



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia applicata

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Concetti politici e concetti psicoanalitici.
Un problema epistemologico

Relatore
Ch.mo prof. Lorenzo Rustighi

Laureando:
Gian Marco Glisoni
Matricola nr. 2046225

Anno Accademico 2023-2024

Studente: [...] Io sostengo che è fuori dall'università che bisogna andare a cercare i mezzi per buttare all'aria l'università!

Lacan: Ma fuori di cosa? Perché quando uscite di qui, diventate afasici? Quando uscite continuate a parlare, di conseguenza continuate ad essere dentro.

J. Lacan, *Il seminario XVII Il rovescio della psicoanalisi*, cit. p. 257

INDICE

Introduzione	1
1. LOGICA, STRUTTURA E APORIE DELLA MORALITÄT	
1.1 La genesi concettuale del soggetto nel campo morale	3
1.2 La critica di Hegel al bene kantiano.	8
1.3 Ipocrisia e ironia della legge morale	11
1.4 Dall'ironia alla pulsione di morte: Kant con Sade	15
2. SOGGETTO, CASTRAZIONE E DESIDERIO NELLA PSICOANALISI	
2.1 Il soggetto della scienza tra moralità e psicoanalisi	21
2.2 Soggetto e oggetto (negato): <i>das Ding</i>	25
2.3 Il desiderio del soggetto	30
2.4 Tra Hegel e Lacan	36
2.5 Un'etica del desiderio	43
3. DAL DISAGIO PSICHICO AL CONCETTO POLITICO DI GIUSTIZIA	
3.1 La scienza politica moderna: premesse per pensare il disagio	49
3.2 L'orizzonte epistemico del disagio psichico: Hobbes con Freud	55
3.3 Dalle leggi di natura al <i>Notstaat</i> . Disciplinamento e amministrazione	62
3.4 Sulla giustizia in Hegel. Verso una scienza politica	68
Conclusioni	74
Bibliografia primaria	77
Bibliografia secondaria	78

INTRODUZIONE

Il presente elaborato si colloca all'interno di una linea di ricerca più ampia che intende interrogare, da un punto di vista epistemologico, le condizioni a partire dalle quali un discorso scientifico riesce a rendere visibili le proprie coordinate concettuali. Nello specifico, l'oggetto dell'indagine in questione sarà rappresentato dalla definizione di alcune linee di fondo per approcciare una riflessione sulla singolarità epistemica del campo scientifico della politica. Tale ricerca, tuttavia, non si svolgerà attraverso un confronto diretto ed immediato con i concetti politici, quanto piuttosto mediante il riferimento alla psicoanalisi, in particolare nella sua declinazione lacaniana. Il senso di una simile operazione è racchiuso nella posizione, che si tenterà di argomentare, secondo cui l'organizzazione concettuale della politica necessita, in primo luogo, di una definizione del perimetro entro cui essa si struttura. In altri termini, una scienza politica dotata di una propria consistenza epistemica è impensabile laddove i suoi concetti non siano situati entro confini precisi. Per questa ragione, il percorso qui proposto intende riflettere "dall'esterno" sulla concettualità politica, prendendo in esame primariamente l'orizzonte della psicoanalisi perché attraverso di esso sarà possibile restituire, con maggiore chiarezza, le condizioni per l'articolazione di uno spazio autonomo della scienza politica. Questo passaggio è in un certo modo funzionale all'individuazione di un punto di partenza per definire una matrice discorsiva autonoma per la politica. Il compito dell'analisi epistemologica, alla luce di quanto detto, sarà quello di mostrare la struttura di fondo del piano concettuale psicoanalitico, che verrà identificato con il movimento del desiderio soggettivo e con il suo "non-rapporto" in relazione all'orizzonte simbolico del grande Altro. Dapprima, si seguirà l'analisi hegeliana, condotta nella sezione della *Moralität* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, sulla genesi concettuale della soggettività. Questa operazione è volta a chiarire un elemento essenziale del pensiero di Lacan, ovvero l'esigenza di sottolineare il carattere moderno della scienza psicoanalitica e del suo soggetto, elemento questo che in Freud talvolta sembrava non emergere con altrettanta chiarezza. Una via particolarmente rilevante per comprendere la tesi di Lacan è quella di porla a colloquio con le contraddizioni, esposte da Hegel, che avvolgono la coscienza morale soggettiva e la sua ricaduta malvagia nella coscienza ipocrita. La risoluzione delle aporie immanenti alla logica della moralità, nella sua veste kantiana, proposta da Hegel rivelerà da una parte dei limiti, dall'altra delle aperture, imprescindibili per leggere la formazione del campo concettuale della psicoanalisi. La prima tesi che si vorrebbe sostenere nell'elaborato, infatti, è la seguente. Lacan, nel momento in cui sostiene che il soggetto della psicoanalisi sia il soggetto della scienza, ha in mente una precisa configurazione della

sogettività che trova nella categoria hegeliana di soggetto morale un'efficace modalità di comprensione, proprio a partire dal fallimento di quest'ultimo e dal suo *Aufhebung* nella nozione di coscienza etica. La messa in forma di questa configurazione culminerà nell'analisi del concetto lacaniano di "etica del desiderio" e della formulazione del principio di non-esistenza del grande Altro. Nella misura in cui l'istanza del desiderio è un problema eminentemente soggettivo, come si vedrà attraverso il riferimento al *Seminario V* e *XVI*, nonché ad alcuni *Scritti*, tenteremo di chiederci che tipo di etica possa essere quella del desiderio e come si collochi, in Lacan, rispetto all'eticità di Hegel, che del resto si impone dialetticamente come superamento delle contraddizioni della moralità. Queste domande, che solo apparentemente richiederebbero una risposta tale da rilevare l'opposizione tra Hegel e Lacan rispetto al problema dell'etica, orienteranno lo sviluppo del secondo capitolo. In corrispondenza di esso, verrà formulata e argomentata la seconda tesi che verte sul fatto che l'eticità hegeliana non esclude la struttura del desiderio, ma al contrario produce la possibilità per pensare il suo "buco" [*Trou*] costitutivo. Ad ogni modo, si mostrerà come la questione del disagio psichico, preso in carico dalla psicoanalisi, richieda un lavoro di concettualizzazione alternativo a quello di Hegel e focalizzato sulle categorie propriamente psicoanalitiche. Proprio sul tema del disagio soggettivo insisterà il terzo capitolo, che si occupa, in primo luogo, di definirne lo statuto nei termini di condizione di possibilità per l'elaborazione di un'etica del desiderio perché costituisce il motivo a partire dal quale può sussistere quel (non)rapporto tra desiderio e Altro. A questo proposito, il riferimento testuale principale sarà proprio il tardo Freud degli scritti psico-socio-antropologici, anche in vista della sottolineatura della continuità, talvolta negata dagli studiosi freudiani, con l'insegnamento di Lacan. Ma l'elemento più rilevante del capitolo finale dell'elaborato sarà la collocazione del disagio soggettivo in relazione all'emersione di un campo epistemico preciso, quello del diritto naturale moderno. Accanto a Freud, dunque, verranno indagati i principali vettori del discorso hobbesiano sulla sovranità moderna poiché attraverso di esso si è tentato di formulare la costruzione di un ordine sociale come risposta al disagio nelle relazioni che l'individuo sperimenta nello stato di natura. La tenuta di questa proposta di risoluzione politica del disagio e, dunque, di "psicologizzazione" dei concetti politici verrà valutata mediante il confronto con il *Disagio della civiltà*. Inoltre, questa tendenza psicologista della scienza politica hobbesiana, che sfocia nella costruzione di una scienza del comportamento, verrà affrontata anche sotto il profilo della sua evoluzione posteriore nelle scienze di polizia [*Polizeiwissenschaften*] analizzate da Hegel. La terza ed ultima tesi sostenuta nell'elaborato è proprio questa: la determinazione hobbesiana del disagio come oggetto della scienza politica ha determinato quest'ultima come scienza del comportamento, fondata sui principi del diritto naturale, istituendo la premessa per ridurre l'orizzonte della giustizia e del governo politico alla regolazione omeostatica della governamentalità. Il paragrafo conclusivo sarà

per tanto dedicato alla trattazione di un concetto hegeliano, quello di giustizia, che può essere assunto nella sua consistenza scientificamente politico-costituzionale solo pensandolo al di fuori dei confini della psicoanalisi e, soprattutto, dei saperi relativi all'amministrazione della società civile. Tale nozione di giustizia è fondamentale nell'economia complessiva di questo lavoro. Essa permette di rilevare un primo elemento per varcare il confine del campo epistemico della politica, guadagnato solo in virtù del superamento e della differenziazione rispetto alla prospettiva psicoanalitica sul soggetto - indispensabile per definire la relazione tra il singolo e il simbolico- e alla prospettiva delle scienze dell'amministrazione.

1. LOGICA, STRUTTURA E APORIE DELLA MORALITÄT

1.1 La genesi concettuale del soggetto nel campo morale

La comprensione scientifica della moralità, per come essa viene strutturata nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, rappresenta un momento di importanza cruciale nell'opera. Attraverso questa sezione Hegel affronta ciò che definisce il «lato avente realtà del concetto di volontà»¹, ovvero l'*esserci* del diritto. Si tratta di un momento che permette uno sviluppo essenziale per la libertà, perché a partire da esso la volontà soggettiva può *realmente* esplicarsi. Con queste espressioni Hegel intende sostenere che solo all'altezza della moralità è possibile individuare ciò che concretamente si verifica in ogni configurazione istituzionale, ovvero l'agire singolare del soggetto. Sul piano empirico, cioè sul piano della *Realität*, la società esiste in virtù del fatto che al suo interno vi sono soggetti che agiscono in vista della realizzazione dei propri fini. Per specificare meglio questo punto, è possibile fare riferimento al § 107, laddove Hegel afferma che «Il punto di vista morale è per ciò nella sua figura il diritto della volontà soggettiva»². Nella società moderna, il cui funzionamento costituisce l'oggetto di quella parte della filosofia definita «scienza del diritto»³, ad essere morale è il diritto che la volontà del soggetto possiede di riconoscersi come artefice delle proprie azioni. Dal momento che la sezione dedicata alla moralità si inserisce all'interno della *Darstellung* speculativa come poc'anzi segnalato, occorre fare un breve riferimento alla sua genesi concettuale, che risulterà per altro rilevante in relazione agli scopi del presente lavoro.

¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §106 A.

² Ivi, §107

³ Ivi, §2

Il passaggio alla moralità è l'esito del riassorbimento dialettico del diritto astratto, punto di partenza inevitabile secondo Hegel per elaborare una comprensione coerente dello Stato nella modernità. La contraddizione da cui era necessario fuoriuscire riguardava il momento dell'*illecito*, legato all'impossibilità di pensare la composizione positiva della volontà particolare e della volontà comune prodotta dal contratto. La logica del diritto astratto, a partire esattamente dal contratto, prevede infatti la relazione tra il polo soggettivo della volontà particolare e il polo oggettivo della volontà comune, determinatasi mediante l'accordo tra le persone contraenti. La volontà comune tende secondo Hegel a definire oggettivamente il contenuto lecito, secondo la disposizione del contratto, al quale la volontà particolare è chiamata ad allinearsi. Si rende evidente, dunque, che la volontà particolare del contraente può porsi in rapporto di fronte alla volontà comune solo nel momento in cui infrange i contenuti a garanzia dei quali quest'ultima è stata istituita. Altrimenti, per la volontà particolare non c'è altro destino possibile se non restare latente e giungere ad espressione solo negativamente, cedendo il posto alla manifestazione della volontà comune cui essa si adegua. La figura con cui il diritto astratto raggiunge il proprio punto di capitolazione dialettica è esattamente l'illecito, la prima coercizione esercitata dalla volontà particolare su quella comune. L'illecito non fornisce gli strumenti necessari per poter articolare l'unità di due componenti che appartengono alla medesima volontà non sostanziale perché essa è ancora solo posta dai contraenti. A fare problema, infatti, è l'incapacità delle figure del diritto astratto di organizzare una relazione in grado di mostrare che la volontà particolare contraente non è altra rispetto alla volontà comune emersa dal contratto. In modo ancor più rigoroso, rispetto al movimento del pensiero hegeliano, è possibile affermare che la volontà in quanto tale è attraversata da una scissione. Il rapporto tra volontà particolare e volontà comune è sempre e solo negativo poiché la prima può manifestarsi concretamente solo commettendo un illecito, cioè distaccandosi dai contenuti della seconda. Il processo speculativo si attiva per generare una nuova determinazione concettuale capace di superare questo nodo aporetico e istituire un nuovo campo, quello morale, entro il quale concepire senza opposizione il lato soggettivo e il lato oggettivo, la volontà particolare e la volontà comune, la quale assume ora la qualifica di universale. Hegel tratta di questo passaggio concettuale come di un'esigenza, da parte della volontà, di *volere* l'universale nei suoi fini particolari. Si noti come Hegel ponga una distinzione terminologica di estremo interesse tra comune e universale, collocati rispettivamente nell'ambito del diritto astratto e della morale. L'esigenza a cui fa riferimento Hegel è quella di non limitarsi più ad un rapporto soggetto-oggettivo nel quale, tuttavia, il polo oggettivo ricada al di fuori di quello soggettivo. In altri termini, nel contratto, ciò che le persone autonome contraenti definiscono è una volontà comune, la quale è da essi posta come identica ad essi, dunque ad essi immanente, ma che può manifestarsi

solo come pura trascendenza. Il soggetto, invece, si determina proprio alla luce di una ridefinizione complessiva della struttura della volontà, la quale non è più pensata in modo immediato come relazione tra versante soggettivo e versante oggettivo, ma entrambi ora vengono configurati come rapporto. La riflessività della volontà *an sich* si esercita sul lato soggettivo attraverso la domanda su quale sia il fine da realizzare, mentre sul piano dell'oggettività si tratta di interrogare le modalità attraverso cui realizzarlo. Più precisamente, tale rapporto sussiste perché la volontà particolare vuole l'universale come suo fine immanente e non più estrinseco, nella misura in cui cioè esso sia scelto arbitrariamente dalla volontà stessa. La soggettività morale è in questo senso il momento della riflessività perché interiorizza e pone come proprio fondamento la distinzione tra il particolare e ciò che è divenuto universale. Il piano morale non è per tanto evocato come elemento antitetico all'immoralità, quanto piuttosto come dimensione soggettiva della volontà. La struttura della moralità, in primo luogo, coincide con la struttura dell'azione, pensata da Hegel nei termini di quel movimento che, dall'assunzione autocosciente di un fine, mira alla sua realizzazione effettiva. Non a caso, alcuni interpreti hanno guardato a questa sezione dei *Lineamenti* come all'esposizione di una «teoria dell'azione»⁴ volta a specificare il carattere di fondo della *Handlung*. Essa consiste «nell'attività volta a tradurre in contenuto oggettivo il fine che la coscienza ha dato a sé stessa»⁵. A questo proposito, scrive Hegel, «Il punto di vista morale è il punto di vista del *rapporto* e del *dover essere*»⁶. Ciascuna della tre figure della soggettività può essere concepita come articolazione della scissione tra il particolare della volontà e l'universale del fine assunto, cosicché il dover essere implica un progressivo scivolamento dell'universale nel particolare al momento della loro identificazione⁷. Ad occupare lo spazio di particolare e universale, in un primo momento, sono rispettivamente l'azione e il proponimento. L'azione è qui tecnicamente intesa da Hegel come l'esito del riconoscimento, da parte della volontà soggettiva, di una modificazione che accade nell'esserci (atto) a cui viene attribuito il predicato "mio". L'azione è rappresentabile come il lato particolare di questa prima struttura della moralità perché essa è volta alla realizzazione di un proponimento, di un fine complessivo che generalizza il complesso delle azioni necessarie per attuarlo. Il concetto morale che secondo Hegel si produce in questa configurazione è quello di responsabilità, restituita anche attraverso

⁴ E' il caso di F. Menegoni in *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993 e G. Duso in *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013). Non intendono dire che Hegel tenta di fornire una teoria normativa dell'azione, cosa che sarebbe del tutto contraddittoria rispetto a quanto sostenuto nella Prefazione dell'opera, quanto una comprensione scientificamente rigorosa delle strutture della *Handlung*.

⁵ Nel lessico hegeliano: «L'estrinsecazione della volontà come volontà soggettiva o morale è azione» Hegel, op. cit. § 113 e «L'attività di trasferire questo contenuto dalla soggettività all'oggettività» Ivi, § 109

⁶ Ivi, § 108

⁷ Su questo punto, cfr. P. Cesaroni, *La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel. Una rilettura*, in «Dianoia», n.33, 2021, p. 13-29

l'espressione «il diritto di sapere»⁸. Nella società moderna, cioè, il soggetto ha il diritto di sapere e riconoscere come proprie solo le azioni che ha realmente compiuto in vista del proprio proponimento. Inoltre, Hegel è molto chiaro su quale sia il dominio su cui si estende la responsabilità morale delle azioni del soggetto, ovvero quello che racchiude le sole conseguenze che discendono direttamente dalle azioni compiute e non, come nel caso della tragedia di Edipo che verrà più oltre esaminato, all' «intera estensione del fatto»⁹. Nell'intera estensione del fatto rientrano infatti anche le molteplici circostanze che influenzano le conseguenze successive all'agire, ma che non possono essere a-priori anticipate o controllate dal soggetto. Un'altra considerazione che può risultare degna di nota riguarda l'annotazione al § 108 nel quale Hegel, di fatto, fornisce un'interessante chiave di lettura spendibile per evidenziare la falsa contrapposizione, presente ancora nel dibattito attuale sulla *normative ethics*, tra teleologia e deontologia. Esse rappresentano due determinazioni unilaterali dell'intelletto astratto. L'azione non può prescindere dalle conseguenze, dal momento che esse sono ciò mediante cui la *Handlung* si manifesta e su cui si esercita il principio della responsabilità; d'altro canto, le conseguenze non possono fornire l'adeguato criterio per giudicare l'azione, poiché esse sono sempre contaminate dalle potenze esteriori dell'accidentalità ed agire implica necessariamente «darsi in preda a questa legge»¹⁰. Proseguendo nell'analisi, il proponimento, universale rispetto alle azioni singolari, è sul piano logico-concettuale ciò che occupa il posto del particolare rispetto ad una finalità ancor più generale, ovvero quella dell'intenzione [*Absicht*]. Da questo scivolamento dall'universale al particolare, che come detto rappresenta la struttura di fondo della moralità, si producono anche nuovi concetti essenziali collocati da Hegel nell'orizzonte della *Moralität*. Si tratta del benessere e della felicità. L'idea di Hegel è che nel moderno il soggetto agente abbia il diritto incontestabile di «trovare nell'azione il suo appagamento»¹¹. L'universalità dell'intenzione rispetto alla serie dei proponimenti è razionale nel momento in cui essa persegue come fine specifico la felicità, intesa come la soddisfazione generale dei fini soggettivi attraverso le determinazioni particolari. Hegel qui solleva una contraddizione, certo solo nella forma di un accenno, che tuttavia esploderà nella figura successiva della coscienza morale. L'elemento di frizione risiede nel rapporto tra i fini soggettivi, posti esplicitamente dal soggetto come contenuti da realizzare, e i fini oggettivi, articolati socialmente e per tanto rinvenuti dal soggetto nella fitta rete di legami etici in cui è inserito. L'intelletto astratto non riesce a cogliere l'elemento di correlazione tra fini soggettivi ed oggettivi e li presenta per tanto in contrapposizione, come se i fini oggettivi, in quanto imposti

⁸ Hegel, op. cit. § 117

⁹ *Ivi*, § 118 A

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ *Ivi* § 121

socialmente, fossero per ciò stesso dei vincoli obbliganti che impediscono al soggetto di dare forma al suo diritto alla felicità. Il punto di vista morale è, sul piano speculativo, una determinazione concettuale ancora astratta, schiacciata sul diritto alla particolarità del soggetto senza la possibilità di vedere che l'universale oggettivo definisce lo spazio di articolazione della ricerca del benessere soggettivo. Pertanto,

Ora, questo principio della particolarità è certamente un momento dell'opposizione e innanzitutto almeno altrettanto identico con l'universale, quanto distinto da esso. Ma la riflessione astratta fissa questo momento nella sua distinzione e contrapposizione di contro all'universale e produce una veduta della moralità, tale che questa sia perennemente soltanto come lotta ostile contro il proprio appagamento.¹²

La logica hegeliana operativa nei *Lineamenti di filosofia del diritto* non si arresta a questa seconda figura della moralità. Il benessere soggettivo che Hegel correla al diritto alla particolarità, secondo il movimento del concetto, altro non è se non l'antecedente di una generalizzazione più ampia che riproduce nuovamente la scissione alla radice della soggettività tra particolare e universale. Si tratta del benessere generale, o benessere di tutti, cui Hegel non dedica grande attenzione per il fatto che esso trapassa subito nella vera figura chiave della moralità, il Bene e la sua controparte soggettiva rappresentata dalla coscienza morale. L'esigenza che si pone al livello del benessere generale è per la coscienza soggettiva quella di stabilire come proprio fine il benessere di tutti, l'intenzione da realizzare cioè sarebbe quella di disancorare la felicità da un interesse puramente individuale per accordarlo con il vuoto ed indeterminato benessere di tutti quanti. L'universale qui assume la forma di ciò che secondo Hegel tende ad essere chiamata "intenzione morale"¹³ in virtù della quale è possibile giustificare anche proponimenti illeciti e criminali qualora essi siano orientati a procurare il benessere degli altri e scaturiscano per tanto dal buon cuore o dall'animo¹⁴. La rottura immanente alla scaturigine del soggetto sembra verificarsi tanto nella prima quanto nella seconda figura: ogni qualvolta l'azione, il proposito, l'intenzione complessiva venga realizzata, essa viene scoperta come particolare dalla coscienza del soggetto rispetto ad una determinazione più universale. Nel prossimo paragrafo, ci si soffermerà proprio sull'ultima delle

¹² *Ivi*, § 124 A

¹³ *Ivi*, § 126

¹⁴ Questo affondo di Hegel che costituisce una probabile allusione a Schiller, mette a tema alcune questioni che saranno poi riprese nella parte dedicata alle storture della coscienza morale nella teoria kantiana, in particolare il problema del rapporto tra il male, l'azione illecita, la coscienza cattiva e il perseguimento del bene che qui tuttavia è ancora benessere generale.

figure morali, dove la separazione originaria¹⁵, nella prospettiva hegeliana, appare nella sua massima espressione. In definitiva, ciò che emerge nell'ambito morale è la genesi del *Subjekt*, il cui tratto specifico appare essere l'incapacità, ereditata dal diritto astratto e assimilata nella dimensione della soggettività, di determinare l'unità concreta di volontà particolare e volontà universale.

