patriarcale nella teoria politica. Tra i suoi contributi si segnalano *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau* (FrancoAngeli, 2017), *Back Over the Sexual Contract: A Hegelian Critique of Patriarchy* (Lexington Books, 2021) e *La scienza politica in Aristotele. La felicità come problema costituzionale* (Carocci, 2024).

Che rapporto c'è, se ce n'è uno, tra il campo politico e quello psichico? Questa domanda, le cui radici affondano nel dibattito tardo-ottocentesco sulla psicologia sociale e sulla psicologia delle masse, persiste in forme differenti anche nel nostro tempo, insistendo, in maniera più o meno esplicita, all'interno di una molteplicità di ambiti disciplinari. I tre saggi di cui si compone il presente volume intendono affrontare questo complesso nodo teorico attraverso una ricognizione dello statuto epistemico delle principali discipline scientifiche chiamate in causa da tale interrogazione: psicoanalisi e scienza politica. Agendo su punti di ancoraggio differenti, essi si concentrano sul tipo di rapporto che sussiste tra concetti psicoanalitici e concetti politici, prendendo sul serio l'esigenza di scientificità che ha presieduto alla loro genesi e al loro sviluppo. La prospettiva che orienta tale ricerca, nella convinzione che essa possa rivelarsi utile a determinare la singolarità di entrambi i domini epistemici posti a confronto, muove da una declinazione molto precisa dell'esercizio filosofico, che viene qui inteso come una pratica teorica che assume come proprio oggetto le scienze e i modi della loro organizzazione.

ISBN 978-88-6938-428-8



€ 18,00