1.2 La critica di Hegel al Bene kantiano

L'incapacità di determinare questa unità è l'elemento che la figura del Bene intende superare. Non a caso, infatti, la modalità attraverso cui Hegel presenta la nozione di Bene è la seguente: «Il bene è l'idea, come unità del concetto di volontà e volontà particolare [...] al modo che il benessere e la soggettività del sapere sono tolti come per sé autonomi ma con ciò secondo la loro essenza ivi contenuti (...) la libertà realizzata, l'assoluto scopo finale del mondo»¹⁶

Appare evidente l'enfasi con cui Hegel introduce la determinazione concettuale del Bene. Ciò che risulta essere decisivo, in questa definizione, riguarda il riferimento all'*Aufhebung* della soggettività del sapere che, come si è visto, costitutiva la più intima essenza dell'orizzonte morale. L'azione, aveva sostenuto Hegel, è tale perché il soggetto sa di averla realizzata consapevolmente in vista di uno scopo. Ciò non significa che l'elemento del sapere venga rimosso da Hegel, ma al contrario, esso viene ricompreso ad un livello superiore. Questo vuol dire che il sapere particolare della coscienza soggettiva non è più autonomo. Al contrario, si rapporta ad un oggetto universale, il bene, che individua per Hegel «la volontà nella sua verità»¹⁷. Il sapere e il bene come sua verità diventano dunque i due poli costitutivi della moralità giunta al culmine della sua esposizione dialettica. Prima di procedere verso il cuore del presente paragrafo, si ritiene indispensabile un appunto. La prospettiva morale ora non riguarda più semplicemente la struttura di fondo dell'azione. La coscienza morale, infatti, porta a maturazione la soggettività proprio perché non si limita a porre un fine e a chiedersi come attuarlo nel concreto. Quel fine, per la coscienza, è ciò che essa sa e vuole

¹⁵ Uso questo termine in un senso strettamente specifico per indicare un elemento costitutivo, appunto originario, della categoria di soggetto, ovvero l'intrinseca scissione. Questa categoria di scissione, pensata come elemento determinante la struttura della soggettività, è infatti estremamente rilevante per questo lavoro che mira, nella prima parte, a mettere in evidenza la congiunzione epistemica che sussiste tra la comprensione hegeliana della moralità e la comprensione psicoanalitica del soggetto. Chiariamo fin da subito che il nostro obiettivo non sarà quello di insistere sull'ormai classica presenza di Hegel in Lacan mediata dal riferimento kojéviano. Alla luce delle tesi formulate brevemente nell'introduzione, infatti, il rapporto tra Hegel e Lacan sarà studiato al fine di suggerire la possibilità di leggere nella composizione della Moralità la genesi concettuale di una figura precisa di soggettività, quella a partire da cui la psicoanalisi lacaniana innesterà il proprio lavoro.

¹⁶ Hegel, op. cit. § 129

¹⁷ *Ivi*, § 132 A

come bene. Nella determinazione dello scopo entra cioè il riferimento a qualcosa di ulteriore, ad una qualificazione dell'oggetto dell'azione come buono. Già in questa prima introduzione sorgono i caratteri aporetici di questa sezione, nella misura in cui Hegel sottolinea in modo esplicito come sia proprio la coscienza morale soggettiva a nominare l'oggetto della sua azione come buono. Hegel non si precipita però a trarre le conclusioni di questa inteliezione della coscienza soggettiva. Questo passaggio della Scienza del diritto gode di particolare fama dal momento che in esso Hegel assume come proprio referente polemico Kant e, più nello specifico, la sua dottrina morale. Nessuno come Kant, del resto, ha posto al centro della propria riflessione pratica il rapporto tra la coscienza e il Bene. Pertanto, lo sviluppo concettuale della moralità trova nel pensiero kantiano la sua incarnazione teoretica. A ben vedere, nella lettura proposta da Hegel tanto nei *Lineamenti* quanto, soprattutto, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, il passaggio attraverso Kant è centrale per comprendere il dispiegamento dello *Spirito* nell'epoca moderna. Solo con la sua filosofia pratica, infatti, il principio dell'autonomia della volontà soggettiva, sorto con l'avvento del Cristianesimo ha raggiunto la forma dell'idea, concretizzandosi realmente come autodeterminazione pura e incondizionata.

Nel pensiero Kantiano, la distinzione tra il bene connotato in senso morale (*das Gute*) e il benessere inteso come soddisfazione delle inclinazioni particolari (*das Wohl*) è tracciata con estremo rigore. Hegel accetta questo punto di vista quando, a sua volta, distingue tra il benessere, legato alla soddisfazione degli impulsi soggettivi, e il bene, posto come determinazione massimamente universale scevra da ogni contenuto parziale. La struttura della moralità, qui, prevede dunque due versanti: da una parte, la coscienza morale del soggetto che pretende di porre il bene come proprio fine; dall'altra, il bene che in quanto astratto non sussiste di per sé ma «ha soltanto nella volontà soggettiva la mediazione grazie alla quale esso entra nella realtà»¹⁸. Come diventa accessibile, per la volontà particolare del soggetto, la realizzazione del bene? Attraverso quella nozione di dovere per il dovere [*Pflicht um der Pflicht*] che Hegel riprende dalla teorizzazione di Kant¹⁹. Questa relazione tra la coscienza soggettiva e il bene oggettivo, proprio perché nessuno dei due momenti può esistere senza l'altro (la coscienza è “morale” solo se realizza il bene, ma il bene si realizza

¹⁸ Ivi, § 131

¹⁹ Al § 133, Hegel formula espressamente la definizione kantiana del “dovere per il dovere”. Kant intende con questa espressione delineare l'unica condizione di possibilità per la determinazione dell'azione morale. Ogni interesse che trascenda il puro “dovere per il dovere” per guardare all'effetto dell'agire, è fuori dall'orizzonte morale. In esso, al contrario, rientra solo ciò che è richiesto dalla ragione. Kant ne parla in vari luoghi della sua opera. Ad esempio, in questo luogo della *Fondazione della Metafisica dei costumi*: «Il valore morale dell'azione non si trova, dunque, nell'effetto che ci si attende da essa, e neppure, quindi, in un qualsiasi principio dell'azione che possa trarre motivo da questo effetto atteso. Tutti gli effetti, infatti (gradevolezza di uno stato proprio, o anche promozione dell'altrui felicità), possono essere prodotti anche da altre cause, senza che sia necessario l'intervento della volontà di un essere razionale: in cui, pure, solo si può trovare il bene supremo e incondizionato» I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. G. Gonnelli, Laterza, Bari-Roma, 1997 cit. p. 31

solo nell'agire soggettivo del singolo), è infatti per l'intelletto – e dunque per la stessa coscienza morale – una pura contraddizione. L'intelletto non comprende in che modo sia possibile che l'universale esista solo in un agire particolare pur restando universale. Questa contraddizione rimane, nella dimensione morale, risolvibile solo da una prospettiva astratta.²⁰

La legge morale risiede *in interiore hominis*, appartiene alla sfera della razionalità. L'uomo rimane libero solo laddove la massima che fornisce per la sua azione non sia sottomessa a condizionamenti estrinseci, ma dipenda unicamente dal comando legittimo della razionalità che lo abita. L'individuo è tuttavia coinvolto nell'esperienza empirica ed ancorato alle inclinazioni sensibili. Per tanto la legge necessita, al fine di essere incontrata e seguita dal soggetto, di una struttura in grado di veicolarla mediante l'imposizione²¹. A questo scopo viene teorizzato da Kant l'imperativo categorico che prescrive, in vista dell'azione morale, di compiere il dovere per il dovere, di non porre cioè alcuna altra condizione materialmente caratterizzata che possa compromettere la purezza della massima. Il dovere morale non accetta condizioni esterne a quella espressa dal dovere stesso, non ulteriormente determinabile: se il dovere non fosse formale, ma contenutisticamente fondato, ciò implicherebbe dare un contenuto concreto, materiale, al Bene. Il bene, a questo punto, scadrebbe nel benessere e il dovere, una volta espresso il contenuto, relegherebbe l'imperativo categorico ad imperativo ipotetico. Hegel rinviene in questa costellazione di elementi strettamente intrecciati che costituiscono la moralità kantiana una difficoltà: l'assoluta formalità della nozione di dovere a cui corrisponde l'assenza di un contenuto che possa sostanziare il bene. L'universalità del dovere, come preconditione dell'azione morale volta al bene, soggiace secondo Kant alle declinazioni possibili della legge morale, poiché esse sono chiamate ad essere valide per tutti gli esseri ragionevoli senza distinzioni²². Il nodo critico che Hegel rinviene nella formulazione kantiana del dovere per il dovere è riconducibile a tre elementi correlati. In primo luogo, un bene non passibile di determinazioni concrete implica un dovere formale al quale si accorda la massima di un'azione secondo l'identità priva di contenuto. Secondariamente, la mancanza di doveri particolari che vengano forniti in anticipo implica che ciascuno dei contenuti che la coscienza deve darsi per poter agire non potrà

²⁰ Nella dimensione morale la risposta può essere solo astratta, cioè si avvale solo dell'immediata identificazione dei due momenti, particolare e universale, soggettivo e oggettivo. Kant fa proprio questo, cioè ritiene di dover resistere alla particolarità del soggetto, rimuovendola come patologica, per porla come immediatamente identica all'universalità della legge secondo una procedura formale che riposa sulla possibilità della generalizzazione dei contenuti delle massime (generalizzazione che è la stessa operata dal punto di vista del contratto, una volontà identica). Il risultato è il contraddittorio rovesciarsi di questa identità: non è il soggetto ad essere identico al bene, ma il bene ad essere identico agli impulsi soggettivi.

²¹ Come nota Alenka Zupančič, l'incontro tra il soggetto e la legge morale non si produce solo al livello del significante, al livello cioè dell'articolazione dell'imperativo categorico, ma anche sul piano sensibile di quel sentimento che Kant chiama rispetto, l'unico ammesso nella dimensione della moralità. A. Zupančič, *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London 2000.

²² Il riferimento è alla prima declinazione dell'imperativo categorico: «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»

essere commisurato ad un criterio effettivo per verificare l'eventuale moralità dell'azione. Infine, continua Hegel, se l'agire non ha alcun principio a-priori al quale potersi adeguare, a rigore non si darà nemmeno la possibilità che l'azione sia in contraddizione con il dovere. La contraddizione, infatti, può darsi soltanto con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile. Entro questa configurazione, la coscienza morale ha non solo il diritto, ma anche l'incontestabile dovere, di riempire l'indefinita vuotezza del bene con qualsiasi contenuto particolare essa *ritenga essere il bene*. Senza principi stabili che forniscano un tracciato oggettivo di orientamento, l'agire del soggetto è demandato al suo puro arbitrio, alle sue inclinazioni. L'imperativo categorico, limitandosi a prescrivere la forma dell'agire mediante l'algoritmo dell'universalizzabilità, autorizza la coscienza morale a decidere soggettivamente che cosa sia il bene. Per tanto, la coscienza è per Hegel sempre sul punto di rovesciarsi in cattiva coscienza. Si tratta della catastrofe della moralità kantiana. L'elemento del patologico non solo si mostra inaggirabile ritornando con forza ad imporsi nella determinazione della massima dell'agire, ma la forma stessa della teoria proposta da Kant legittima la coscienza morale a porre qualsiasi contenuto, dal momento che non pre-esiste alcun principio che possa limitare o contraddire tale scelta²³. Al soggetto morale è richiesto di conformarsi al bene, laddove quest'ultimo si colloca ad una distanza infinita rispetto al soggetto stesso. Il movimento della moralità insiste sulla pretesa di pensare il rapporto positivo tra il sapere particolare del soggetto e la verità universale del bene. Ma questo rapporto appare essere impossibile: ogni figura della moralità si rivela incapace di realizzarlo perché finisce sempre per riconsegnare il fine universale all'istanza del particolare. Il paragrafo successivo tenterà di illustrare come la coscienza del soggetto, lasciata a sé stessa, conduca alla negazione integrale dell'oggettività universale e alla dissoluzione del rapporto quali esiti incontrovertibili del dominio morale.

1.3 Ipocrisia e ironia della legge morale

Hegel, entro la fine della seconda sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ha maturato due conclusioni principali. In primo luogo, ha mostrato che la Moralità ha come proprio fondamento il sapere dell'autocoscienza soggettiva, il cui diritto fondamentale è quello di scegliere, senza imposizioni che provengano dall'esterno, quale sia il proprio bene. Accanto a ciò, è emerso al tempo stesso che nella moralità si annida essenzialmente una contraddizione che richiede di essere articolata e risolta. Essa ha a che vedere con l'impossibilità di pensare l'accordo positivo tra

²³ Così Duso «Anche il punto più elevato a cui giunge la moralità appare astratto (...) il bene non prende alcuna determinazione positiva ed appare passibile di qualsiasi contenuto. Perciò la certezza della coscienza non si unifica con il bene e approda alla possibilità di essere cattiva.» G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, . cit. p. 172

l'arbitrio soggettivo e particolare della coscienza e la determinazione astratta del bene universale che essa pretende di realizzare. Questa struttura aporetica rappresenta il nucleo più intimo della coscienza morale. L'assoluta astrattezza del dovere per il dovere non è in grado di fornire principi determinati affinché l'arbitrio soggettivo possa decidersi per il bene, nella misura in cui il contenuto di quest'ultimo è di per sé vuoto. A questo punto, compito dell'opera sarà quello di esporre il passaggio all'eticità (*Sittlichkeit*), attraverso il quale sarà possibile pensare il superamento dell'identità solamente relativa tra la coscienza morale e il bene, tra il particolare e l'universale. Hegel però non procede in modo immediato a delineare il movimento che permette al bene morale di sostanzarsi nell'oggettività delle istituzioni etiche. Giunto alla critica della moralità kantiana, egli si occupa di seguire lo sviluppo contraddittorio, ma coerente, a cui sarebbe inevitabile pervenire qualora ci si arrestasse all'assolutizzazione del punto di vista morale, non procedendo cioè al suo superamento nell'eticità. Come visto nel paragrafo precedente, la coscienza può legittimamente porre qualsiasi contenuto per la propria azione perché a rigore non esiste alcun principio oggettivo che ne possa definire il perimetro di scelta. Questo significa secondo Hegel aprire lo spazio di possibilità per la coscienza di diventare cattiva (*böse*). Per capire in che cosa consista tale cattiveria, si richiede anzitutto di porre tale carattere in relazione alla nozione del dovere kantiano. Quest'ultimo è l'astratta manifestazione di una legge morale che, limitandosi a ricondurre nell'universalità la forma dell'azione, non dice nulla su che cosa il soggetto possa o debba fare per agire legittimamente sotto il profilo morale. L'ipocrisia della legge, evocata a quest'altezza da Hegel, rappresenta esattamente questa autorizzazione implicita nei confronti del soggetto ad imporre «sopra l'universale, l'arbitrio, la propria particolarità e di realizzarli con l'azione»²⁴. In questo senso, il versante della soggettività assorbe totalmente quello dell'oggettività, la coscienza subordina a sé la verità oggettiva del bene che diventa appannaggio di un sapere puramente accidentale. Questa particolarizzazione dell'universale è consapevolmente occultata dalla coscienza morale, la quale infatti «non vuole riconoscere che con ciò essa ha portato al compimento solo la forma assoluta della soggettività, non certo anche il suo contenuto oggettivo»²⁵. Il rovesciamento della coscienza morale e la mancanza di un'obbligazione concreta rappresentano i due lati, soggettivo e oggettivo, dell'ipocrisia della legge morale, compresa «come gioco e vanificazione delle determinazioni opposte di bene e male [...], culmine della malvagità, dal momento che il male consiste, come afferma Hegel ricordando Aristotele, proprio in questa vanificazione e cioè nel riconoscere che *non esiste affatto qualcosa che bisogna fare e qualcosa che bisogna omettere di*

²⁴ Hegel, op. cit. § 139

²⁵ F. Chiereghin, *Ipocrisia e dialettica* in «*Verifiche. Rivista di scienze umane*», n. 4, 1980, p. 363

*fare*²⁶. L'ipocrisia appare essere dunque una struttura che, configurandosi come negatività assoluta di ogni determinatezza, in prima istanza pone come unico criterio decisionale dell'agire l'arbitrio. Questo fatto, però, delinea ancora solo la figura della cattiva coscienza, più che della coscienza ipocrita. Pertanto, al fine di riscontrare l'ipocrisia, è necessario un elemento ulteriore: l'azione deve essere sempre giustificata *agli altri e a sé stessi* come buona, come conforme alla legge, anche se interiormente la coscienza è consapevole del suo carattere malvagio. Nell'annotazione al celebre paragrafo 140 Hegel ricostruisce le distorsioni della dimensione ipocrita che si incarnano in una molteplicità di sotto-figure della coscienza morale. Esse assumono progressivamente consapevolezza dell'inconsistenza della legge morale e tentano di sfruttarla per convertire il bene nel male. Quanto detto non si svolge alla luce di un procedimento che implichi l'opposizione alla legge, quanto piuttosto del tutto in linea con la logica dell'intellettualistico punto di vista morale. Il costante superamento di ciascuna figura conduce in ultima analisi alla coscienza ironica e alla sua lucida decisione di votarsi al male. L'assunzione, da parte della coscienza, del male come oggetto della propria azione rappresenta solo l'acme di un movimento dialettico che ha origine nella figura della coscienza ipocrita pura e semplice a cui si rimandava in precedenza. Questa è poi superata da una nuova figura che Hegel definisce nei termini di probabilismo, la cui essenza risiede nel riconoscere come unico requisito per la bontà dell'azione il fatto che sia a rigore possibile scovare per giustificarla una «*qualsiasi* buona ragione»²⁷. La soggettività colloca nel posto indefinito dell'oggettività del bene una ragione possibile, una massima probabile che garantisce di fatto alla coscienza morale di consolidare la certezza nei confronti della propria azione. La figura successiva, ad ogni modo, è decisamente la più interessante, perché di fatto dà corpo alla costituzione contraddittoria della moralità. Si tratta, nel lessico hegeliano, della volontà buona. L'interesse per quest'immagine della moralità è rilevato dalle parole che lo stesso Hegel adopera per descriverla: essa vuole il bene; questa volizione di ciò che è astrattamente buono deve bastare e ancora, poco dopo,

«Poiché l'azione come volere determinato ha un contenuto, ma il bene astratto non determina niente, ne segue che è riserbato alla soggettività particolare di dargli la sua determinazione e il suo riempimento»²⁸. La volontà soggettiva, in questo caso, assume una connotazione cinica: sa che il bene astratto non è attraversato da alcuna determinazione e gioca con questa *impasse* della moralità. La volontà buona da una parte è consapevole che realizzare il bene implica un'azione positiva, dall'altra si accorge con lucidità che sul piano logico quel bene è vuoto e solo la scelta soggettiva,

²⁶ *Ivi*, p. 364

²⁷ Hegel, op. cit. § 140 A

²⁸ F. Chiereghin, op. cit. p. 365

qualunque essa sia, è titolata a connotarlo sostanzialmente. Il senso della moralità, nelle sue estreme conseguenze, è per molti aspetti tutto racchiuso in questa sotto-sezione dell'annotazione al paragrafo 140. Il percorso hegeliano nei meandri più oscuri della malvagità connessa alle contraddizioni della moralità subisce a questo punto una svolta decisiva. La penultima figura in cui si declina l'ipocrisia estremizza il discorso immanente a quella poc'anzi descritta. Hegel si chiede quale sia il risultato dell'assunzione integrale del bene operata dalla componente soggettiva della coscienza, La risposta fornita è, per quanto coerente, spiazzante: se la convinzione soggettiva è la sola disposizione di ciò che è buono, se la giustificazione dell'azione passa unicamente attraverso la convinzione che essa sia buona, allora «non c'è più ipocrisia né in genere male»²⁹ perché la riflessività della coscienza trasforma ogni scelleratezza e atrocità in bene. La verità del bene si identifica integralmente con il sapere del soggetto. La legge (morale) svuotata di ogni contenuto, invece di imporre la propria autorità, rimane preda dell'arbitrio soggettivo così da produrre il dissolvimento di ogni legame comunitario che si fondasse su una simile impostazione³⁰. Sul nesso tra legge e arbitrio insiste, infine, l'ultima e più sventurata figura della coscienza morale. Per qualificarla, Hegel si avvale di un concetto, quello di ironia, che richiederebbe un'ampia disamina sul piano dei suoi utilizzi nella storia della filosofia da Platone a Nietzsche, passando per la cultura romantica. Non essendo possibile compiere un simile attraversamento storico-concettuale, è tuttavia indispensabile capire in che cosa consista l'ironia della coscienza secondo Hegel. Questa deriva dell'autonomia morale rappresenterà di fatto il punto d'aggancio alla riflessione psicoanalitica, promossa da Lacan attorno ai rapporti tra la legge morale kantiana e l'imperativo del godimento sadico. La coscienza ironica elabora una forma di distacco ironico nei confronti di quanto stabilito dall'ethos oggettivo: non solo lo conosce, ma sceglie con sicurezza di disattenderne i vincoli, di ignorarne i doveri, di aggirarne le norme. Hegel cala nel concreto dell'ethos comunitario questa figura della coscienza proprio per sottolineare il carattere sovversivo di una soggettività che dissolve nella furia del proprio godimento ogni principio stabilito e depositato nelle strutture oggettive dell'eticità. L'unica legge che paradossalmente la coscienza ironica pone a fondamento del proprio agire è la legge del godimento incondizionato contro ogni determinazione simbolica, in virtù della quale si vota al perseguimento della soddisfazione pulsionale senza limiti, né interni né esterni. La coscienza diviene padrona della legge, la quale una volta perduta ogni parvenza di oggettività, si subordina *in toto* al volere del soggetto. Ma sarà dunque lo stesso soggetto, indipendente da ogni legge oggettiva, ad esporsi all'arbitrio, all'opinione, alla decisione degli altri soggetti nei suoi

²⁹ Hegel, op. cit. p. § 140 A

³⁰ A questo proposito, ancora Chiereghin “Quando la maestà della legge viene svuotata di ogni contenuto e la vuotezza indeterminata del suo nome viene contrabbandata per ciò che è venerabile e santo, allora la determinazione pratica dell'imperativo espresso dalla legge rimane unicamente affidata all'arbitrio dei singoli”. F. Chiereghin, op.cit. p. 370

confronti, come prezzo da pagare in ragione della sua massima autonomia. Come scrive Hegel quando è ormai giunto al perverso apice di quel capovolgimento dell'ordine morale originato dalla critica alla teoria del dovere kantiano,

«Non la cosa è l'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»³¹. Il lungo excursus di Hegel attorno alla figura dell'ipocrisia ha evidenziato che la divisione del soggetto, per lo meno entro il campo della moralità, non è emendabile. Quell'esigenza di pensare il rapporto tra coscienza e bene si è rivelata disattesa nella misura in cui ad esso si è sostituito una forma di non-rapporto basata sul dominio assoluto del soggetto sul bene. Il versante oggettivo, infatti, non dispone di contenuti stabili e leggi effettive che lo rendano presente e rimane preda dell'ipocrisia della volontà che nella sua declinazione cinica lo subordina alla sua libido particolare. Non c'è rapporto, se non solo formale, perché non ci sono termini distinti che entrano in relazione: il polo oggettivo è soppresso e funzionalizzato all'arbitrio irresistibile dell'autonomia soggettiva. L'Altro, per il soggetto morale non sembra esistere. Occorre fin da subito precisare che questa mancanza è solo apparente. La pretesa negazione del rapporto con l'oggettività riemerge precisamente nell'interrogativo su a che cosa devo determinare la mia volontà, ciò che Hegel chiama depressione della moralità. Sarà compito di un nuovo sapere fare i conti con questa difficoltà strutturale. L'elemento che si ritiene importante valorizzare, ai fini dell'introduzione del piano psicoanalitico, è il seguente. La soggettività che è fin qui stata esaminata si costituisce già nei termini secondo i quali verrà compresa dalla psicoanalisi. E' alla luce della scissione che si produce entro questa figura che si può parlare di una soggettivazione dal punto di vista psicoanalitico. L'intima divisione del soggetto morale tra il particolare e l'universale rinviene proprio nel soggetto della psicoanalisi, caratterizzato dalla divisione quale tratto determinante, la sua articolazione specifica.

1.4 Dall'ironia alla pulsione di morte: Kant con Sade

L'ironia si è rivelata essere il culmine di quel rovesciamento nel male insito nella conformazione della legge e della coscienza morale. Si è visto anche che il riferimento principale per Hegel su questo aspetto è rappresentato dalla costellazione dei concetti morali elaborati nella filosofia pratica kantiana. Il male, la dissoluzione, il godimento assoluto come epigoni che scaturiscono dalle premesse della teoria di Kant non sono stati intravisti solo da Hegel. Un contributo non indifferente su questo tema è stato apportato da Lacan nel complesso saggio *Kant con Sade*, successivamente ripreso nel *Seminario VII* sull'etica della psicoanalisi. L'attenzione che Lacan riserva alle

³¹ Hegel, op. cit. § 140 A

implicazioni paradossali della moralità kantiana, per come essa si struttura all'altezza della *Critica della ragion Pratica*, è dovuto alla necessità di mostrare come in questo autore si annidino i presupposti per concepire una morale dell'al di là del principio di piacere. Proprio per questo motivo, l'universalismo astratto e formale del Bene kantiano trova per Lacan il proprio compimento, la propria maturazione niente meno che nel libertinismo di Sade. L'analisi di Lacan può rivelarsi estremamente utile dal momento che permette di portare il discorso hegeliano sul fallimento interno della coscienza morale ai suoi limiti più estremi. Per adempiere ad un simile compito occorre seguire con attenzione il ragionamento proposto dallo psicoanalista francese. In primo luogo, è bene ricordare che quando Lacan parla di Kant e Sade come due pensatori che si collocano, sul piano morale, al di là del principio di piacere, il riferimento è all'omonima opera dell'ultimo Freud. In questo luogo della produzione freudiana emerge una delle determinazioni concettuali più affascinanti ed enigmatiche dell'esperienza psicoanalitica. Si tratta di quella pulsione di morte (*Todestrieb*) che Freud pone alla base del fenomeno della coazione a ripetere [*Wiederholungswang*], centrale nei meccanismi della resistenza analitica³². Il problema che Freud scopre e che Lacan riprende è il seguente: la vita psichica del soggetto, in molti e frequenti casi sottoposti all'analisi, non sembra essere guidata dal principio di piacere fondato sull'equilibrio omeostatico. Se il meccanicismo biologico immanente a tale equilibrio tende a mantenere la soglia della soddisfazione pulsionale prossima al livello più basso dell'eccitazione, la pulsione di morte spinge il soggetto a rompere questo schema di funzionamento del principio di piacere. Ci sarebbe per tanto un'eccedenza, una manifestazione «più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto»³³. Il bene, inteso come l'utile soggettivo, non sarebbe quindi la stella polare dell'agire del singolo, altrimenti non sarebbe possibile fornire una spiegazione coerente del perché i «nevrotici ripetono, nella traslazione, tutte queste situazioni indesiderate e questi dolorosi stati affettivi facendoli rivivere con grande abilità»³⁴. Il dolore dunque come forma di un godimento silenzioso e non il piacere sarebbe, secondo la lettura lacaniana di Freud, il motore che anima l'agire soggettivo del nevrotico.³⁵ La ricerca del Male abbiamo compreso essere già operativa nella coscienza ironica e ritorna nel campo della psicoanalisi, ma in

³² Nel pensiero freudiano, a differenza di quanto appare nella rilettura operata da Lacan, il dolore inteso nei termini del dispiacere non è propriamente esterno rispetto alla regolazione del principio di piacere. Nella ricerca del proprio utile, che si manifesta nella vita psichica del soggetto, è del tutto ammissibile, specie a causa dell'azione del principio di realtà, l'evento del dolore. Ciò che sta al di là del principio di piacere non è tanto il dolore o il dispiacere in quanto tali, ma piuttosto quella compulsione attiva nel nevrotico che esige la continua ripetizione di esperienze dolorose. Lacan tende ad introdurre l'al di là del principio di piacere attraverso la figura del godimento [*Jouissance*]. Essa consiste nella spinta incontrollabile alla soddisfazione pulsionale che trascende però il paradigma del principio di piacere nella misura in cui muove il soggetto alla trasgressione di ogni limite omeostatico e, dunque, al dolore e alla morte.

³³ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, trad. it, R. Colomi, Bollati Boringhieri, 1986 Torino, cit. p. 41

³⁴ Ivi, cit. p. 37

³⁵ Cfr. nota 31

una nuova veste. Per quest'ultima, infatti, la ricerca del Male sarebbe l'oggetto dell'azione che si produce in un orizzonte alternativo al perseguimento dell'equilibrio omeostatico. Il rimosso, per il soggetto nevrotico, ritorna come traccia pulsionale di «esperienze che escludono qualsiasi possibilità di piacere»³⁶. Il Male con cui il nevrotico si trova a relazionarsi inconsciamente non è padroneggiato o riconosciuto laddove la coscienza ironica respinge volontariamente il bene. Proprio in questo risiede la sua componente ipocrita: comprende il formalismo astratto della legge e lo asservisce alla propria volontà di godimento.

Questa lunga premessa era indispensabile per individuare le coordinate a partire dalle quali Lacan lega a stretto nodo l'imperativo categorico kantiano, il godimento sadico e la figura del *Todestrieb* sostenendo che *La Filosofia nel Boudoir*, lungi dal costituire un polo contraddittorio rispetto alla teoria morale di Kant, completa, anzi diremo che offre la verità della Critica [della ragion pratica]³⁷ e ancora che, rispetto al tema della felicità nel male, Sade è il passo inaugurale di una sovversione di cui (...) Kant è la svolta decisiva³⁸. Il testo di Sade cui Lacan guarda è un *pamphlet* contenuto in *La Filosofia nel Boudoir* dal titolo Francesi, ancora uno sforzo per essere repubblicani. In quello che è stato definito, a ragione, il manifesto del sadismo, Lacan scorge una possibile formulazione della massima universale del godimento, non esplicitamente affermata dal marchese, ma formulabile in questi termini: Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni che io possa avere il gusto di appagare³⁹. La continuità intravista da Lacan tra Kant e Sade è dimostrata a partire dal confronto tra l'imperativo categorico e la regola poc'anzi evocata.

In primo luogo, il riferimento è rivolto al carattere del formalismo. La massima del godimento di pone come regola universale al pari dell'imperativo morale. Per Sade, infatti, ciò che conta è l'assoluta indeterminatezza di questa formulazione, la quale ha come unico obiettivo quello di legittimare le pratiche del godimento contro ogni determinazione che possa fungere da limite alla loro estensione. La forma universale diviene dunque, in questo senso, l'espressione sostanziale di questo imperativo. Questa equivalenza tra la forma della legge e il suo contenuto sostanziale deriva

³⁶ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit. p. 36

³⁷ J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti vol. 2*, trad. ita. di Giacomo Contri, Einaudi editore, Torino 1974, cit. p. 765

³⁸ *Ibidem*

³⁹ Ivi p. 768. Si ricordi che proprio con Kant, del resto, si assiste al tentativo di codificare in termini contrattuali il godimento del corpo altrui. Si tratta della celebre figura del contratto matrimoniale che dovrebbe legittimare lo scambio tra moglie e marito del possesso dei genitali altrui, garantendo in questo modo il principio della reciproca alienazione. Il critico più attento di questo esito paradossale (e paranoico) del contrattualismo kantiano è Hegel che nei *Lineamenti* riflette sull'immanente problematicità di una considerazione del matrimonio non in termini di relazione etica, ma di dispositivo giuridico. Scrive Hegel: «Sotto il concetto del contratto non può dunque essere sussunto il matrimonio; questa sussunzione è esposta nella sua turpitudine –si de vede dire-, in Kant (Primi Fondamenti metafisici della dottrina del diritto).» Hegel, op., cit., § 75. Questo argomento è trattato in dettaglio in L. Rustighi, *'Shameful is the only word for it': Hegel on Kant's Sexual and the Social Contract*, *Redescriptions*; Helsinki Vol. 23, Fasc. 1, (Jul 2020), pp. 4-19

dalla necessità sadiana di tutelare l'universalità della massima contro la quale ogni elemento particolare fungerebbe da limite. Del resto, questa volontà di godimento appare essere conforme e coerente rispetto ai principi kantiani, di cui costituisce anzi una logica conseguenza. Come sostiene Zupančič, e come in realtà già si era compreso alla luce dell'analisi hegeliana, non esiste alcun criterio a priori che possa permettere di discernere in che cosa consista l'universalità della nozione di bene. L'unico elemento che la contraddistingue è l'assenza di riferimenti a contenuti definiti e concreti. Pertanto, quanto emerge dalla concezione morale di Kant è che la struttura formale di un'azione morale non presuppone nessuna nozione di bene, quanto piuttosto la definisce. Il bene altro non è se non il nome fornito alla struttura formale dell'azione⁴⁰. Lacan si muove esattamente su questo piano, istituendo un punto di continuità tra Sade e Kant nella misura in cui mostra come il primo proponga l'universalizzazione di un contenuto, il godimento, che di per sé non contrasta con alcun principio esistente circa la nozione di bene. Tanto Kant quanto Sade si dirigono verso il rifiuto integrale della dimensione patologica in vista della subordinazione ad una legge che si esprime da una parte nella forma rigorosa del *Pflicht*, dall'altra nella declinazione perversa della *Jouissance*.

Il secondo aspetto su cui Lacan fonda il proprio ragionamento riguarda il piano dell'Altro. Nella ricostruzione lacaniana della legge del godimento appare con grande lucidità come l'autorizzazione ad usufruire di ciascuno come mezzo del godimento viene emanata dalla posizione impersonale dell'Altro. La relazione sociale nella quale il soggetto è inserito è tale da esporre quest'ultimo, in prima istanza, al godimento altrui. Nel mondo sadiano, la relazione ordinata dall'Altro rende il soggetto, prima ancora che carnefice, vittima o, più precisamente, determina una scissione nel soggetto per cui egli può agire da perpetratore solo in quanto può essere a sua volta sottomesso al *plaisir* altrui. In Kant si produce questa stessa dinamica: il luogo da cui viene proferita la legge non coincide con la posizione del soggetto. Questo non significa che la legge sia puramente subita, in forma passiva, dal soggetto, come una forza cieca che gode di lui. Eppure, non si produce un'identità tra soggetto e legge. In questo senso, tra soggetto e legge c'è rapporto, ma tale rapporto si sintomaticamente nella subordinazione della legge alla determinazione soggettiva. Ed è qui che emerge la prospettiva sadiana inscritta nella moralità. Lacan nota infatti come in modo latente l'imperativo morale agisce nel senso che è «dall'Altro che il suo comandamento ci rivolge la sua intimità»⁴¹. In questo caso, l'Altro è rappresentato dal luogo da cui scaturisce la legge morale, ovvero da quell'interiorità che però può rivolgersi al soggetto solo convocandolo alla seconda persona singolare. La divisione del soggetto, che era stata esposta in modo molto lucido da Hegel,

⁴⁰ A. Zupančič op. cit, p. 92

⁴¹ J. Lacan, *Kant con Sade* cit. p. 770

riappare ora come elemento latente perché l'interiorità, secondo Lacan, nasconde velatamente l'origine impersonale, a-soggettiva, del Bene morale e della legge che intende comandarlo⁴². La rottura interna al soggetto morale, dunque, viene letta da Lacan in termini nuovi rispetto ad Hegel. Dove per Hegel questa scissione si determinava come scollatura tra la volontà particolare del soggetto e la volontà universale del Bene, in Lacan si tratta dell'introiezione strutturale, da parte del soggetto, dell'Altro della legge morale.

La conclusione di questo itinerario mediante il quale si è tentato di illustrare in quale modo Lacan rimoduli il progetto di Sade come un'esplicitazione, un inveramento di contenuti latenti nel pensiero kantiano, deve necessariamente passare per un ultimo punto. Si tratta del grande problema, per altro già attraversato nelle pagine precedenti, del *Patologische*. Si è visto come per Kant l'inclinazione sensibile non abbia diritto di cittadinanza nella struttura della moralità perché, derivando dall'impulso soggettivo del singolo, non potrebbe fungere da principio di una legislazione universale⁴³. Kant utilizza il termine «patologico» per riferirsi a quell'interesse che si rivolge nei confronti dell'oggetto dell'azione e che pertanto si avvale di essa in vista della neutralizzazione dell'appetito dell'inclinazione o, nel lessico analitico, per la soddisfazione pulsionale. L'oggetto della volontà, quindi, può essere raggiunto solo in modo accidentale, qualora sia implicato nel più ampio contesto del compimento di un'azione morale. Laddove la massima dell'azione, cioè il principio soggettivo che la anima, deve categoricamente disporsi al di là della dimensione dei beni particolari, ciò equivale ad affermare che il soggetto è chiamato dalla legge a muoversi contro la ricerca del proprio piacere-benessere. Si comprende in che senso, secondo Lacan, la morale kantiana produca una discontinuità radicale rispetto all'omeostasi del *Lustprinzip*. La legge morale traccia un'inesorabile divaricazione tra il bene e il piacere: votarsi al bene può significare per il soggetto agire contro le proprie inclinazioni e, pertanto, opporsi alla tensione verso la scarica libidica e il ripristino dell'equilibrio pulsionale. Se i teorici dell'etica in ogni tempo hanno tentato di identificare il bene con il piacere, sottolinea Lacan, Kant individua nel *dolore* una componente sentimentale che caratterizza l'esperienza di ricerca del *Gute*. La sottile attenzione di Lacan nei confronti del testo kantiano si rende evidente nella citazione di un passo in cui questa tesi viene esplicitamente sostenuta dal filosofo tedesco in questo modo:

⁴² Lacan legge questa divisione del soggetto rispetto alla legge che dovrebbe abitare dentro lui nei termini di quello scollamento tra soggetto dell'enunciato (*moi*) e soggetto dell'enunciazione (*je*).

⁴³ Tra i molti passi che potrebbero essere citati al fine di giustificare quest'azione, si noti in particolare questo: «Se un'azione compiuta per dovere deve interamente prescindere dall'influsso delle inclinazioni e quindi da ogni oggetto della volontà, non resta null'altro che possa determinare la volontà, se non, oggettivamente, la legge e, soggettivamente, il puro rispetto per questa legge pratica della ragione, e dunque la massima di seguire questa legge anche a danno di ogni mia inclinazione» I. Kant, op. cit. p. 31

«La legge morale, come motivo determinante della volontà, per il fatto stesso di arrecare danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può essere chiamato dolore»⁴⁴. Ecco dunque che Lacan coglie il punto di intersezione, la matrice comune alla legge morale e alla perversione. I principi del libertinismo estremo tratteggiati da Sade nel *pamphlet* ruotano di fatto attorno ad un cardine ben preciso, costituito dal dolore. Come la coscienza ipocrita, anche il sadico è colui che pretende di godere al di là di ogni vincolo o, meglio ancora, di produrre una legge universale in grado di assolutizzare, accumulare, addizionare senza limiti il godimento. Il dolore subentra qui non più a causa della negazione del soddisfacimento pulsionale, bensì si presenta come esito di quella sregolatezza di cui (proprio perché il comando è emanato dalla posizione dell'Altro) il singolo è prima di tutto vittima. Se la legge viene strutturalmente dal luogo dell'Altro, allora il sadico non potrà che collocarsi in quello stesso luogo – per angosciare l'altro– e l'unico modo che avrà per farlo sarà proprio assolutizzare la soggezione universale a questa legge, porsi in primo luogo come quella vittima che vuole il male che gli è inflitto e che proprio per questo ne è divenuto il padrone, autorizzato ad infliggerlo a tutti come se fosse il "messaggero dell'Altro". In questo caso, dunque, la pulsione di morte compare come spinta propulsiva alla distruzione dell'equilibrio implicito nel *Lustrprinzip*. Se quest'ultimo coincide con il mantenimento di una tensione ad un livello minimo sotto il quale non può darsi alcuna eccitazione, il godimento della perversione sadica mira a penetrare al di là del principio di piacere poiché esso ha come fine la soddisfazione senza resti dell'eccitazione. Ciò significa però che lo stato libidico viene azzerato e la vita biologica del corpo pulsionale annullata. Un corpo privo di pulsione è un corpo privo di vita. Il dolore provocato dalla «tensione drammatica del desiderio verso un godimento che sfocia nella distruzione più assoluta»⁴⁵ è la radicalizzazione estrema, ma coerente, del sacrificio del soggetto morale costretto dalla legge a ripetere la dolorosa ritrazione dal *Wohl*. In altre parole, «Kant è del parere di Sade (...), per aprire tutte le chiuse del desiderio che cos' è che Sade ci mostra all'orizzonte? Essenzialmente il dolore. Il dolore altrui, come pure il proprio del soggetto, che sono infatti una sola e medesima cosa»⁴⁶.

⁴⁴ La citazione è contenuta in J. Lacan, *Seminario VII L'etica della psicoanalisi*, trad. ita. a cura di Antonio di Caccia, Einaudi, 2008 Torino e fa riferimento a I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. ita a cura di Francesco Capra, Laterza, Roma-Bari 2006 cit. p. 159

⁴⁵ M. Recalcati, *Lacan* vol. 1, Raffaello Cortina Editore, 2012 Milano cit. p. 302

⁴⁶ J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p 101

2. SOGGETTO, CASTRAZIONE E DESIDERIO IN PSICOANALISI

2.1 Il soggetto tra Scienza, Moralità e Psicoanalisi.

La figura di Lacan non rappresenta un aspetto contingente, per così dire transitorio in questo lavoro. Oltre a fornire un utile orientamento nella trattazione di un problema concettuale specifico, vale a dire la contraddizione che minaccia la legge morale e la coscienza soggettiva, Lacan rappresenterà infatti il punto di aggancio per innestare il piano della psicoanalisi proprio a partire da ciò che non torna sul piano della moralità.

Per quanto i *Lineamenti di filosofia del diritto* siano un testo di scienza speculativa, nel senso che il compito che si prefigge Hegel è quello di pensare scientificamente l'organizzazione politica della realtà etica, si nota come, ancora al livello del soggetto morale, questo aspetto non sembri emergere. Pensare il soggetto nel suo costituirsi immaginario non è immediatamente un problema politico. Lacan e la sua teoria del soggetto diviso, se posta a colloquio con l'opera hegeliana, sembrerebbe dire esattamente questo: la psicoanalisi funziona come disciplina scientifica solo nella misura in cui renda conto della costituzione della soggettività, la quale, proprio in quanto è attraversata dal momento della divisione, ha che fare con quella dimensione morale (e in quanto tale specificamente moderna) che si è fino a qui esaminata. Tentare di introdurre questo aspetto è lo scopo principale del presente capitolo.

La grande scoperta (o invenzione) concettuale della psicoanalisi è stata quella dell'inconscio. La lettura lacaniana di Freud appare essere, in questo senso, molto centrata. Freud ha operato una sovversione del soggetto mostrando come la grande tradizione del pensiero moderno, a partire da Cartesio, avesse ignorato che alle spalle di un Io preteso trasparente a sé stesso si determina un'altra scena, quella dell'Es. Minler legge nel freudismo di Lacan la tesi fondata sulla «triplice affermazione che c'è inconscio, che questo non è estraneo al pensiero e che, quindi, non è estraneo al soggetto di un pensiero. Se lo fosse, la psicoanalisi sarebbe di diritto illegittima e, senza ombra di dubbio, impossibile come pratica⁴⁷

Per Lacan, l'operazione di Freud è riuscita a decomporre il fondamento su cui la tradizione scientifica e filosofica precedente si era arroccata, ovvero l'unità del soggetto. Sin dal suo primo insegnamento, egli si è sempre proposto di proseguire il lascito freudiano al di là delle mistificazioni contro cui esso è andato incontro, rappresentate in particolare dalle sue derive psicologistiche. Quest'ultime, infatti, avrebbero dismesso il motivo di fondo del programma psicoanalitico. Il progetto di Lacan è quello di ritornare a Freud in un duplice senso, insieme conservativo e

⁴⁷ J. Minler, *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*. Trad. it. a cura di Luigi Francesco Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019 cit. p. 47

progressivo. Da una parte, infatti, si tratta di mostrare come l'analisi non abbia come riferimento la scena e il discorso dell'Io, ma l'apparizione del soggetto che parla alle sue spalle⁴⁸; dall'altra, disgregare, con più radicalità del suo maestro, le rappresentazioni immaginarie dell'Io attraverso cui esso fissa la propria identità per raggiungere quel fine perturbante [*Unheimlich*] che consiste nella comprensione della verità del desiderio inconscio.⁴⁹

La mancata coincidenza tra *Je* e *Moi*, tra il Soggetto e l'Io, su cui i primi seminari lacaniani vertono, offre una risorsa fondamentale per comprendere in quale misura la psicoanalisi possa essere posta in relazione alla scienza del diritto hegeliana, con particolare riferimento al problema del soggetto morale. Un'operazione di questo tipo deve però rendere giustizia del fatto che Lacan, quando lavora sul soggetto della psicoanalisi, non guardi tanto alla *Moralität* quanto piuttosto, in generale, alla Scienza. Lacan individua due categorie che permettono di rimodulare lo statuto epistemologico del concetto di soggetto nei termini di un'articolazione che si iscrive entro un rapporto di scissione: il sapere e la verità. Come è emerso nel primo capitolo, questi due elementi erano già stati rinvenuti nell'analisi che Hegel aveva costruito nel suo tentativo di comprensione scientifica del soggetto morale. Le categorie hegeliane hanno infatti messo in luce la divisione immanente alla soggettività: la particolarità del sapere soggettivo esige di adeguarsi ad una verità universale non attraversata da alcuna determinazione, che altrimenti la ridefinirebbe nei termini di un benessere puramente individuale. La prospettiva a cui la coscienza morale si arresta, dunque, è ancora astratta e formale, tale per cui essa si scontra con il suo semplice essere ancora in un rapporto finito con l'universale, dunque con il carattere ancora solo relativo di un'identità certo posta, ma mai effettiva. Questo conflitto tra il sapere e la verità trova con Lacan una nuova declinazione in un saggio di notevole importanza, *La scienza e la verità*. Il punto nevralgico di questo testo è la messa in discussione del rapporto tra scienza e psicoanalisi. Lacan sostiene che il paradigma epistemologico del sapere moderno, che inizia a definirsi a partire dal XVII secolo,⁵⁰ assume come propria prospettiva quella del soggetto della scienza. Questo significa che «è impensabile che la psicoanalisi come pratica, e l'inconscio, quello di Freud, come scoperta, potessero prendere il posto loro proprio prima della nascita, nel secolo che è stato chiamato del genio, il XVII, della scienza»⁵¹. Qual è il soggetto (e non genericamente *l'uomo*, come chiarisce Lacan) della postura specificatamente moderna del

⁴⁸ «Nell'inconscio, che non è tanto profondo quanto piuttosto inaccessibile all'approfondimento cosciente, c'è chi parla, *ça parle*: un soggetto nel soggetto, trascendente il soggetto» (Lacan, *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in *Scritti vol. I* cit., p. 429).

⁴⁹ Come scrive Recalcati «La trascendenza interna del soggetto dell'inconscio, che Lacan recupera sartrianamente come centro della lezione di Freud, mostra come ogni tentativo di porre l'Io come un soggetto autonomo, padrone di sé stesso, autosufficiente, come una unità sintetica, finisca per negare il senso stesso della sovversione freudiana del soggetto» (Recalcati, *Lacan*, vol. 1, cit., p. 7).

⁵⁰ Lacan ritiene che l'istanza del sapere moderno nasca con Cartesio. La sua teorizzazione del cogito come ciò che resiste all'esercizio del dubbio sistematico è la genesi della rivoluzione scientifica moderna.

⁵¹ J. Lacan, *La Scienza e la Verità*, *Scritti vol. 2*, cit. p. 861

sapere? Qual è, in altre parole, il soggetto della scienza? Esso coincide con il soggetto della psicoanalisi, il cui statuto si definisce nei termini di «una struttura che rende conto del suo stato di scissione, di *Refente*, di *Spaltung* in cui lo psicoanalista lo reperisce nella sua prassi»⁵². Il soggetto della psicoanalisi è lo stesso della scienza proprio perché in quest'ultimo è possibile trovare il carattere essenziale del primo, ovvero quella divisione che è frutto di una mancanza. Come si vedrà in seguito, la mancanza è esattamente la cifra della soggettività secondo il pensiero lacaniano, sin da quando essa si costituisce attraverso l'ingresso nell'ordine significante. Nella scienza moderna si produce infatti progressivamente lo sganciamento del sapere dalla verità. Il problema del pensiero calcolante della scienza, a prescindere dall'oggetto particolare che pretende di indagare, non è quello di indagare le strutture ultime della verità, ma di implementare un sapere che progredisce solo laddove si diano scoperte, invenzioni, chiarificazioni. Non è quindi possibile rinvenire un oggetto in grado di esaurire lo spazio del sapere, il quale sarà per definizione incompleto e mancante rispetto ad una verità che lo dovrebbe riempire completamente. La lente che Lacan applica per leggere il meccanismo di funzionamento della scienza incentrato sulla dialettica tra sapere e verità sembra per molti aspetti ricalcare la struttura dialettica della coscienza operativa nella *Fenomenologia dello Spirito* e riguarda dunque la logica della non-coincidenza di sapere e verità.⁵³ A questo proposito, l'interpretazione lacaniana della *Fenomenologia*, quanto al rapporto tra sapere e verità, appare molto centrata:

«La verità è in costante riassorbimento di ciò che ha di perturbante, in se stessa non essendo altro che ciò che manca alla realizzazione del sapere (...) La verità non è che ciò che il sapere può apprendere di sapere al costo di far agire la propria ignoranza»⁵⁴

Per Lacan è solo mediante un inevitabile processo di riduzione che una scienza può sorgere: il lavoro intellettuale tende cioè a specializzarsi, discernendo spazi sempre più ristretti che rappresentano il dominio di un determinato ramo del sapere scientifico. L'universo della scienza moderna, nella radicale assunzione di un paradigma matematizzante di impronta galileiana, diventa il luogo di una ricerca sull'esattezza e la precisione, non sulla verità. Il riferimento principale in questo senso di Lacan nella tematizzazione della struttura del discorso scientifico è Koyrè. Tuttavia, come sottolinea Minler «La dottrina lacaniana della scienza deriva da Koyrè, ma essa si serve di

⁵² Ivi, cit. p. 859

⁵³ Jean-Claude Minler sottolinea un aspetto di discordanza, a questo proposito, tra Lacan e Freud. Per Freud, infatti, la psicoanalisi è un sapere che deve ambire a diventare una scienza: quest'ultima rappresenta cioè un programma ideale i cui criteri modellano la costruzione della teoria psicoanalitica. Il rapporto tra queste due nozioni, in Lacan, è differente e basato su un principio di implicazione. Non è rilevante chiedersi se la psicoanalisi sia o meno una disciplina scientifica poiché il soggetto attorno al quale la sua pratica si istituisce non può che essere il soggetto della scienza moderna. Dunque «rispetto all'operazione analitica, la scienza non gioca il ruolo di un punto ideale [...]; per essere rigorosi, non le è esteriore. Al contrario essa struttura in maniera interna la materia stessa del suo oggetto» J. Minler. *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, cit. p. 42

⁵⁴ J. Lacan, *Sovversione del soggetto...*, *Scritti vol. 2*, cit. p. 800

Koyrè per dei fini che gli sono esterni. E' così che essa manifesta delle proprietà della dottrina di Koyrè, presenti perlopiù allo stato latente nei testi di riferimento».⁵⁵ Il correlativo soggettivo del sapere moderno assume un posizionamento conseguente rispetto alla verità poiché anche il soggetto, in quanto soggetto della scienza, è strutturalmente diviso dalla sua verità, ne è anzi mancante perché essa è fuori dalla sua portata⁵⁶. Nella psicoanalisi però, e in questo consiste la differenza più importante rispetto alla scienza, la verità non è altro dal soggetto, quanto piuttosto ciò che è latente rispetto al suo sapere.

Se dunque «il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza»⁵⁷ ciò significa che solamente nella divisione, precisamente quella che si pone tra sapere e verità, può istituirsi il soggetto psicoanalitico.

A questo punto è possibile introdurre la proposta teorica che si intende argomentare e sondare in questo secondo capitolo. Seguendo il ragionamento lacaniano, si è visto come il soggetto dell'inconscio non sia altro dal soggetto della scienza, ma che al contrario essi coincidono disponendosi nel nodo della differenza, della rottura, della schisi. La questione della *Spaltung* della soggettività (da intendersi come nozione propriamente psicoanalitica) può essere affrontata però non solo attraverso la sovrapposizione con il soggetto della scienza, ma anche e forse più proficuamente mediante il riferimento al testo hegeliano. La genesi concettuale del soggetto nell'orizzonte della moralità è caratterizzata esattamente dall'esigenza, impossibile, di realizzare il rapporto, la compenetrazione, tra il sapere soggettivo e il suo inveramento nel Bene oggettivo. Questo *dover essere* solamente formale si è visto sfociare nella negazione assoluta dello statuto stesso del rapporto. Si mostrava in questo modo l'inconsistenza del soggetto morale che, nel tentativo di riempire il contenuto del Bene, finisce per assolutizzare la volontà particolare e sussumere integralmente il posto dell'oggetto. A quest'altezza è possibile affermare che esattamente a partire dall'inconsistenza appena nominata la psicoanalisi dispiega il proprio campo epistemico e tenta di pensare il tema del non-rapporto tra soggetto e oggetto come un elemento inemendabile della soggettività stessa.

Resta da vedere, nel corso dei seguenti paragrafi, come questo problema si articoli nell'insegnamento di Lacan per constatare la tenuta della tesi, sopra esposta, secondo cui la moralità

⁵⁵ Ivi, cit. p. 15

⁵⁶ L'esperienza della coscienza, infatti, è caratterizzata dall'impossibilità di stabilire una definitiva identità tra il suo sapere e la verità dell'oggetto che sempre lo eccede. Questa relazione oggettuale produce sempre uno scarto: il sapere della coscienza supera l'impasse modificando la propria struttura in vista di un tentativo di comprensione più complessiva dell'oggetto, senza che ciò possa tuttavia accadere. Non si tratta infatti per Hegel di un problema contingente, bensì strutturale: la coscienza può guadagnare la dimensione del sapere assoluto, solo passando dal piano rappresentativo (proprio delle scienze empiriche cui lo stesso Lacan fa riferimento) a quello concettuale, proprio della filosofia. Questo spostamento, per altro, implica la rimozione stessa dell'oggetto come altro dalla coscienza posta di fronte ad esso.

⁵⁷ Ivi, cit. p. 863

hegeliana offre una prospettiva privilegiata per intendere la costituzione del soggetto della psicoanalisi. Il compito principale, ad ogni modo, sarà esattamente quello di mostrare per quale ragione il soggetto della psicoanalisi nella sua costituzione richieda il superamento di quello morale e non si identifichi del tutto con esso. Le nozioni che verranno prese in considerazione saranno quelle di *das Ding*, Desiderio e Responsabilità. Si tratta di nozioni estremamente rilevanti e complesse, che tuttavia rimandano per molti aspetti ad un nucleo comune di fondo, ovvero l'evento della verità del soggetto e del desiderio inconscio che presiede al suo agire. Questo significa che, a differenza del soggetto della scienza con cui secondo Lacan condivide la struttura di fondo, quello della psicoanalisi è certo diviso dalla sua verità, ma questa non gli è strutturalmente preclusa. La psicoanalisi assume esattamente il problema di pensare il soggetto all'altezza della verità del suo desiderio. Si tratta di un concetto di verità che rimanda al senso dell'agire umano, della prassi che si realizza entro le strutture simboliche del sociale, dalla cui interrogazione la psicoanalisi non può prescindere. Una verità che trova nella singolarità del proprio desiderio, e dunque del proprio agire in relazione ad esso, il suo statuto. Del resto, come scrive Lacan, «la psicoanalisi procede attraverso un ritorno al senso dell'azione [...]. L'ipotesi freudiana dell'inconscio presuppone che l'azione dell'uomo, che egli sia sano o malato, che essa sia normale o morbosa, abbia un senso nascosto a cui si può arrivare. In questa dimensione si concepisce subito la nozione di una catarsi, che è purificazione, decantazione, isolamento di piani»⁵⁸. Questo riconoscimento del senso è ciò che Lacan pone al centro della parte conclusiva del *Seminario VII*: la promessa analitica e il suo carattere etico.

2.2 Soggetto e oggetto (negato): sullo statuto di *das Ding*

Per comprendere quale sia l'organizzazione del non-rapporto, dell'identità impossibile che si situa al livello della psicoanalisi come carattere strutturale della soggettività, è indispensabile introdurre il concetto di *das Ding*. Lacan preleva questa espressione dal *Progetto per una psicologia*, testo freudiano pubblicato postumo, di cui viene proposta una significativa rilettura nel *Seminario VII*⁵⁹.

⁵⁸ J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 364

⁵⁹ Per introdurre la nozione di *das Ding* e la riflessione lacaniana condotta nel *Seminario VII* sul suo statuto è bene, quanto meno, riprendere la distinzione tra *das Ding* e *die Sache*. La lettura proposta da Lacan può essere proficuamente posta in continuità con quella hegeliana, laddove nei paragrafi dei *Lineamenti* dedicati al *Diritto astratto*, la *Cosa*, intesa come l'oggetto della proprietà in cui la volontà si estrinseca, è utilizzata nella declinazione di *die Sache*. In Hegel, infatti, *die Sache* è il significante che esprime la cosa in quanto permeata dall'attività spirituale della volontà, a differenza della cosa in quanto tale che prescinde da ogni determinazione (*das Ding*). Allo stesso modo, scrive Lacan, *die Sache* è «il prodotto dell'industria e dell'azione umana in quanto governata dal linguaggio» (Ivi, cit. p. 64) e per tanto è incasellata nei processi di simbolizzazione. Al contrario, la *Cosa* freudiana è dislocata nel registro del *Reale* ed è quel punto di vuoto, inafferrabile dalle strutture della significazione, attorno al quale il movimento del principio di piacere è costantemente attivato. *Das Ding* è dunque «il termine estraneo [alla significazione] attorno a cui

Hegel ritiene, come si ricorderà, che il piano della moralità trovi nel sistema kantiano della legge morale e dell'imperativo categorico l'articolazione più significativa per saggiarne lo statuto e i limiti. Non a caso, infatti, il discorso hegeliano sulla coscienza ironica sottendeva evidentemente una critica radicale nei confronti della coscienza morale kantiana. Il Bene non si palesa mai di fronte al soggetto, ma al contrario si ritrae costantemente dal piano della relazione oggettuale proprio perché esso richiede, al fine di essere realizzato, l'impossibile. Il principio del dover essere, infatti, cade in un cattivo infinito poiché nessun processo di definizione contenutistica del bene sarà mai in linea con la vuota astrattezza che lo contraddistingue. Come si è tentato di mostrare, la rimozione del patologico costituisce un aspetto non aggirabile del pensiero kantiano: al costo di provare dolore, l'azione morale è tale solo nella misura in cui sia purificata di ogni inclinazione sensibile nel perseguimento del Bene. La rimozione, se la assumiamo in termini psicoanalitici, implica però anche un ritorno del rimosso nella forma del sintomo. Seppur esiliata al di là dei confini dell'universalità e della purezza della legge morale, l'inclinazione come principio materiale dell'agire riemerge infatti come unico contenuto della *Handlung*. La divisione del soggetto morale si codifica perciò nei termini di una *Spaltung* che assume una connotazione evidentemente isterica. La massima soggettiva si rovescia necessariamente nel luogo del bene e, non essendoci alcun criterio a-priori per valutare la consistenza morale dell'azione, questa sarà sempre fautrice di insoddisfazione. Al tempo stesso, però, si manifesta una seconda struttura soggettiva. Proprio in assenza di doveri concreti che forzano la volontà al loro rispetto, la concreta decisione del soggetto trapassa nel piano di oggettività della legge e sfrutta questa situazione per forzare l'accesso ad un godimento assoluto, approfittando della mancata iscrizione, nella coscienza, di determinazioni vincolanti. Accanto al lato isterico, si pone quello sadico.

In termini lacaniani, il Bene sembra essere privo di un significante adeguato. Nel registro significante, il piano cioè della realtà istituita delle relazioni umane governate da forme linguistiche, non esiste alcuna rappresentazione simbolica in grado di dire il bene, di determinarne il significato. L'Altro⁶⁰, dunque, non risponde al soggetto morale, poiché manca di uno spazio di significazione adeguato per quel Bene a cui tuttavia, secondo il discorso morale, il soggetto sarebbe orientato dalla propria coscienza interiore. Il soggetto morale, dunque, appare essere abitato da una rottura insanabile tra la pulsione, che sempre si identifica con il bene universale particolarizzandolo, e

ruota tutto il movimento della Vorstellung che Freud ci mostra governato da un principio regolatore, il cosiddetto principio di piacere, legato al funzionamento dell'apparato neuronico» Ivi, cit. p. 67-68

⁶⁰ Si tratta di una nozione centrale nel pensiero di Lacan, rispetto alla quale tuttavia è molto complesso fornire una definizione esaustiva ed un'univoca. Un tentativo molto riuscito è quello di Žižek «A un primo approccio, il grande Altro rappresenta l'alienazione del soggetto nell'ordine simbolico: il grande Altro tira le fila, non parla, egli è parlato dalla struttura simbolica. In breve, questo grande Altro è il nome della sostanza sociale, di tutto ciò a causa del quale il soggetto non controlla mai pienamente gli effetti delle sue azioni (...)» S. Žižek, *Meno di Niente*, vol. 1, Ponte delle Grazie, Milano, 2013, cit. p. 160

l'oggetto-Bene a cui tende inesorabilmente secondo «il punto di vista del rapporto e del dover essere ovvero dell'esigenza»⁶¹.

Questa esigenza morale del rapporto trova nel concetto di *das Ding* (inteso nella rielaborazione lacaniana come l'evoluzione concettuale del bene kantiano), un superamento che si presenta, in realtà, come scavo, come insistenza e stabilizzazione dell'aporia. Laddove Hegel, infatti, pensa all'Eticità e alla coscienza etica come elementi di risoluzione speculativa del conflitto contraddittorio tra la coscienza soggettiva e il bene oggettivo, tra il sapere e la verità, il campo epistemico della psicoanalisi interviene esattamente per porre in questione questa mossa dialettica. Il soggetto, almeno per quanto concerne la riflessione di Lacan nel *Seminario VII*, è abitato da un vuoto centrale incandescente, inavvicinabile, che tuttavia non può riconoscere. Si tratta, appunto, di *das Ding*, che determina nella costituzione del soggetto una mancanza. Il motivo che sta alla base di questa lacerazione posta al centro del soggetto è l'ingresso di quest'ultimo nell'ordine simbolico. Questo, secondo Lacan, definisce la struttura sociale, istituzionale e linguistica mediante la quale si configura il grande Altro. Sebbene non immediata, esiste dunque una distinzione tra l'Altro e il Simbolico. Il primo rappresenta ciò che mette in forma le relazioni immaginarie e i vincoli tra i soggetti che appartengono alla comunità; il secondo rappresenta il registro esperienziale in relazione al posizionamento del soggetto all'interno del campo dell'Altro. Il registro esperienziale caratterizzato dalla produzione linguistica è ciò che, dunque, garantisce l'adesione alla comunità e alla costituzione materiale dei rapporti che sovra-determinano il soggetto. È l'Altro infatti che tesse la trama dei legami sociali entro cui il soggetto, a più livelli, opera e che sempre si declinano linguisticamente. Proprio perché l'Altro e il linguaggio non dipendono dall'arbitrio soggettivo, ma piuttosto ne rappresentano una limitazione simbolica, essi anticipano e informano di sé il processo della soggettivazione. Il venire all'essere dell'individuo, cioè, è contemporaneamente la passiva assunzione di un'influenza esterna subita dal condizionamento ambientale e la conseguente acquisizione di un diritto di iscrizione nella realtà comunitaria. Il *parlessere*, termine con cui Lacan si riferisce al soggetto in quanto parlante, deve la condizione della parola alla sua iscrizione nell'universale simbolico, elemento questo che implica però sempre un taglio, un'obliterazione⁶² che stanno all'origine della sua costituzione scissa. Lacan sostiene infatti che la condizione di possibilità della soggettivazione, e con essa, come si vedrà, del sorgere del desiderio, sia intimamente legata ad una rimozione primaria che «si manifesta in primo luogo come uccisione della Cosa»⁶³. La dimensione della catena significante tramite la quale si declina l'Altro implica

⁶¹ Hegel, op. cit. § 108

⁶² Lacan utilizza questo termine per indicare funzione del marchio che l'Altro imprime sul soggetto. Cfr. J. Lacan, *La significazione del fallo*, in *Scritti vol. 2* p. 863

⁶³ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti vol. 1*, cit. p. 313

l'eliminazione di *das Ding*, cioè la negazione della piena soddisfazione del primo oggetto di godimento. Tale godimento assoluto coincide con l'incesto, con il possesso cioè del corpo della madre come veicolo di soddisfazione libidica illimitata. L'organizzazione della rete significante ruota attorno alla negazione dell'incesto e, dunque, alla cancellazione integrale di *das Ding*, dell'oggetto incestuoso. Lasciando per il momento sullo sfondo il rapporto di tutto questo con la nascita del desiderio, si tratta ora di indagare l'esito di questa sottrazione reale del godimento patita a causa dell'azione del simbolo, del significante. È evidente che la destituzione del rapporto oggettuale con la cosa materna sia, di fatto, la via attraverso cui Lacan riprende l'interdizione dell'incesto come fondamento culturale delle comunità umane scoperta da Freud⁶⁴. Subire la rimozione di *das Ding* significa, nell'economia della soggettivazione, assumere la legge che proibisce l'incesto. Il costrutto simbolico mediante il quale la proibizione del godimento della madre viene esercitato si configura nei termini di una legge che nega a *das Ding* la possibilità di trovare in questo registro esperienziale una comprensione adeguata. Esattamente come il bene kantiano, dunque, l'oggetto incestuoso non corrisponde ad alcun significante proprio, ma al contrario slitta continuamente da un significante all'altro e, per questa ragione, «ciò che è si è cercato al posto dell'oggetto impossibile è appunto l'oggetto che si ritrova sempre nella realtà. Al posto dell'oggetto che è impossibile da ritrovare, a livello del principio di piacere è sopraggiunto qualcosa che non è altro che ciò che si ritrova sempre»⁶⁵. Dal punto di vista della struttura concettuale, dunque, il bene kantiano e *das Ding* condividono il carattere fondamentale di essere oggetti impossibili, cioè determinazioni oggettuali cui il soggetto non può in alcun modo avvicinarsi in quanto fuori dall'ordine rappresentativo del significato e, per tanto, tali da darsi sempre come altro da sé. La moralità, alla luce di quanto emerso nelle pagine precedenti, non è in grado di reggere la struttura del rapporto tra soggetto e legge. Il bene, infatti, finisce per identificarsi necessariamente con la posizione della determinazione soggettiva. In realtà, anche nel caso di *das Ding* si assiste ad un processo analogo. Il soggetto della psicoanalisi è alla ricerca continua della strada per ritrovare *das Ding* poiché ad essa le coordinate del principio di piacere rimandano nel movimento del desiderio volto a riconfigurare quello stato di soddisfazione senza limitazione. Come si è visto, però, l'incesto è proibito, il godimento è castrato. Come può allora la Cosa ritornare sempre? Lacan, per rispondere a questo quesito, propone una teoria della sublimazione secondo la quale essa non

⁶⁴ Così Lacan «L'apporto di Freud (...) è l'affermazione della scoperta, credo io, che la legge fondamentale, la legge primordiale, quella in cui incomincia la cultura in quanto si contrappone alla natura è la legge dell'interdizione dell'incesto». J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 78 C'è da sottolineare che, sebbene sia vero che per la psicoanalisi ogni comunità umana si organizza attorno ad una limitazione del godimento, tale legge non appartiene alla sfera del politico nella misura in cui non è il risultato mediato di un processo decisionale e deliberativo, a prescindere da come esso si declini.

⁶⁵ Ivi, cit. p. 82

sarebbe uno dei possibili esiti della pulsione⁶⁶, ma al contrario la sua unica destinazione. Ogni oggetto pulsionale è, dunque, una sublimazione della Cosa, che in questo modo viene ricercata a livello del processo inconscio e ritrovata sempre come «rappresentata da qualcos'altro»⁶⁷, il che significa che «L'altra cosa [cioè l'oggetto-esca dei nostri investimenti pulsionali] è essenzialmente la Cosa»⁶⁸. Qui sta dunque un aspetto paradossale di *das Ding*. Nonostante la sua espulsione dal dominio del simbolico, elemento che la pone di fatto al di fuori dell'orizzonte del significato, si propone al soggetto sempre come unità velata che si cela nella rappresentazione di altri oggetti che gli stanno di fronte. Nella sua irrepresentabilità, in quanto vuoto incluso nel soggetto, la sua stessa costituzione di oggetto del desiderio inconsciamente ricercato ne determina il ritrovamento, in forma sublimata, come altra rappresentazione⁶⁹. Ciò significa che la Cosa è un posto vuoto (come Lacan mostra con la metafora del Vaso di mostarda) *causato* dalla negazione simbolica esercitata dall'Altro, ma in pari tempo, allo stesso modo del bene kantiano, si trova ad essere occupato sempre dall'oggetto dell'inclinazione soggettiva ed è dunque *causa* del desiderio del soggetto.

Das Ding, nella sua indeterminazione contenutistica, si pone sul medesimo piano del bene kantiano, quello cioè di quel non-rapporto che Hegel aveva scoperto essere il risultato dell'orizzonte morale. Non c'è rapporto perché la Cosa è un'unità velata che deve il proprio statuto di oggetto al fatto stesso di farsi rappresentare da qualcos'altro. Non c'è rapporto, in altri termini, perché l'Altro morale, il Bene indifferente ad ogni determinazione soggettiva, è semplicemente posto, ma non si incarna in alcun contenuto specifico. Il dispiegarsi della legge morale che rifiuta la ricerca del benessere soggettivo è rifunzionalizzato, nella psicoanalisi, all'imposizione di una legge che il soggetto non padroneggia, ma che gli è indispensabile per disporre del linguaggio, cioè per inserirsi nell'orizzonte simbolico ed articolare la costruzione reale del proprio desiderio inconscio. Si è detto però che il soggetto della psicoanalisi non è una mera riproduzione del soggetto morale, ma è ciò che scava nella sua inconsistenza. Sostenere questa tesi significa, di fatto, affermare che proprio il fallimento interno alla moralità è il luogo concreto a partire dal quale la psicoanalisi pensa il suo soggetto. La questione attorno alla quale si consuma la differenza categoriale tra soggettività morale

⁶⁶ Nella dottrina lacaniana, come sottolinea Recalcati, agisce una tensione concettuale che guarda alla sublimazione come trasformazione della pulsione volta a sostituire la soddisfazione immediatamente libidica, e dunque sessuale, con un'«altra soddisfazione» M. Recalcati, *Lacan vol 1*, cit. p. 332 (cfr. Nel *Seminario VII*, il tema della sublimazione è legato al problema della castrazione perché la proibizione di *das Ding* retroagisce sulle pulsioni del soggetto cosicché ogni oggetto pulsionale occupa il posto vuoto della Cosa e si innalza pertanto al suo statuto. Cfr. M. Recalcati, *J. Lacan vol. 1*, cit. p. 332

⁶⁷ «Sta qui la seconda caratteristica della Cosa: per sua natura essa è, nei ritrovamenti dell'oggetto, rappresentata da qualcos'altro» J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 141

⁶⁸ Ivi, p. 142

⁶⁹ «Questa cosa, di cui tutte le forme create dall'uomo sono del registro della sublimazione, sarà sempre rappresentata da un vuoto, per il fatto appunto di non poter essere rappresentata da altro o, più esattamente, per il fatto di non poter essere che rappresentata da qualcos'altro». Ivi, cit. p. 154

e soggettività psicoanalitica è però la seguente. La pretesa kantiana che il soggetto possa *fare Uno* con il Bene finisce per rovesciare la coscienza morale nel male. Questo mostra che nella moralità sussiste la convinzione illusoria che l'oggetto del bene si dia e sia possibile rapportarsi ad esso positivamente. Questo assetto aporetico viene superato dalla psicoanalisi nella misura in cui essa pensa il soggetto come intrinsecamente definito dalla mancanza, dall'alienazione rispetto all'oggetto del godimento, *das Ding*. La mancanza d'oggetto, dunque, è assunta come necessità inaggirabile del soggetto che abita il campo del linguaggio, segno dell'esistenza del grande Altro e del suo discorso che precede il soggetto ponendo il vincolo della limitazione. La castrazione simbolica è un dato con cui *bisogna avere a che fare* e rappresenta la divisione del soggetto da un oggetto posto al suo interno⁷⁰, *das Ding*, e di per sé irrecuperabile nell'ordine significante.

È lo stesso Lacan, del resto, ad autorizzare una lettura che accosti il Bene Morale al supremo oggetto del godimento e, di conseguenza, assuma il soggetto morale come fondamento del soggetto psicoanalitico: «non c'è Sommo Bene [perché] il Sommo bene, che è *das Ding*, che è la madre, l'oggetto dell'incesto, è un bene interdetto [...]. Questo è il fondamento rovesciato in Freud della legge morale»⁷¹. La *moralische Gesetz* viene dal luogo dell'Altro, come già sottolineato da Lacan, ma ipocritamente questa sua provenienza viene rifiutata, o quanto meno nascosta, nella misura in cui Kant la istituisce nella profondità interiore del soggetto. Kant, questo si intende sottolineare, non può tollerare l'esplicitazione della differenza tra soggetto e legge, il fatto cioè che la legge venga dal Altro, poiché ciò significherebbe autorizzare una struttura eteronoma. Per tanto, il tentativo kantiano è quello di mascherare questa discrasia affermando che è nella profondità dell'animo soggettivo che alberga tale legge. La psicoanalisi, invece, radicalizza questo aspetto individuando in modo esplicito nell'Altro la fonte e la base della legge della castrazione. La collocazione del soggetto nel campo dell'Altro, infatti, impone a quest'ultimo di subire il marchio simbolico dell'Edipo. Su questa connessione tra la castrazione come elemento di struttura e il processo di soggettivazione torneremo ampiamente in seguito.

2.3 Il desiderio del soggetto

E' molto importante, per proseguire il lavoro, fare chiarezza sui due punti fondamentali che si sono guadagnati. In primo luogo, il sostegno della psicoanalisi ha permesso di saldare la soggettività alla dimensione della rottura e della scissione che già Hegel aveva illustrato. In seguito, si è visto che il soggetto morale non è l'equivalente di quello psicoanalitico. Se il dover essere della legge morale

⁷⁰ È bene insistere su questo duplice aspetto, reso attraverso il concetto di estimità, che rimarca come *das Ding* sia posta nel luogo più intimo del soggetto e, al tempo stesso, sia per esso inviccinabile perché è «ciò che descriviamo come quel luogo centrale, quell'esteriorità intima, quell'estimità» (ivi, p. 177).

⁷¹ Ivi, cit. p. 83

impone, almeno su un piano ideale, il raggiungimento del sommo bene, al contrario la legge nominata dalla psicoanalisi assume una funzione radicalmente diversa. La proibizione dell'incesto, che Lacan lega indissolubilmente alla Funzione del Padre, è l'operatore simbolico attraverso cui il soggetto viene investito dalla divisione senza che questa possa essere in alcun modo suturata. Il sommo bene, così come la soddisfazione diretta della tensione al godimento supremo, sono interdetti. La relazione tra il soggetto e la Cosa negata non si situa dunque nell'ordine del rapporto, quanto piuttosto del non-rapporto: la rimozione di *das Ding*, e la sottrazione di godimento che ne consegue, sono da leggersi in chiave critico-trascendentale come condizioni di possibilità affinché il soggetto possa aderire al campo simbolico del linguaggio e registrare la propria identità nel tessuto sociale del grande Altro. In questo senso il soggetto può partecipare alla comunità, che è sempre storicamente determinata, solo perché è intersecato da una linea di frattura che ne definisce l'iscrizione nel campo dell'Altro. Il soggetto è mancante, non può mai essere Uno, non può godere del rapporto con la Cosa. Il corpo del soggetto, in quanto corpo pulsionale che non coincide mai con la mera costituzione organica dell'apparato corporeo, è scisso a causa di un marchio che proviene dalla Legge. La proibizione, con cui si attua il processo della castrazione, produce un posto vuoto che si riempie sempre mediante l'occupazione da parte di qualcos'altro, cioè di un altro oggetto. Per Lacan, però, sussiste una differenziazione fondamentale fra due categorie concettuali, quella del godimento (*Jouissance*) e quella del desiderio (*Désir*).

La castrazione simbolica agisce direttamente sul godimento. Essa implica una sottrazione di godimento, indispensabile per guadagnare la dimensione significante dell'esistenza. Nell'economia complessiva dell'organizzazione simbolica, l'Altro da una parte concede al soggetto l'istanza del senso, permettendogli di assumere un posizionamento all'interno della struttura in cui è inserito⁷²; dall'altra il prezzo di questa iscrizione nella comunità universale e nei legami sociali che a più riprese la strutturano è quella dell'assoggettamento ad un campo che richiede la rimozione del fallo. Il fallo, per tanto, diventa per Lacan il significante che significa tramite la sua assenza⁷³. Il soggetto,

⁷² A questo proposito, può essere utile evidenziare, per contrasto, ciò che accade nell'esperienza della psicosi, la cui struttura è organizzata attorno al concetto di forclusione (*Verwerfung*). Nello psicotico, la posizione della legge da parte della funzione paterna non agisce e il soggetto permane avvinghiato al godimento proibito di *das Ding*. La prima figura entro cui l'Altro si incarna, ovvero la Madre, non viene barrata. Il Desiderio non si sgancia dal godimento incestuoso, il significante paterno non impone l'ingresso del soggetto nel legame sociale. Il soggetto della psicosi rimane sintomaticamente Uno: questo implica l'annullamento della dimensione della scissione, della mancanza e, per tanto, del desiderio. L'ordine simbolico, tuttavia, non sparisce dall'esistenza del soggetto, ma al contrario ritorna nelle forme deviate del delirio in modo violento e vendicativo.

⁷³ Il fallo, come significante della perdita, della mancanza, trova una definizione particolarmente incisiva nella conclusione dello scritto *La scienza e la verità*, laddove Lacan afferma che «è nella mancanza di pene della madre che si rivela la natura del fallo». Questo passaggio contribuisce anche a mostrare che la psicoanalisi lacaniana, nel momento in cui determina la centralità del fallo nello sviluppo della soggettività, non sta producendo una rappresentazione del soggetto puramente maschile, fallocentrica. Il significante fallico esprime una mancanza: dal momento che la donna è di per sé sprovvista del fallo, si comprende come la sua significazione abbia a che vedere prima ancora che con l'uomo, con la sessuazione femminile. Su questo cfr. S. Žižek, *Meno di niente vol. 2*, cap. 9 «Sutura e differenza pura»

dunque, è diviso perché è mancante ed è mancante nella misura in cui la sua identità simbolica, il suo essere qualcuno per l'Altro, richiede come condizione preliminare la negazione castrante del godimento di *das Ding*. Come scrive Žižek, il fallo, che non ha certamente a che vedere con l'organo genitale maschile, «è la parte perduta, sacrificata, con l'ingresso nell'ordine simbolico e, simultaneamente, il significante di questa perdita»⁷⁴. Per questa ragione Žižek parla di un significante riflessivo a proposito del fallo. A questo punto, è necessario proiettare l'analisi verso una determinazione che assume nell'insegnamento lacaniano una centralità estremamente rilevante, ovvero quella di desiderio. È noto come per Lacan il soggetto, proprio in quanto abitato dalla mancanza, sia soggetto del desiderio. Il desiderio, cioè, lungi dall'essere ascrivibile alla dimensione animale e biologico-naturale dell'istinto e dell'appetito, costituisce il nucleo della soggettività umana. La sparizione reale di *das Ding*, infatti, produce nel soggetto «l'eternizzazione del suo desiderio»⁷⁵. Ecco dunque che la rimozione della Cosa causata dall'accesso al registro simbolico, che può essere detto in senso lato definire il registro del legame sociale, ed imposta dalla Legge della castrazione, è passibile di un'interpretazione in chiave positiva. Essa infatti istituisce quell'incavo nel soggetto che continuamente quest'ultimo tenta di saturare attraverso l'elevazione sublimante degli oggetti, a cui il principio di piacere lo muove, allo statuto di Cosa. Questa sostituzione non è mai tale però da determinare una soddisfazione sufficiente ad estinguere la ricerca del soggetto. Il motivo risiede nel fatto che il desiderio, inteso come quel movimento incessante che trascende ogni significante mediante il quale si tenta di riprodurre simbolicamente *das Ding*, sia di per sé irrealizzabile. Il desiderio anima il tentativo di ritrovare nella realtà sociale del soggetto l'oggetto perduto, senza che questo possa verificarsi. Rivisitando l'ultima parola freudiana sul desiderio nell'*Interpretazione dei sogni*, Lacan associa l'eternità, cioè appunto l'indistruttibilità, al desiderio. In termini lacaniani, la mancanza costitutiva del soggetto alienato e assorbito dall'Altro implica una continua separazione dagli elementi della catena significante che si offrono come potenziale soluzione alla sua richiesta di godimento. Il desiderio, che non deve in alcun modo essere pensato come sovrapponibile al godimento, non sembra mai rivenire nella sua apertura all'Altro un Significante-Padrone in grado di organizzare la sua soddisfazione. Il polo della soggettività particolare che si manifesta attraverso il desiderio non trova nell'universalità simbolica dell'Altro alcuna risposta soddisfacente. Ciò dipende dalla discontinuità che il desiderio introduce nel soggetto, rendendolo refrattario all'Altro. Ne *La significazione del fallo*, il desiderio viene pensato in relazione alla domanda e al bisogno. Lacan sottolinea come, rispetto al bisogno, il desiderio abbia

⁷⁴ Ivi, cit. p. 103

⁷⁵ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* in Scritti vol. 1, cit. p. 313

un «carattere paradossale, deviante, erratico, eccentrico o scandaloso»⁷⁶. Nella lettura proposta da Lacan, il bisogno umano non è mai naturale. Per essere soddisfatto, necessita di un'articolazione simbolica: si tratta dell'unica via affinché possa essere compreso e registrato dal codice dell'Altro. Questa tesi, che non può non ricordare la posizione hegeliana sull'inesistenza del bisogno naturale⁷⁷, sottolinea l'aspetto sempre sovradeterminato del bisogno rispetto alla struttura sociale a cui si rivolge per soddisfarlo. La domanda è il filtro che il soggetto adotta per restituire in termini significanti la sua richiesta volta a ricevere i mezzi attraverso cui soddisfare il proprio appetito. Il «privilegio dell'Altro», in quanto depositario degli oggetti domandati, non dice nulla però sulla particolarità soggettiva del desiderio che anzi «riappare al di là della domanda»⁷⁸. La riconfigurazione simbolica del bisogno attraverso la domanda non intacca la tenuta del desiderio, che si esprime, infatti, come deviazione continua dei bisogni. Il concetto di desiderio non trova corrispondenza né in riferimento all'appetito del bisogno, che spinge il soggetto a rivolgersi all'Altro per poterlo soddisfare, né in riferimento alla domanda in quanto tale, poiché essa delinea il dispositivo che si deve utilizzare per istituire il rapporto con l'Altro. La domanda, in realtà, non è mai semplicemente rivolta all'oggetto del bisogno, ma «verte su altro che non sulle soddisfazioni che chiede. Essa è domanda di una presenza o di un'assenza. Ciò è manifestato dalla relazione primordiale con la madre, in quanto gravida di quell'Altro che va situato al di qua dei bisogni che può colmare»⁷⁹.

Lacan sostiene a tal proposito che «Quando si tratta del desiderio, troviamo piuttosto nella sua irriducibilità alla domanda il motivo stesso di ciò che impedisce anche di ricondurlo al bisogno. Per dirla ellitticamente: il desiderio è articolato e proprio per questo non è articolabile»⁸⁰. Nel momento in cui l'universalità del significante in cui l'Altro si declina risponde alla domanda del soggetto, si assiste alla comparsa di un'eccedenza che elimina la possibilità di produrre una soddisfazione priva di resti. Il desiderio soggettivo riemerge, si palesa al di là della domanda del soggetto, scivola metonimicamente senza mai fissarsi su alcun significante preciso. Questa strutturale impossibilità di fissazione è, di fatto, l'esito coerente della mancanza immanente al soggetto castrato. L'Altro non può in alcun modo fornire le coordinate per la realizzazione di questo rapporto al desiderio del soggetto perché ciò avrebbe come conseguenza il superamento dei confini sanciti dalla Legge. Si

⁷⁶ J. Lacan, *La significazione del fallo*, cit. p. 687

⁷⁷ Hegel, nella sezione dedicata alla società civile, prende di mira quella che Marx avrebbe definito una «robinsonata», cioè l'idea che sussista un ipotetico stato di natura nel quale l'uomo sarebbe libero di soddisfare in modo isolato i propri bisogni naturali senza la mediazione dell'inter-soggettività, bollandola come falsa opinione. Il sistema dei bisogni impone una complessa intelaiatura sociale che risponde alle necessità materiali dell'individuo solo attraverso la compartecipazione reciproca di lavori differenti che si intersecano permettendo nel complesso la soddisfazione del bisogno. Cfr. § 194 A

⁷⁸ J. Lacan, *La significazione del fallo*, cit. p. 687

⁷⁹ Ivi, cit. p. 688

⁸⁰ J. Lacan, *Sovversione del soggetto...*, cit. p. 807

tratta di un disallineamento radicale che impedisce alla psicoanalisi di pensare l'identità del godimento dell'Uno con l'istanza simbolica dell'Altro. Per questo, Lacan scrive: «Questo godimento che rende l'Altro inconsistente è dunque mio? L'esperienza prova che mi è proibito e non soltanto, come penserebbero gli imbecilli, per un cattivo accomodamento della società, ma io direi per la colpa dell'Altro se esistesse»⁸¹.

Come tale, il desiderio è il prodotto di una causa specifica, ovvero l'interdizione di *das Ding*. Come già sostenuto da Freud nel celebre capitolo settimo dell'*Interpretazione dei sogni*, anche secondo Lacan, nella sua dimensione più profonda, il desiderio è scandaloso. Esso rivela l'inclinazione inconscia al godimento della madre come incarnazione di *das Ding*. Lacan accetta la caratterizzazione inconscia del desiderio come incestuoso laddove scrive che «Freud designa nell'interdetto dell'incesto la Legge primordiale in cui gli altri sviluppi culturali non ne sono che le conseguenze e le ramificazioni e, nello stesso tempo, egli identifica nell'incesto il desiderio più fondamentale»⁸². La condizione affinché il soggetto possa muoversi nell'orizzonte desiderativo è l'assunzione della legge e della propria mancanza, della propria divisione immanente. Per quanto paradossale, come si è visto, si tratta di un vuoto causativo che qualora fosse saturato attraverso l'incesto definirebbe l'abolizione dell'universo della domanda poiché il soggetto non rilancerebbe più la spinta propulsiva e pulsionale del desiderio. Non ci sarebbe l'attivazione di quel meccanismo che consiste nella proiezione dell'oggetto del desiderio sempre al di là della risposta all'inclinazione del bisogno.⁸³ La Legge non proibisce il desiderio, ma anzi lo genera impedendone piuttosto la realizzazione, il godimento del suo oggetto fondamentale. Da questa impossibilità scaturisce il desiderio come «condizione assoluta»⁸⁴ che non trova nell'Altro il proprio posto adeguato per una pacificazione finale, ma è sottoposto a ciò che Miller definisce nei termini di slittamento indefinito che si produce all'interno della catena significante⁸⁵

La posizione lacaniana, secondo la quale il soggetto non può trovare alcuna forma di appagamento del suo desiderio nel sistema simbolico, non è coestensiva al suo intero insegnamento. È piuttosto un'acquisizione matura che si sviluppa a partire dalla fine degli anni cinquanta. Questa considerazione appare essere molto pregnante nella misura in cui restituisce il carattere non dialettico del desiderio, la cui absolutezza è inaggirabile. Non c'è in alcun modo negazione della negazione, *Aufhebung* in senso proprio: quello stato originario dell'alienazione promosso dall'Altro

⁸¹ Ivi, p. 820

⁸² J. Lacan, *Il Seminario VII*, cit. p. 64-65

⁸³ «Ciò che troviamo nella legge dell'incesto si situa come tale al livello del rapporto inconscio con *das Ding*, la Cosa. Il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine, il termine, l'abolizione di tutto l'universo della domanda» Ivi cit. p. 80

⁸⁴ J. Lacan, *La significazione del fallo*, cit. p. 688

⁸⁵ Cfr. J.A. Miller, *Schede di lettura lacaniane*, in *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 1986

che pone il soggetto nel nodo della *Splattung* non viene mai superata dialetticamente attraverso la ricomprensione del desiderio particolare nelle maglie dell'Altro. Non c'è soddisfazione simbolica mediata dal riconoscimento. Al contrario, nell'Altro c'è un buco che implica di fatto l'impossibilità per il soggetto di rivenire un significante in grado di dire la verità sulla sua identità desiderante: il significante rappresenta il soggetto sempre attraverso il rimando ad un'ulteriore significante⁸⁶. La sbarra che divide il soggetto della psicoanalisi si traspone anche nell'Altro, che a sua volta appare essere attraversato da una lacerazione, da un'incompletezza sistemica che lo rende impotente di fronte alla ricerca di soddisfazione del desiderio. Il *mathema* che Lacan adopera per formalizzare questo non-rapporto, su cui insisterà nel *Seminario XVI*, è infatti il seguente: S(A/) «che significa che A grande è barrato [...] cioè che questo campo dell'Altro non assicura da nessuna parte e in nessun grado la consistenza del discorso che vi si articola»⁸⁷ rispetto al desiderio del soggetto. Quest'ultimo si pone quindi, in questa seconda fase del pensiero lacaniano, come una forza centripeta che l'Altro non può accogliere ed ospitare come accadeva invece in precedenza, laddove faceva riferimento ad una soddisfazione simbolica del desiderio. La pretesa di aggirare la forclusione *strutturale* (distinta evidentemente da quella psicotica) del singolo dall'universale è quindi insostenibile secondo la psicoanalisi⁸⁸.

Il desiderio come condizione assoluta indica non solo l'assenza di un processo di riconoscimento, ma soprattutto che la mancanza interseca un punto di coincidenza fondamentale tra il soggetto e l'Altro dal quale è distaccato⁸⁹. La separazione dall'Altro come secondo tempo logico del processo di costituzione della soggettività, dopo quello dell'alienazione, si attiva esattamente nella continua esperienza del distacco che sperimenta il soggetto quando «riconosce che nemmeno l'Altro possiede ciò che a lui manca»⁹⁰. Per questo Miller parla del desiderio, in questo secondo periodo dell'insegnamento di Lacan, come sottomesso alle leggi del linguaggio, cioè alla metafora e soprattutto alla metonimia, e non più alle leggi della parola⁹¹. La metafora, infatti, «non è se non il

⁸⁶ «Quanto a noi partiremo da ciò che è articolato dalla sigla S(A/) perché è anzitutto un significante. La nostra definizione di significante (non ce ne sono altre) è: un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante. Questo significante sarà dunque il significante per, *pour*, il quale tutti gli altri significanti rappresentano il soggetto» J. Lacan, *Sovversione del soggetto*, cit. p. 822

⁸⁷ J. Lacan, *Seminario XVI, Da un Altro all'altro*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2009, cit. p. 98

⁸⁸ «Il processo della soggettivazione si snoda allora attraverso due vuoti sovrapposti; quello dell'Altro, che non possiede il significante in grado di rappresentare esaustivamente l'esistenza singolare del desiderio del soggetto e quello del soggetto che si trova espulso, escluso, gettato fuori, forcluso dal luogo dell'Altro, senza una cittadinanza stabilita» M. Recalcati, *Lacan vol. 1*, p. 187

⁸⁹ «[Il desiderio] si presenta come autonomo rispetto a questa mediazione della Legge, perché è dal desiderio che essa ha origine, grazie al fatto che per una singolare simmetria esso rovescia il carattere incondizionato della domanda d'amore, in cui il soggetto resta in soggezione dell'Altro, per portarlo alla potenza della condizione assoluta (dove assoluta significa anche distacco)» *Sovversione del soggetto...* p. 817

⁹⁰ S. Žižek, *Meno di Niente*, vol. 2, cit. p. 112

⁹¹ «Il soggetto di cui Lacan parla nel primo tempo del suo insegnamento, è un soggetto sottomesso alle leggi della parola, e cioè alla legge del riconoscimento, fin al più profondo del suo essere. E' il soggetto che aspira perdutamente al riconoscimento inteso come coscienza di sé, un soggetto hegeliano che aspira a ricevere il suo essere attraverso la

sinonimo dello spostamento simbolico del sintomo»⁹². L'importanza della metonimia, invece, è testimoniata dal passaggio compiuto da Lacan dal desiderio come *desiderio dell'Altro* (prima della svolta compiuta nel settimo seminario) al desiderio come *desiderio d'altro*. Questo altro non indica l'immagine speculare che Lacan teorizza nel celebre schema a L. Si tratta piuttosto di quell'*autre chouse* che è posta sempre al di là di ciò che può essere fornito al soggetto attraverso la mediazione simbolica dei significanti dell'Altro e degli oggetti che sostituiscono solo parzialmente *das Ding*, il reale oggetto perduto del desiderio. Il desiderio, dunque, sorge dalla divisione, dalla mancanza interna alla soggettività e si realizza, nel suo movimento inafferrabile dall'Altro, come esperienza di questa stessa mancanza. Proprio per questo, secondo Lacan, il fallo è simbolo del desiderio, ovvero «il significante privilegiato del marchio in cui la parte del logos si congiunge con l'avvento del desiderio»⁹³.

2.4 Tra Hegel e Lacan

Il campo di interrogazione della psicoanalisi, che si è tentato di tratteggiare mediante i concetti di *das Ding* e Desiderio, si è detto aprirsi a partire dal fallimento del soggetto morale. Il soggetto della psicoanalisi manifesta secondo Lacan una divisione strutturale, frutto della castrazione simbolica, a cui segue l'eternizzazione del desiderio. La vanità di ogni tentativo di soddisfare il desiderio mediante gli oggetti verso cui sono indirizzati gli investimenti pulsionali non è semplicemente il sintomo di un'insoddisfazione permanente che caratterizzerebbe il soggetto dell'inconscio. Se infatti «L'isteria è la figura clinica che più illumina questo carattere infinito, trascendente del desiderio, ovvero la sua eccedenza rispetto all'oggetto del soddisfacimento»⁹⁴, nel prosieguo di questo lavoro si giungerà tuttavia all'illustrazione del modo in cui Lacan tenta di fornire una risposta etica all'impossibilità del rapporto tra desiderio soggettivo e il piano oggettivo ed universale del grande Altro.

Ora si rende necessario attraversare la sezione della *Sittlichkeit* tematizzata da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Essa permette infatti di mostrare la differenza tra la proposta hegeliana e la tesi di Lacan in merito all'incompatibilità tra il desiderio singolare del soggetto e la presa universale dell'ordine simbolico, ma anche la linea di fondo che permette di porle in connessione. Solo al livello dell'eticità il *refrain* moralistico dell'indeterminazione tra volontà particolare e Bene si

mediazione dell'Altro. Le leggi della parola sono dunque di mediazione e come tali non hanno niente a che vedere con le leggi del linguaggio che sono invece la metafora e la metonimia» J.A. Miller, Schede di lettura lacaniane, cit. p. 96

⁹² J. Lacan, *Funzione e campo*, cit. p. 253

⁹³ J. Lacan, *La significazione del fallo*, cit. p. 689

⁹⁴ M. Recalcati, A. Di Ciaccia, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, cit. p. 174

traduce in «identità, quindi concreta, del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi [che] è l'eticità»⁹⁵.

Il problema di Hegel è quello di articolare concettualmente il passaggio dall'astrazione formale della coscienza morale, che diventa cattiva (o ironica) coscienza nel momento in cui è lasciata libera di giocare con la legge in assenza di prescrizioni vincolanti. In questo senso, l'esigenza del rapporto che emerge nella sfera della moralità è costretta a rovesciarsi continuamente in una negazione del rapporto stesso: il contenuto che la coscienza dà a sé stessa è sempre determinato soggettivamente, cosicché lo spazio dell'oggettività viene meno. Dal punto di vista di Hegel, l'incapacità di fare fronte agli obblighi e prescrizioni concrete rivela anche un altro problema, se si vuole conseguente, a quello rappresentato dalla coscienza ironica. Il soggetto morale si trova preda della propria libertà naturale, dell'arbitrio indeterminato del proprio impulso senza che questo possa essere sollevato dalla dimensione puramente naturale e inserito all'interno di uno spazio oggettivo in grado di universalizzarlo, cioè sovra-determinarlo spiritualmente mediante doveri vincolanti⁹⁶, obblighi specifici, contenuti definiti. Solo in questa sfera per Hegel si può assistere al dispiegamento reale della libertà soggettiva dell'agire⁹⁷. La moralità prevede infatti l'assenza di un campo costituito da rapporti oggettivi e doveri concreti. La libertà nell'autodeterminazione dell'agire solo nell'eticità viene messa in condizione di esplicarsi. In altri termini, la coscienza morale è abbandonata nel circolo vizioso della «depressione nella quale esso [l'impulso naturale] è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare e ciò che si può fare»⁹⁸. La depressione, intesa qui evidentemente non in senso clinico, ma generico, come struttura dell'indecisione, costituisce il nerbo di quella soggettività indeterminata che la moralità non è capace di riarticolare. La ragione di ciò risiede nella negazione del lato oggettivo della volontà di cui l'arbitrio, in quanto mera scelta incondizionata, non può tenere conto. L'unilateralità della coscienza morale è astrattamente priva di un radicamento concreto nella composita realtà simbolica che il soggetto

⁹⁵ Hegel, *op. cit.* § 141. Nello stesso paragrafo Hegel delinea il passaggio dall'astratto al concreto come espressione del movimento che conduce al superamento etico della moralità: «Per il bene, inteso come l'universale sostanziale, ma ancora astratti della libertà, sono perciò richieste altrettanti determinazioni in genere e il principio delle medesime, ma inteso come identico con il bene, quanto per la coscienza morale è richiesto il principio soltanto astratto del determinare, l'universalità e oggettività delle sue determinazioni.» *Ibidem*

⁹⁶ Non si tratta di doveri morali, ma doveri etici. La differenza risiede nel fatto che il dovere morale prescrive al soggetto di agire al di fuori del proprio interesse particolare. La moralità cioè prescrive doveri completamente astratti ed infondati che non tengono conto dell'iscrizione concreta del soggetto in un contesto materialmente definito. I doveri etici, invece, discendono direttamente dai rapporti in cui il soggetto è preso e dipendono per tanto dalla costituzione dello spirito oggettivo in un dato momento storico.

⁹⁷ Kervegan ritiene che solo alla luce dell'organizzazione strutturale promossa e garantita dall'eticità sia possibile «l'istituzione dell'individualità» ovvero la rappresentazione di sé come individui integrati all'interno di un ordine sociale e culturale che simbolizza ed eleva spiritualmente le disposizioni particolari del soggetto. Senza questa assunzione, l'infinita autonomia del soggetto morale evaporerebbe nell'astrazione di una libertà puramente naturale. Cfr. J. Kervegan, *Le « droit du monde »*. *Sujets, normes et institutions*, in *Hegel penseur de droit*, cit. p. 31-46

⁹⁸ Hegel, cit. § 149

abita. L'eticità rappresenta il passaggio dialettico che permette di superare l'*impasse* della moralità ed assorbire la contraddizione tra la facoltà autonoma di darsi dei contenuti per l'agire e l'indecisione su «cosa bisogna fare?» nel momento in cui tali contenuti appaiono essere completamente arbitrari e, dunque, indecidibili. Il concetto speculativo di eticità permette di tenere insieme, all'interno di una dimensione finalmente in grado di farsi garante del rapporto, il lato soggettivo, o potremmo dire morale, legato all'azione, dell'autocoscienza e il lato oggettivo ed universale dell'*Ethos* comunitario. Quest'ultima espressione designa l'insieme dei contesti istituzionali ed oggettivi, in quanto i contenuti che li animano non sono prodotti specifici della volontà del singolo individuo. In tali contenuti si declinano le forme di vita concrete e stratificate esistenti in una società storicamente determinata. Il bene da vuota astrazione morale si traduce in bene etico, cioè vivente e sostanziale. L'*ethos* con cui ora il soggetto è chiamato a confrontarsi per determinare il proprio agire «ha un contenuto stabile ed è un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare, le istituzioni e le leggi essenti in sé e per sé»⁹⁹. Le istituzioni etiche, la famiglia, la corporazione, lo Stato, costituiscono materialmente la struttura sociale entro cui il soggetto è chiamato a ricercare il proprio benessere e realizzare sé stesso. Come osserva opportunamente Kervégan convocando la lettura di Hauriou, le istituzioni etiche delineano un orizzonte di senso quasi naturale, pur essendo determinazioni attraverso cui si snoda lo spirito oggettivo. In altri termini, le istituzioni «ne sont pas des artefacts ; elles sont, comme chez Hauriou, des couches géologiques, une manière de socle archaïque d'évidence sur lequel prennent appui, comme sur une nature, les mœurs, les croyances, les normes, les pratiques dont l'entrelacement constitue le champ de l'agir»¹⁰⁰.

Il concetto speculativo che riesce finalmente a realizzarsi a quest'altezza della *Darstellung* è quello di *volontà essente in sé e per sé*, la cui composizione, evocata nell'Introduzione dell'opera come «volontà libera che vuole la volontà libera»¹⁰¹, trapassa «la contraddizione che è l'arbitrio»¹⁰². Qualora il concetto di volontà libera si arrestasse alla dimensione dell'arbitrio, si configurerebbe di fatto una situazione depressiva: ogni scelta in grado di determinare il soggetto sarebbe vissuta come una limitazione della possibilità di esprimere nuovamente il proprio arbitrio. Questa lettura dell'alternativa categoriale tra arbitrio e volontà libera è estremamente rilevante proprio perché

⁹⁹ Ivi, cit. §144,

¹⁰⁰ J. Kervégan, *op. cit.* p. 31-46

¹⁰¹ Ivi, cit. § 27. Per Hegel, la volontà essente in sé e per sé è libera in quanto infinita. Essa si presenta tanto sul piano soggettivo come decisione arbitraria voluta dal soggetto, quanto sul piano oggettivo. L'oggetto a cui la volontà si determina, infatti, è scelto, cioè è attraversato soggettivamente dalla volontà. Al tempo stesso, questo oggetto non è mai semplicemente trovato, non è mai puramente naturale poiché è sempre sovradeterminato socialmente da una volontà umana oggettivatasi e stratificatasi nelle istituzioni.

¹⁰² Ivi, cit. § 17 L'arbitrio è contraddittorio perché esso da una parte dovrebbe purificare gli impulsi, cioè decidere di soddisfare un impulso piuttosto che un altro sulla base di una gerarchia, dall'altra però non ha alcun criterio oggettivo in virtù del quale operare tale purificazione.

lascia trapelare l'orizzonte di intervento psicoanalitico in merito alla concettualizzazione della nevrosi e del cedimento sul proprio desiderio, su cui insisteremo più avanti.

In altri termini, senza le potenze etiche e i doveri vincolanti che da esse discendono, il soggetto sarebbe preda di un dislocamento irrefrenabile poiché ogni atto verrebbe percepito come libero solo nel momento in cui rompesse con la determinazione vincolante. La volontà in sé e per sé è concretamente libera, secondo Hegel, dal momento che scaturisce alla luce di un processo di liberazione dalla «volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato»¹⁰³. L'universale delle istituzioni del campo etico esprime il carattere sostanziale dei contenuti del bene, dei vincoli che il soggetto ora è tenuto a rispettare laddove abbia intenzione di registrare la propria identità nella struttura sociale. Il soggetto è libero di agire entro le istituzioni etiche che tracciano le coordinate simboliche della sua esperienza definendo quei fini oggettivi che non limitano i fini soggettivi posti dall'individuo, ma al contrario contribuiscono ad organizzarli. Da una parte, infatti, le strutture dell'eticità esistono in virtù del fatto che gli individui agiscono al loro interno; dall'altra sono le stesse coscienze individuali che possono operare attraverso fini auto-imposti proprio perché le istituzioni delimitano lo spazio e la regolamentazione dell'agire¹⁰⁴.

Le categorie di costume e di seconda natura, di cui Hegel si avvale nel §151, sottolineano come l'intercorrere del rapporto tra soggetto ed *ethos* si disponga in un piano che è già, in termini analitici, simbolico. Non c'è alcuna naturalità nel fatto che l'identità soggettiva si realizzi attraverso l'assunzione della «consuetudine all'*ethos* come ad una seconda natura che è posta al luogo della prima volontà meramente naturale»¹⁰⁵. Nell'ordine (simbolico) dell'eticità, secondo Hegel, il soggetto trova il proprio posto, stringe «un rapporto che è immediato, ancora più identico che la stessa fede e fiducia»¹⁰⁶ con le istituzioni e le cerchie entro cui opera, a patto che tale rapporto derivi da una scelta autonoma che ribadisce il principio della soggettività moderna scoperto nella moralità¹⁰⁷. L'oggettività dell'istituzione non deve rovesciarsi in una potenza universale che schiaccia l'autonomia della particolarità: è il caso del sistema indiano delle caste o della *polis* greca, dove l'autonomia soggettiva viene percepita come forza corruttrice¹⁰⁸. Quando Hegel fa riferimento

¹⁰³ Ivi, cit. § 149

¹⁰⁴ In termini hegeliani, «L'eticità è l'idea della libertà, l'idea del bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la base essente in sé e per sé, il suo fine motore» cit. § 142

¹⁰⁵ Ivi, cit. § 151

¹⁰⁶ Ivi, cit. § 147

¹⁰⁷ L'esperienza morale non è eliminata o cancellata, ma elevata al piano speculativo dell'eticità dove si identifica con il lato soggettivo. Il lato oggettivo, invece, si declina mediante i contenuti stabili che descrivono le strutture razionali dell'eticità fornendo quei doveri concreti che determinano ed orientano l'arbitrio del singolo. Ciò che viene negato è il carattere puramente unilaterale della coscienza morale incapace di determinarsi.

¹⁰⁸ Questo è il motivo principale per cui Kervégan parla di istituzionalismo debole a proposito del sistema dell'eticità hegeliano: «the validity of those «laws of ethical nature» presupposes something else than a mere passive acceptance: subjective freedom, which conceives itself as moral autonomy, does not abandon its rights [...] A mediation between

agli *Stände*, cioè ai gruppi in cui il moderno sistema di organizzazione del lavoro si ripartisce, ciascuno dotato di proprie forme di vita specifiche secondo cui lo spazio sociale si differenzia, sostiene che l'appartenenza attuale dell'individuo non deve essere interpretata come puramente estrinseca rispetto alla volontà individuale. Certo influiscono da questo punto di vista circostanze oggettive, soprattutto la nascita. Ciò che Hegel intende sottolineare, tuttavia, è che, senza la mediazione della scelta arbitraria del soggetto come istanza decisiva, l'iscrizione nell'universale etico del proprio ceto è irrazionale¹⁰⁹. È qui che emerge in tutta la sua portata il discorso hegeliano del riconoscimento. Nell'eticità dei moderni, il soggetto ha il diritto inviolabile che la propria particolarità venga riconosciuta all'interno del sistema etico per ciò che egli desidera essere, perché la rappresentazione immaginaria che ha di sé stesso sia simbolicamente convalidata dall'Altro. Qui si commisura l'importanza della relazione tra particolare ed universale all'altezza della società civile: la particolarità del desiderio di riconoscimento soggettivo viene ricondotta alle strutture universali dell'eticità. In questo modo viene a definirsi un rapporto di integrazione tra l'oggettività etica delle istituzioni e l'aspetto soggettivo dell'arbitrio particolare. Pertanto, Hegel può sostenere che «il diritto degli individui alla loro particolarità è parimenti contenuto nella sostanzialità etica giacché la particolarità è la guisa esteriormente apparente nella quale l'ethos esiste»¹¹⁰.

Il passaggio dalla moralità all'eticità elude evidentemente, e si potrebbe dire inevitabilmente, il campo aperto dal concetto psicoanalitico di desiderio. La trattazione hegeliana dell'eticità sembra infatti mostrare una soluzione proficua di fronte alla non-tenuta dei concetti morali. La categoria di virtù mobilitata da Hegel e pensata come *rettitudine*, ovvero come adesione ai doveri etici assunti dal soggetto¹¹¹, richiede di sorvolare su ciò che la psicoanalisi nomina come disagio strutturale, da leggersi appunto come conseguenza necessaria della sfasatura tra il soggetto e l'Altro. L'eticità permette di strutturare il rapporto tra il lato soggettivo e il bene oggettivo sedimentato nelle istituzioni. L'abitudine all'ethos configura la forma di adesione da parte del soggetto a dominio concreto dell'articolazione istituzionale, delle pratiche rituali consolidate, del piano simbolico organizzato dei legami etici. Esse, nella misura in cui sono cariche di contenuti, determinano dei fini oggettivi che delineano il tracciato da seguire per l'agire soggettivo ed informano di sé il carattere del soggetto stesso. Per Hegel, la domanda rivolta al grande Altro sul «Che vuoi?» del

objective norms and subjective consciousness is therefore needed. This mediation should be guaranteed by the different substructures ethical sphere entails, substructures which have in common the fact that all of them are institutions» J.F. Kervégan, *The institutionality of Sittlichkeit*, in *Hegel's Philosophy of Right. Critical perspectives on Freedom and History*, Routledge, 2022, cit. p. 171-184

¹⁰⁹ Cfr. § 206 in particolare «si dà in questa sfera [nello *Stände*] il suo diritto, il suo merito, il suo onore cosicché ciò che avviene in essa per necessità interna è in pari tempo mediato dall'arbitrio»

¹¹⁰ Ivi, cit. § 154

¹¹¹ «L'ethos [...] è la virtù, la quale, in quanto essa nulla mostra se non la semplice conformità dell'individuo ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene, è rettitudine» Ivi, § 150

soggetto trova una risposta: «che cosa l'uomo debba fare (..) è facile dire 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, noto, enunciato»¹¹². I contenuti stabili su cui si reggono le potenze etiche sono dotate, a differenza del bene puramente morale, di significanti adeguati all'identificazione del soggetto alla cerchia particolare in cui *sceglie* di riconoscersi.

L'orizzonte teorico della psicoanalisi può essere assunto in questo luogo come campo epistemico in grado di fornire le risorse necessarie per interrogare ulteriormente il movimento dialettico che conduce dalla moralità all'eticità. Il singolo trova nelle istituzioni etiche il cammino prefigurato per il proprio percorso di vita. La storia del soggetto, per tanto, si scrive all'interno di una comunità costituita, che assicura all'individuo la tenuta dei legami sociali. Il perimetro etico è dunque un universale consistente, caratterizzato da una serie di norme e forme di regolamentazione, consapevolmente assunte dal soggetto, che nel loro insieme costituiscono per quest'ultimo un sapere dell'Altro. Non emerge il problema del desiderio perché l'Altro è qui, complessivamente, pieno. Non è possibile, sulla scorta dell'insegnamento lacaniano, soprassedere su una questione, ovvero quella della mancanza nel registro universale del simbolico di uno spazio adeguato a inverare il sapere del soggetto sul suo desiderio¹¹³. Nel *Seminario XVI*, dedicato al problema dell'inconsistenza dell'Altro come luogo della verità, di un sapere totalizzante sul soggetto, Lacan afferma quanto segue: «Che il grande Altro in quanto tale abbia in sé questa falla [...] costituisce il punto decisivo in cui si evidenzia ciò di cui si tratta nella falla del sapere. Dato che la possibilità del soggetto, in quanto si formula, è sospesa al luogo dell'Altro, è quanto mai importante sapere che ciò che dovrebbe garantirlo, ovvero il luogo della verità [l'Altro], è a sua volta un luogo bucato»¹¹⁴.

Il desiderio, seguendo la struttura del discorso hegeliano, godrebbe di quella soddisfazione simbolica garantita dal pieno riconoscimento del soggetto nell'Altro che, al contrario, Lacan nega radicalmente. Il concetto lacaniano di desiderio come ciò che insiste sempre per riattivare la domanda al di là di ogni risposta è il sintomo esplicito di una mancanza nell'Altro, cosicché «È nella misura in cui il campo dell'Altro non è consistente che l'enunciazione prende la forma della domanda»¹¹⁵. L'operazione psicoanalitica del secondo Lacan, come si è visto nei paragrafi precedenti, pensa al rapporto tra il grande Altro e il soggetto come inesistente perché entrambi implicati nel paradigma della mancanza. Non c'è un sapere supposto assoluto nell'Altro che il

¹¹² Ibidem, Ann.

¹¹³ «[...] il grande Altro nella sua funzione, così come l'ho già affrontata, non racchiude nessun sapere che possa presumere, diciamo così, che un giorno esso sia assoluto» J. Lacan, *Seminario XVI* cit. p. 57

¹¹⁴ J. Lacan, Ivi, cit. p. 53

¹¹⁵ J. Lacan, Ivi, cit. p. 79

soggetto possa ritrovare come verità del proprio desiderio.¹¹⁶ Anzi, solo a partire dalla comprensione che il sapere del soggetto e dell'Altro sono incompatibili è possibile, come si vedrà nel prossimo paragrafo, individuare il luogo della verità del desiderio poiché «la verità non è che ciò che il sapere può apprendere di sapere a condizione di far agire la propria ignoranza».¹¹⁷ Il concetto di desiderio scaturisce dunque per sottolineare una resistenza, un punto di non tenuta, su cui Hegel non insiste a sufficienza, rappresentato dall'impossibilità da parte del simbolico di colmare l'abisso che separa la soddisfazione del desiderio dal grande Altro. La barra che Lacan pone sull'Altro ha esattamente l'obiettivo di esprimerne la mancanza, l'inconsistenza, l'impossibilità di intradare in un tracciato noto ed unitario la forza centripeta del desiderio¹¹⁸. Laddove l'universalità dell'ethos oggettivo, *il cui consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare* permette l'identificazione della volontà particolare del soggetto e la sua integrazione al livello dell'universale etico, Lacan sostiene che «il soggetto, in ultima istanza, [...] non può essere universalizzato. Non c'è una definizione inglobante rispetto al soggetto, nemmeno nella forma di una proposizione che dica che il significante non è elemento di sé stesso. Ciò dimostra d'altronde, non già che il soggetto non è affatto incluso nel campo dell'Altro, bensì che il punto in cui si significa come soggetto è esterno, fra virgolette, all'Altro, vale a dire all'universo del discorso».¹¹⁹

La ripetizione della separazione da parte del soggetto da ogni forma di identificazione alla catena significante¹²⁰ esprime la necessità di un ripensamento dell'eticità hegeliana perché la relazione tra particolare e universale sembra poter essere riletta nei termini del *non-rapporto*, della *differenza*.

Per Lacan non esiste distinzione tra prima e seconda natura, laddove in Hegel quest'ultima si produce mediante il duro lavoro della *Bildung*, dell'acculturamento che consegue dall'apprensione di norme e consuetudini comuni che hanno come esito quello di socializzare l'individuo, di rivestire la nudità della sua immediatezza naturale con gli abiti etici della comunità. La Legge della castrazione, imposta dall'Altro in quanto fondamento della cultura, attribuisce il marchio della soggettivazione attraverso un intervento traumatico. Quest'ultima azione, da una parte costituisce il soggetto come scisso dal vuoto di *das Ding*, dall'altra produce il desiderio come esito di questa divisione. L'impensato di Hegel, ovvero il carattere non contingente, ma strutturale del vuoto che caratterizza il sistema simbolico del grande Altro, può essere interrogato dunque grazie al concetto

¹¹⁶ «La mancanza di cui si tratta è appunto ciò che abbiamo già formulato, ovvero: non c'è Altro dell'Altro» J. Lacan, *Sovversione del soggetto...*, cit. p. 821-22

¹¹⁷ Ivi, cit. p. 800

¹¹⁸ Scrive Lacan: «Il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significante, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo, e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non essere- quel che nell'atto è significato, passa da un significante all'altro della catena, sotto tutte le significazioni» J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 373

¹¹⁹ J. Lacan, *Seminario XVI*, cit. p. 71

¹²⁰ «Il soggetto designa il proprio essere solo barrando tutto ciò che significa» J. Lacan, *La significazione del fallo*, cit. p. 690

di desiderio¹²¹. Bisogna ora comprendere come l'inconsistenza dell'Altro rispetto alla definizione del desiderio non implichi la ricaduta nell'indeterminazione del campo morale e, soprattutto, in che modo la psicoanalisi offra un'alternativa all'opposizione secca tra *legge* morale e *leggi* dell'eticità, la cui produzione bisognerà comprendere in uno stadio più avanzato di questo lavoro.

2.5 Un'etica del desiderio

Anche nell'insegnamento lacaniano emerge con forza il bisogno di un'etica. È necessario fin da subito sottolineare la profonda divaricazione, già esplicitata nelle parole dello psicoanalista¹²², tra l'etica cui guarda Lacan e la *Sittlichkeit* hegeliana. Come si è visto in precedenza, la duplice mancanza che struttura tanto il soggetto-scisso della psicoanalisi, quanto il grande Altro, implica una riformulazione del concetto del desiderio, così come una nuova risposta in grado di riflettere su di esso, alternativa rispetto alla prospettiva assunta da Hegel attraverso il concetto speculativo di eticità.

Lacan pensa al desiderio, si è detto, come ciò che ricerca sempre altro rispetto agli oggetti che trova, inafferrabile dai significanti dell'Altro e per questo eterno, al modo dell'indistruttibile *Wunsch* freudiano¹²³: esso si situa esattamente nello scarto tra il bisogno e la domanda. Nella misura in cui il desiderio è desiderio di un soggetto, esso secondo Lacan è definito da una legge, differente dalla Legge dell'incesto. L'analizzante come soggetto dell'inconscio è espressione di un desiderio che non padroneggia e che tuttavia dipende esclusivamente da lui, segue cioè «la legge del più particolare». Il soggetto è *la sua stessa particolarità*, segnata da esperienze e rapporti specifici al godimento che tendono ad annodarsi e convergere puntando verso un unico centro: il desiderio. L'espressione che Lacan utilizza per identificare il carattere singolare del desiderio soggettivo – *objet petit a* – implica la tematizzazione di una particolarità irriducibile. In questo senso la sua legge è quella di qualcosa che in nessun modo, secondo la psicoanalisi, può determinarsi entro una circoscrizione universale del simbolico¹²⁴. Il grande Altro non sorregge il peso, tutto soggettivo, del desiderio. In questo senso, il grande Altro, secondo Lacan, non esiste. È evidente che non si tratta di sostenere che il luogo storicamente e socialmente determinato dell'iscrizione simbolica sia evanescente. La psicoanalisi ritiene imprescindibile il riferimento all'inserimento del soggetto nel

¹²¹ «E' nella struttura stessa che ci troviamo ad incontrare una certa difficoltà, che non è nientemeno che la funzione del desiderio, quale lo sviluppo davanti a voi» J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 246

¹²² «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». Ivi, cit. pp. 124-125

¹²³ «Lacan è obbligato a rendere conto del fatto che, secondo Freud, il desiderio è indistruttibile. Come lo fa? Ebbene, affermando che se il desiderio è indistruttibile, è per il fatto che non è riconosciuto. In questa prospettiva, è il non-riconoscimento del desiderio che è il principio dell'inconscio» J.A. Miller, op. cit. p. 95

¹²⁴ «il *Wunsch* non ha il carattere di una legge universale, ma al contrario della Legge più particolare anche se è universale che questa particolarità la si incontra in tutti gli esseri umani» J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 29

contesto del legame sociale. Si pensi alla tesi radicale di Lacan, su cui si tornerà in modo più dettagliato in seguito, sull'inconscio come quel discorso dell'Altro che riguarda specificamente il soggetto. L'inconscio è, all'origine, l'effetto estimo dell'intelaiatura di significanti in cui si condensa l'organizzazione di un ordine materiale storicamente e socialmente definito. La prospettiva analitica si fonda sulla scoperta freudiana dell'incesto come fondamento della cultura, della natura dell'uomo in quanto coinvolto nel legame sociale¹²⁵. Il desiderio è esattamente quel resto che si produce a partire dalla traumatica rimozione del godimento operata dall'Altro: esso funge da difesa reale nei confronti del godimento assoluto. La legge del desiderio ha quindi certamente il carattere imperativo di un comandamento e, per questa ragione, può essere letta insieme alla legge morale kantiana. Ma si vedrà tra poco come l'organizzazione epistemica della psicoanalisi trascenda la dimensione puramente morale.

La legge a cui fa riferimento Lacan può essere proficuamente formulata in questi termini: non cedere sul tuo desiderio¹²⁶. Qui sopraggiunge l'urgente invocazione etica al principio della responsabilità. Il concetto di responsabilità, che già Hegel collocava nell'alveo dei concetti morali, è intimamente legato al piano della prassi, è la chiave per comprendere il rapporto fra l'azione e il desiderio che la abita. L'imperativo lacaniano di perseguire il proprio desiderio può apparire, ad un primo impatto, paradossale. Posto che l'oggetto ultimo del desiderio è escluso e proprio in virtù di questa esclusione il soggetto può assurgere al piano desiderativo, com'è possibile agire in conformità ad esso? Come dare risposta positiva alla domanda del giudizio universale?¹²⁷ Alla luce dell'indubbia problematicità di una simile questione, sembra ritornare l'*impasse* logica di un dover essere astratto che segnava la moralità. In realtà, tale paradosso può essere superato proprio attraverso il riferimento al desiderio come risultato della castrazione. Nella misura in cui «la castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata del desiderio»¹²⁸, ciò significa allo stesso modo che «Il rapporto dialettico tra il desiderio e la Legge fa sì che il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge, attraverso cui diventa desiderio di morte»¹²⁹. Alla *jouissance* incestuosa si sostituisce la scala rovesciata del

¹²⁵ La costituzione della soggettività non avviene se non attraverso la stratificazione di significanti che provengono dall'Altro. Il luogo entro cui si proietta la soggettivazione è definita dal perimetro simbolico tracciato dall'Altro (familiare, istituzionale, culturale) che assume evidentemente caratteristiche e significanti specifici per ogni singolarità. La sfida posta dalla psicoanalisi lacaniana è proprio quella di pensare all'*objet a* come tratto di radicale discontinuità rispetto alla presa dell'Altro. Il desiderio, in altri termini, si configura a partire dall'Altro, ma solo al costo di smarcarsi in un secondo tempo (quello della separazione) dalla pietrificazione significativa che pretenda di esaurire l'energia pulsionale del suo movimento.

¹²⁶ «La sola cosa di cui si può essere colpevoli è di aver ceduto sul proprio desiderio» J. Lacan, *Seminario VII* cit. p. 372

¹²⁷ «E' per il fatto che sappiamo, meglio di coloro che ci hanno preceduto, riconoscere la natura del desiderio che è al centro dell'esperienza umana che è possibile una revisione etica, che è possibile un giudizio etico, il quale ripresenta la questione nel suo valore di giudizio universale: avete agito in conformità al vostro desiderio?» Ivi, cit. 364

¹²⁸ J. Lacan, *Sovversione del soggetto...*, cit. p. 830

¹²⁹ J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 99

desiderio che, evidentemente, beneficia della funzione limitante della Legge, è compatibile con essa. Il godimento che si trova nella scala rovesciata del desiderio non è la *jouissance* proibita, non è la soddisfazione della pulsione verso l'oggetto rimosso. Si tratta piuttosto del perseguimento metonimico di un oggetto che trascende l'orizzonte di possibilità soggettivo, che non richiede la sua definitiva realizzazione poiché «l'infinito che è all'opera nella figura del desiderio è l'infinito della grandezza negativa. È l'infinito che si configura in una ricerca che non ha fine (l'eterno «No, non questo»). Quando abbiamo ormai percorso una parte sostanziale del nostro cammino, il cammino che rimane dietro di noi è ancora infinito; non ha una fine necessaria o strutturale»¹³⁰.

Alla luce di ciò, è solo attraverso il continuo *déplacement* nell'ordine di S2 (l'articolazione dei significanti) che il desiderio, una volta compreso nella sua verità, può sostenersi. Solo attorno al vuoto causativo di *das Ding*, e mai al suo interno, il desiderio può mantenersi eterno: per il soggetto scisso, affinché il desiderio sussista, è necessario che il posto dell'oggetto permanga vuoto. Può risultare utile a questo punto della trattazione guardare alla figura di Antigone nel commento di Lacan all'interno del *Seminario VII*. Per quanto Antigone incarna l'aspetto più radicale e puro del desiderio, rappresenta pur sempre una figura al di là del principio omeostatico, o, come scrive Lacan, dall'*Ate*¹³¹, del trapasso dalla vita alla morte. L'eroina greca non cede sul proprio desiderio, anzi è ad esso estremamente fedele, al punto però di trapassare dal piano del desiderio al piano dell'oggetto, al piano di *das Ding* e dunque del godimento incestuoso. Come sottolinea Recalcati, «La fedeltà al proprio desiderio implica sempre il rischio di una dissoluzione, di una perdita del soggetto nelle spirali del godimento [...]. Antigone illustra precisamente il mistero dell'assoggettamento al desiderio»¹³². Antigone non è, in definitiva, un soggetto scisso perché l'insistenza ad ogni costo sul desiderio si traduce nell'annullamento della distanza immanente al vuoto di *das Ding* per proiettare forzatamente la legge del desiderio al di là della Legge della castrazione¹³³. Antigone può essere posta come modello-limite dall'etica della psicoanalisi, ma l'invito che questa rivolge al soggetto affinché agisca in conformità al desiderio implica che esso debba sempre rimanere in una tensione illimitata al godimento, senza sfociare nella sua definitiva realizzazione.

¹³⁰ A. Zupančič, op. cit. p. 253

¹³¹ «Questa parola [*Ate*] è insostituibile. Designa il limite che la vita umana non può a lungo oltrepassare [...] Al di là di questa *Ate* non si può andare che per un tempo assai breve, ed è lì che vuole andare Antigone» Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 306

¹³² M. Recalcati, *J. Lacan vol. 1* cit. p. 267

¹³³ Su questo punto, è particolarmente rilevante il contributo di Zupančič proprio in relazione alla figura di Antigone tra la vita e la morte, tra il desiderio e il godimento. «Antigone is whole or all in her act; she is not divided or barred. This means that she passes over entirely to the side of the object and that the place of the will wanting this object remains empty. (...) To sum up: wanting *jouissance* maintains us on the side of the subject, whereas realizing desire transposes us to the side of the object» A. Zupančič, op. cit. p. 255

La legge del desiderio appare essere tuttavia incondizionata, sprovvista di contenuti, allo stesso modo della legge morale. Com'è possibile adeguare, attraverso una serie di enunciati o giudizi, il sapere del soggetto alla verità del desiderio? Com'è possibile pensare alla psicoanalisi nei termini di un superamento della moralità quando sembra incappare esattamente nello stesso problema? Innanzitutto, la risposta che la psicoanalisi tenta di suggerire è quella di un'etica che intende garantire la decifrazione del campo del non-sapere, l'inconscio, come luogo del discorso soggettivo sul proprio desiderio. L'analisi è l'esperienza che offre al soggetto dell'inconscio le coordinate per venire in chiaro con sé stesso in relazione al proprio desiderio. In questo modo Lacan legge il celebre motto freudiano *Wo Es war, soll Ich werden*. L'etica dell'analisi mira a permettere l'emersione della radice intima del soggetto, della singolarità profonda in cui si annoda e si esprime il suo desiderio. Di fronte alla domanda di felicità del soggetto, la psicoanalisi si determina «Nel guarirlo dalle illusioni che lo trattengono sulla via del suo desiderio».¹³⁴ Dove però il rapporto tra sapere e verità, tra particolare ed universale, nella moralità, prevedeva l'adeguamento impossibile alla verità di un Sommo Bene immaginario, al contrario per Lacan la verità con cui ha a che fare ora il soggetto «non è quella di una legge superiore. Se la verità che cerchiamo è una verità liberatrice, è una verità che andiamo a ricercare in un recesso del nostro soggetto. È una verità particolare»¹³⁵.

Zupančič sostiene che la legge del desiderio, come quella kantiana, sia una «legge a metà»¹³⁶, nella misura in cui entrambe si completano solo quando la massima soggettiva viene consapevolmente istituita. Prima dell'atto, dunque, la legge non è completa. A questa riflessione, che ha il pregio di sottolineare la convergenza tra le due posizioni, è possibile aggiungere quanto segue. Il superamento epistemico della moralità mediante i concetti della psicoanalisi implica che la determinazione ipocrita della legge morale venga, per molti aspetti, disinnescata dalla legge del desiderio. Per evitare la deriva perversa del «fantasma sadico» evidenziata a suo modo anche da Hegel, l'imperativo della Legge deve essere sottratto «al vuoto in cui lo lascia, se la si applica in tutto il suo rigore, la definizione kantiana»¹³⁷. Con il sostegno di Hegel, si può affermare che in Lacan emerge la consapevolezza del formalismo morale nel momento in cui essa pone l'esigenza di un rapporto insostenibile tra la volontà del soggetto ed il Bene, distinto dal benessere (o piacere), indipendente da ogni contenuto patologico. Ma è proprio in questo posto dell'incondizionato, della rimozione del patologico, che la psicoanalisi subentra per riorganizzare, attraverso il concetto di desiderio, l'impalcatura morale fondata sull'immediata identità di volontà particolare ed universale. La regolamentazione di questo spazio viene strappata al vuoto kantiano che richiede al soggetto di

¹³⁴ J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 278?

¹³⁵ Ivi, cit. p. 29

¹³⁶ A. Zupančič, op. cit. p. 248

¹³⁷ J. Lacan, *Seminario VII*, p. 366

uniformare la propria volontà all'astratta costrizione di una «legge universale della natura (*allgemeines Naturgesetz*)»¹³⁸. Ad essa subentra piuttosto la legge pratica del più particolare, promossa dall'etica della psicoanalisi, che richiede l'assunzione del sintomo, la scoperta dell'unicità del proprio desiderio inconscio e l'autodeterminazione responsabile dell'agire sulla base di esso. Lacan sostiene infatti che «questo posto [quello della legge morale kantiana] noi analisti possiamo riconoscere che è il posto occupato dal desiderio. Il rovesciamento che comporta la nostra esperienza pone al centro una misura incommensurabile, una misura infinita, che si chiama desiderio.»¹³⁹ Lasciare che il soggetto avvenga vuol dire garantirgli la possibilità di muoversi alla ricerca (interminabile?) del proprio godimento nel simbolico, che lo tutela dalla *jouissance* mortale, articolando costantemente lo spazio per lo scorrimento libero del proprio desiderio. E' evidente che la mancanza come tratto costitutivo del desiderio implichi l'assenza di un sapere, quale quello morale, che realizzi in anticipo la verità del rapporto tra soggetto ed oggetto, ovvero tra volontà particolare e Bene universale. La psicoanalisi, credo, si realizzi come sapere solo nella misura in cui mostra l'inconsistenza del rapporto. C'è una verità (particolare e non universale) che si radica nell'inconscio e che è possibile articolare in un discorso solo al costo di lasciare agire il non-rapporto, al costo di *sapere* che il desiderio è strutturalmente destinato a non appagarsi mai in modo definitivo. La responsabilità illimitata del soggetto si esprime così nella trasposizione sul piano empirico di determinazioni concrete, autonome, in grado di orientare l'agire lungo la via infinita del desiderio, senza la necessità di postulare, come Kant, una vita ultraterrena come condizione per pensare l'accordo tra la soddisfazione e il rispetto della legge morale¹⁴⁰.

In accordo con l'impostazione di questo lavoro, si ritiene che seguire l'etica del desiderio non significhi eliminare come tale il rapporto tra particolare e universale, lasciando che l'arbitrio soggettivo prevarichi ogni determinazione oggettiva che lo possa inibire. In primo luogo, come si è visto, perché la dimensione desiderante si introduce a partire dalla negazione del godimento assoluto. In secondo luogo, perché il soggetto del desiderio abita il campo dell'Altro, il campo organizzato dalle strutture simboliche dei rapporti, dei doveri e dei legami sociali. Il desiderio, cioè, non richiede l'azzeramento delle condizioni concrete in cui il soggetto è situato: non è un ritorno alla prospettiva morale che non riesce in alcun modo a pensare l'orizzonte delle strutture etiche entro cui il soggetto si posiziona. Si tratta semmai di ricalibrare il discorso hegeliano a partire dalla novità

¹³⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit. p. 75

¹³⁹ *Ibidem*

¹⁴⁰ «La legge morale non mi dice quale sia il mio dovere, mi dice solamente che devo compiere il mio dovere e lascia quindi spazio ad un volontarismo vuoto (...) Tuttavia, lungi dall'essere un limite, proprio questa caratteristica ci porta al cuore dell'autonomia etica kantiana: non è possibile derivare gli obblighi concreti che riguardano la nostra situazione specifica dalla Legge Morale, il che significa che il soggetto deve assumersi la responsabilità di tradurre l'ingiunzione astratta in una serie di obblighi concreti» S. Žižek, *Meno di niente*, vol. 1, cit. p. 159

che scaturisce con il concetto di desiderio. Nella consapevolezza che «Il momento etico mostra come la necessità delle istituzioni e la contingenza dell'agire finito non possano darsi l'una senza l'altra»¹⁴¹, la psicoanalisi permette di vedere che in questa implicazione reciproca si determina inevitabilmente la struttura del disagio, sui si avrà modo di insistere nell'ultimo capitolo. Il soggetto dell'eticità deve essere ora pensato come un soggetto di desiderio la cui contestualizzazione nella rete complessiva dei rapporti etici non è sufficiente a rimuovere l'incongruenza asimmetrica tra il soggetto e l'Altro.

Infine, il desiderio non si risolve unicamente sul versante soggettivo dell'arbitrio perché la responsabilità etica chiede al soggetto una mediazione, una necessità di *rapportarsi* all'istanza oggettiva, per quanto implicata nel registro della particolarità, ovvero la verità dell'inconscio, della storia singolare del soggetto dotata di un proprio discorso inequivocabile¹⁴². Il concetto di desiderio designa in qualche modo la dimensione del rapporto, dunque, sulla base di un più fondamentale *non-rapporto* che coinvolge il soggetto e l'Altro così come il soggetto e il suo vuoto centrale, *das Ding*.

Con l'evidenziazione di questi tre punti si è tentato, a livello evidentemente introduttivo, di impostare le basi per riflettere sulle categorie lacaniane di desiderio, etica del desiderio e responsabilità come istanze in grado di favorire l'emersione di alcuni punti di non tenuta nella rappresentazione hegeliana dell'eticità in quanto approdo del processo di soggettivazione. In particolare, l'etica della psicoanalisi sembra effettivamente fornire delle coordinate rilevanti per sollevare il discorso kantiano dalle contraddizioni in cui rimane agganciato mediante un superamento alternativo rispetto a quello promosso da Hegel. Se da un lato infatti la legge della moralità finiva per spostare la verità del bene in un campo irraggiungibile per il soggetto, il problema della verità nella psicoanalisi viene associato proprio alla portata inconscia del desiderio soggettivo. Ciò significa che può darsi un sapere del soggetto finalmente adeguato alla verità, ammesso che tale sapere sia relativo alla scoperta della singolarità irripetibile del desiderio. Ma questo, si è detto, è sostenibile al costo di affermare che il discorso hegeliano, come inquadramento della soggettivazione, non offre spazio per la concezione del non-rapporto tra il soggetto e l'Altro quale fondamento irrinunciabile del discorso analitico.

Il grande assente nell'orizzonte dell'etica della psicoanalisi rimane tuttavia la politica e, pertanto, la parte per molti aspetti più rilevante della filosofia del diritto hegeliana. Sarà allora compito del prossimo capitolo, grazie in particolare alle ultime due sezioni dei *Lineamenti*, analizzare in che

¹⁴¹ L. Rustighi, *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, in «*Filosofia politica*»3/2022, pp. 513-534

modo la comprensione della politica implichi uno scarto epistemico rispetto alla psicoanalisi e come, per tanto, quest'ultimo sapere non abbia spazio nella definizione di un campo scientifico propriamente politico.

3. DAL DISAGIO PSICHICO AL CONCETTO POLITICO DI GIUSTIZIA

3.1 La scienza politica moderna: premesse per pensare il disagio

A questo stadio conclusivo del presente lavoro, è necessario introdurre finalmente il problema che più di tutti anima questa tesi ovvero il rapporto sussistente tra l'orizzonte concettuale tracciato dalla psicoanalisi, che si è visto assumere il desiderio come perno della sua organizzazione epistemica, e lo spazio di pensabilità, molto più complesso da individuare, rappresentato dalla politica. La tematizzazione di questa differenza appare essere fondamentale proprio per marcare la loro reciproca autonomia concettuale. La psicoanalisi, infatti, presenta delle categorie che sono state estremamente utili per mostrare non solo che il soggetto del desiderio vive una relazione definita dall'impossibilità del rapporto con l'Altro, ma anche che a partire da questo non-rapporto è pensabile l'agire del soggetto dentro lo spazio relazionale dei legami simbolici messi in forma dall'Altro. Lacan ha permesso di fare luce su quello che potrebbe essere definito solo da un certo punto di vista uno scivolamento interno al movimento speculativo hegeliano. Tale *impasse* sarebbe definita dalla mancanza, in Hegel, di concetti rigorosi per identificare il disagio strutturale che attraversa il soggetto a partire dal suo inserimento nel legame simbolico. Questo aspetto dipende dall'inevitabile sottrazione di godimento che il «muro del linguaggio»¹⁴³ impone al soggetto producendo, al tempo stesso, un desiderio mancante e un Altro inconsistente rispetto alla singolarità irriducibile del soggetto. Si è altresì visto, tuttavia, che Hegel opera una comprensione strutturale del sociale tale da rendere possibile la concettualizzazione di un soggetto non appiattito sul piano dell'oggettività istituzionale. In altri termini, non è del tutto corretto pensare al rapporto tra istituzione e soggetto nel senso di una relazione che eliminerebbe la divisione del soggetto, risolvendo nell'unità tra particolare e universale la dimensione desiderativa scoperta da Lacan. La nozione psicoanalitica di

¹⁴³ Nello schema a L tracciato da Lacan nel Seminario II, il muro del linguaggio si configura nei termini della diagonale che attraversa la costituzione del rapporto immaginario tra l'Io e l'altro. Il muro del linguaggio, cioè, impone la necessità di riflettere sul rapporto intersoggettivo come inevitabilmente mediato dal significante. «L'io come l'intendiamo noi, l'altro, il simile, tutti questi immaginari sono degli oggetti [...] nominati come tali nel sistema organizzato del muro del linguaggio» J. Lacan, *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, cit. p. 310, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006

desiderio, dunque, più che individuare un campo latente nella *Rechtsphilosophie* rappresenta la rigorizzazione di un significante che si agitava, si muoveva nel discorso hegeliano senza trovare una categorizzazione concettuale adeguata come quella fornita dalla psicoanalisi. L'intuizione che è possibile scorgere nell'eticità hegeliana riguarda l'assenza di determinazioni assolute che prescrivano al soggetto normativamente come agire all'interno delle istituzioni. Se da un lato, infatti, si staglia l'orizzonte razionale tracciato dalla composizione delle potenze etiche, è pur vero che dentro ad esse l'individuo concreto è chiamato ad autodeterminarsi sulla base della propria volontà «per sé libera, determinata come soggettiva»¹⁴⁴.

Con Lacan, si può sostenere che in Hegel, accanto alla prospettiva che prevede la consistenza concreta dell'Altro, già si mostri l'assenza di un dominio simbolico dotato di un sapere sulla singolarità che in quanto coscienza soggettiva è posta di fronte all'irrinunciabile necessità di decidere autonomamente. Ma, ancora una volta, l'inesistenza di questo rapporto rimane ancorata alla tematizzazione operata dal concetto di desiderio. Ciò che piuttosto rimane assente nella prestazione di pensiero di Hegel è, evidentemente, il problema del disagio psichico e delle manifestazioni attraverso cui esso si esprime come caratteristica strutturale dell'individuo moderno. Si tratta di un punto estremamente rilevante perché, come vedremo, comprendere lo spazio concettuale della politica nelle società moderne implica il confronto con il tema del disagio psichico nella misura in cui i concetti politici della modernità hanno impostato il legame sociale a ridosso del disagio psichico. Si è visto già nel capitolo precedente come il soggetto interrogato dalla psicoanalisi abbia luce, nella sua genesi concettuale, proprio a partire dalla soggettività morale moderna. Solo nell'infinta autodeterminazione del singolo che costituisce il nucleo del diritto alla libertà soggettiva è possibile riconoscere «il punto di svolta e centrale nella differenza tra l'antichità e l'età moderna, [...] universale principio reale di una nuova forma del mondo»¹⁴⁵. La divisione intrinseca al soggetto morale che si riflette, sul piano analitico, nella mancanza prodotta dalla castrazione non deve però essere confusa con la causa del disagio psichico. Si intende qui limitarsi preliminarmente a mostrare un aspetto che verrà ampiamente ripreso nelle pagine successive. Lo stato di *Refente* si configura come una condizione necessaria, ma non sufficiente, per pensare la dimensione sintomatica dell'individuo nel campo dell'Altro. Il quadro complessivo offerto dalla psicoanalisi in riferimento al disagio, infatti, istituisce nel *rapporto sociale*, e nella «postura civile»¹⁴⁶ che esso comporta, la chiave per comprendere il disagio e la divisione soggettiva stessa.

¹⁴⁴ Hegel, § 110

¹⁴⁵ Ivi, § 124.

¹⁴⁶ «Se i discorsi sono le forme determinate assunte dal legame sociale, il dispositivo individuato da Freud [il disagio della civiltà] ne è, per così dire, l'apriori empirico-trascendentale, l'invarianza strutturale. L'assunzione da parte dell'uomo della postura civile si fonda sulla rinuncia al godimento: per questo l'uomo con la sessualità non si ritroverà mai a suo agio, per questo il sintomo caratterizzerà sempre il suo modo d'abitare il mondo, il suo ethos.» Con

Sono numerosi i passi in cui questo aspetto viene affrontato, a partire da Freud, ma per il momento si pensi nello specifico al seguente, che ha il pregio di evidenziare come il disturbo nevrotico non solo nasca in ragione del rapporto sociale, ma abbia come principale risposta immediata l'allontanamento da esso, percepito appunto come potenziale minaccia:

«[La psicoanalisi] ha scoperto che i sentimenti sociali comportano regolarmente un contributo da parte dell'erotismo, la cui accentuazione e successiva rimozione diventano la caratteristica di un determinato gruppo di disturbi psichici. Essa ha effettivamente riconosciuto il carattere asociale delle nevrosi, che tendono in modo assoluto a sospingere l'individuo fuori dalla società e a sostituire in lui, grazie all'isolamento causato dalla malattia, quello che un tempo era il rifugio nel convento»¹⁴⁷.

A questo livello si ritiene che il lavoro fin qui compiuto sia sufficientemente maturo per introdurre un'ulteriore proposta da impostare, nel suo sviluppo essenziale, all'interno di quest'ultimo capitolo. In primo luogo, si tratta di mostrare come la scoperta della centralità «delle condizioni e delle esigenze sociali nel causare le nevrosi»¹⁴⁸ sia stata possibile per Freud solo a partire dalla costruzione di quella forma di vita specifica rappresentata dall'individuo della scienza politica hobbesiana che sperimenta l'ingresso nella dimensione sociale nei termini di una lesione costitutiva¹⁴⁹. È bene sottolineare fin da subito che l'individuo in quanto singolo essere umano non è strettamente un'invenzione moderna. L'individuo a cui qui si fa riferimento è quello astratto, indifferente, supposto isolato ed indeterminato, neutro, e dunque interscambiabile con chiunque altro, dell'ordinamento sociale. Tale configurazione dell'individuo rappresenta, di fatto, l'effetto del dispositivo contrattuale, più che il suo fondamento. Questo significa che la psicoanalisi ha potuto configurare il disagio psichico come oggetto consistente dal punto di vista scientifico proprio in virtù dell'operazione epistemica hobbesiana. Attraverso di essa si inaugura il nuovo orizzonte di

tale espressione, Moroncini intende alludere alla considerazione freudiana del disagio psichico come componente ineliminabile dell'assunzione di compiti all'interno delle strutture sociali della civiltà. B. Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014, cit. p. 92

¹⁴⁷ S. Freud, *L'interesse per la psicoanalisi*, in *Freud. Opere vol. 7*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1977, cit. p. 270

Oltre a questo luogo, è possibile guardare anche ad un altro più noto passaggio, su cui si tornerà in seguito, nel quale Freud afferma che «l'uomo diventa nevrotico perché è incapace di sopportare il peso che la società gli impone affinché egli possa mettersi al servizio dei suoi ideali civili» S. Freud, *Il disagio della civiltà* in *Il Disagio della civiltà ed altri scritti*, Boringhieri, Torino 1971, cit. p. 223 Questo non legittima tuttavia, secondo Freud, a ritenere percorribile la strada dell'eliminazione di tali ideali civili al fine di ricongiungere l'uomo ad una sorta di stadio pre-civile libero dalla struttura nevrotica. Per la critica freudiana di questa tesi naturalistica, che per molti aspetti è l'erede novecentesco del mito del buon selvaggio, cfr. Ivi, pp. 223-225

¹⁴⁸ S. Freud, *L'interesse per la psicoanalisi*, cit. p. 271

¹⁴⁹ La costruzione hobbesiana è radicata nel terreno frammentato prodotto dalle guerre religiose che avevano, di fatto, infranto il fondamento dell'unità cristiana europea durante il XIV secolo. Tale problema, secondo la lettura di Farnesi, «non si riflette solo nella costruzione concettuale che determina la forma politica atta a neutralizzarlo, ma anche nel discorso che sottende al processo di soggettivazione dell'individuo moderno» M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, p. 14.

pensabilità del sociale in cui «l'individuo viene a svolgere, per la prima volta, un ruolo determinante, fondante per il concetto di società»¹⁵⁰.

Il ruolo fondamentale che la psicoanalisi freudiana svolgerà nel panorama delle scienze (sociali) moderne consisterà esattamente nell'assunzione del trauma pulsionale a cui l'individuo è esposto a causa della struttura delle istituzioni sociali, dell'Altro della civiltà¹⁵¹. La sfida da prefiggersi qui è proprio quella di dimostrare in che senso nella nozione di civiltà [*Kultur*] mobilitata da Freud emerga una precisa idea di ordine sociale che coincide con quella organizzata dai concetti della scienza politica moderna, la cui genesi è riscontrabile in Hobbes.

In secondo luogo, l'ipotesi che si intende contribuire a sviluppare è la seguente. Il tracciato seguito dai concetti moderni della politica, che si sono incardinati progressivamente nelle istituzioni democratiche, affonda le proprie radici in determinazioni psicologiche, legate a doppio filo all'antropologia sviluppata da Hobbes. Tuttavia, la pretesa di annullare politicamente il disagio come effetto del legame sociale sul soggetto è del tutto impossibile. La psicoanalisi è per la precisione quel sapere che, più di tutti, ne concettualizza l'evidenza. Il disagio, in altri termini, non può essere assunto come problema politico.

In primo luogo, si può dire quanto segue. Lo schema hobbesiano della costituzione del potere comune (*common power*¹⁵²) realizza un obiettivo radicalmente *impolitico*: sottrarre l'individuo alla condizione naturale (*natural condition*) che lo espone costantemente al pericolo causato dalla proliferazione di rapporti sociali incontrollati in quanto sconnessi da un ordine razionale istituito. La teoria politica, con Hobbes, concettualizza il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile nei termini di un movimento di difesa dell'individuo, mediante l'istituzione artificiale della legge e del potere sovrano, da una relazione che gli appare come instabile e minacciosa.

Ecco dunque che l'organizzazione istituzionale non è prodotta in vista della costituzione delle relazioni e delle parti che articolano la realtà comunitaria, ma al contrario, per garantire all'individuo sicurezza e felicità, è intesa come «continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro»¹⁵³.

In questo risiede l'emersione dell'orizzonte psicologico nella politica hobbesiana, su cui si farà

¹⁵⁰ G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci Editore, Roma 1999, cit., p. 114

¹⁵¹ Moroncini argomenta molto bene questo punto sostenendo che il fulcro del punto di vista sul sociale offerto dalla psicoanalisi lacaniana poggia, in ultima istanza, sul tema del disagio della civiltà. Cfr. in particolare «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» B. Moroncini, op. cit. p. 92

¹⁵² Seguendo la lettura proposta da Piccinini, la nozione di *common power* deve essere assunta in due sensi principali. Da una parte, esso si delinea nel senso di un «potere *su* tutti, in un movimento che enfatizza la deterrenza nei confronti dei sudditi e l'esclusività che contraddistingue la disponibilità sovrana della forza» che si produce in seguito al momento logico del contratto. Dall'altra, il *common power* è espressione del «potere *dei* tutti che costituiscono il corpo politico», ovvero di tutti gli individui che hanno partecipato alla sua formazione. Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes* in G. Duso (a cura di), *Il potere...*, cit. p. 132

¹⁵³ T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, Bur, Milano 2016, cit. p. 101

maggior chiarezza in seguito: le istituzioni attraverso cui il potere sovrano si manifesta dovrebbero normare e regolamentare il rapporto sociale affinché ciascuno possa essere (e rappresentarsi come) un individuo, cioè possa agire secondo il dettato della propria meccanica passionale subordinata alla propria razionalità calcolante. Il dramma del rapporto sociale incontrollato nello stato naturale sarebbe in questo modo superato grazie alla società ordinata secondo le prescrizioni razionali della scienza politica, laddove la psicoanalisi evidenzia come sia proprio *entro* il perimetro del sociale, hobbesianamente inteso, che il disagio prende forma.

Lo stato di natura non rappresenta un ambiente storicamente esistito, quanto piuttosto «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 fondamenta»¹⁵⁴. Affinché questo stato di (dis)organizzazione venga superato è necessario articolare teoricamente un nuovo ordine. Si tratta e di quell'*atteggiamento teorico*, proprio dell'intera tradizione giusnaturalista, denunciato da Hegel nella *Prefazione dei Lineamenti di filosofia del diritto*¹⁵⁵. Hegel contrappone alla pretesa di costruire, *ab origine*, una teoria di come dovrebbe essere lo Stato, il tentativo di «comprendere ed esporre lo Stato come un qualcosa entro di sé razionale»¹⁵⁶. Nella rifondazione epistemica operata da Hobbes, l'ordine razionale è quello scoperto dalla teoria, adattata ai principi e ai criteri delle scienze moderne matematizzate (in particolare la geometria). La teoria scandisce i propri argomenti attraverso teoremi, dimostrazioni, scoli¹⁵⁷. Tale sapere si colloca al di fuori, dunque, di quella specificità epistemica propria dell'aristotelismo politico inteso come sapere concernente un dominio pratico (*praktiké epistéme*) e non teoretico. Proprio tale prospettiva filosofica viene assunta da Hobbes come obiettivo polemico. Scattola parla a questo proposito della fine della politica antica nel momento in cui

il comportamento politico, ed etico in generale, poté essere distinto su due livelli: quello della teoria, che fornisce principi universali ed è dotato dei caratteri della scienza esatta, e quello della pratica, che non rappresenta un ambito di conoscenza e di azione caratterizzato in senso proprio, ma è soltanto il campo nel quale le regole generali vengono applicate ai casi specifici¹⁵⁸.

¹⁵⁴ M. Piccinini, op. cit. 125-126

¹⁵⁵ In riferimento alla sua *Rechtphilosophie*, Hegel afferma che «come scritto filosofico, esso non può far altro che essere lontanissimo dal dover costruire uno stato così come dovrebbe essere». Hegel, op. cit. p. 15

¹⁵⁶ *Ibidem*

¹⁵⁷ Infatti, «se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo sull'ingiusto e l'ingiusto» T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici del cittadino*, in T. Hobbes, *Opere politiche*, trad. it N. Bobbio, UTET, Torino 1959, cit. p. 60

¹⁵⁸ M. Scattola, *Ordine e imperium: dalle politiche aristoteliche del primo seicento al diritto naturale di M. Pufendorf*, in Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* cit. p. 104

La domanda per eccellenza che aveva caratterizzato il pensiero politico, legato indissolubilmente alla propria matrice aristotelica, si chiedeva quale fosse la modalità più virtuosa per ordinare la molteplicità delle parti sociali, veri e propri soggetti politici dotati di proprie istanze ed esigenze materiali, che componevano la comunità. La relazione tra le parti, progressivamente sempre più elementari, sino a giungere alla famiglia, era ciò a cui si perveniva scomponendo l'intero della comunità. Il fondamento, perciò, non erano i singoli individui immediatamente identici e in relazione di reciproca indifferenza. Alla richiesta di configurare secondo giustizia l'ordine plurale civile era intimamente connessa la questione del governo di questa società stratificata e qualificata, dei criteri cui esso dovesse essere subordinato, di chi disponesse dell'eccellenza per potervi accedere e, soprattutto, di come articolare la relazione tra governante e governati.

Il tema rilevante, in una prospettiva epistemologica, riguarda il fatto che con Hobbes l'universo simbolico delle relazioni entro cui il soggetto a più livelli si muove non è più pensato come il luogo naturale entro il quale ricercare la felicità¹⁵⁹. Le relazioni tra uomini, nella loro struttura naturale, non ordinata dal potere legittimo del Sovrano hobbesiano, si configurano piuttosto come il principale intralcio al conseguimento e al mantenimento della felicità. È richiesto, a questo punto, un potere sovrano in grado di disciplinarle mediante vincoli e obbligazioni (leggi positive), affinché l'individuo possa ambire alla felicità, al godimento, *nonostante* la dimensione sociale e non *grazie* ad essa. Il contratto consente di legittimare le determinazioni vincolanti istituite da un potere comune del quale ciascun individuo possa percepirsi ugualmente come autore.¹⁶⁰ Si tratta del meccanismo moderno della rappresentazione, per il quale «la volontà e le forze che si sono indirizzate al sovrano vengono da lui restituite come proprie volontà e propria forza, cioè come leggi. Le leggi sono parole e azioni dei sudditi mediate dal sovrano»¹⁶¹. L'individuo, dunque, si sottomette a un comando che infinitamente riproduce la sua stessa volontà. Se si pensa all'autore della legge come rappresentante pubblico di tutti gli individui, cioè del popolo come soggetto collettivo, allora forse risulta più chiaro il motivo per cui si può sostenere che l'operazione hobbesiana elimini, formalizzandolo, il problema della giustizia come ordine delle differenze. Il contenuto positivo della legge è di per sé giusto nel momento stesso in cui è posto: esso è determinato dal rappresentante del soggetto collettivo che, certo, è persona naturalmente diversa dalla molteplicità degli autori, ovvero i singoli individui, ma ne incarna rappresentativamente la

¹⁵⁹ Si noti bene che le relazioni sociali nel paradigma epistemico premoderno non sono di per sé la condizione necessaria e sufficiente per la realizzazione della felicità del singolo. Riprendendo le categorie aristoteliche, si può sostenere che il mero vivere [*zén*] all'interno della relazione non esaurisce la possibilità del vivere bene [*èu zèn*] che implica, al contrario, l'agire politico finalizzato ad accordare armoniosamente le esigenze delle diverse parti sociali.

¹⁶⁰ «Hobbes scopre l'arcano del potere, il fatto che esso rende liberi, cioè incatena con le leggi – garantite e riconosciute come proprie da ogni suddito – il lupo dello stato di natura, addomesticandone gli istinti» M. Farnesi, op. cit. p. 13

¹⁶¹ M. Piccinini, *Il potere...*, cit. p. 136

volontà politica. Obbedendo alla legge, dunque, il soggetto obbedisce a sé stesso¹⁶². La soluzione contrattualista, cioè l'estinzione delle categorie politiche classiche sulla base di nuove nozioni (libertà, uguaglianza, individuo, popolo, moltitudine, potere, sovranità, *etc.*) sposta completamente l'asse del discorso scientifico. Il problema pratico-politico della giustizia come processo costituzionale e della relazione di governo viene neutralizzato. Si passa con Hobbes, piuttosto, a quello teorico della definizione, attraverso le leggi di natura, di una psicologia del comportamento individuale, o scienza del comportamento¹⁶³, che assicuri la legittimità della riconduzione della volontà soggettiva al contenuto oggettivo della legge civile. Questo dispositivo opera in vista dell'azzeramento degli impedimenti sulla via personale della soddisfazione libidica e della liberazione dal disagio sociale. Nei prossimi paragrafi si cercherà dunque di argomentare meglio le ipotesi appena accennate nelle righe precedenti per scorgere, infine, nel pensiero hegeliano le coordinate per riattivare non solo oltre il contrattualismo, ma anche oltre la stessa psicoanalisi, un campo logico-epistemologico propriamente politico.

3.2 L'orizzonte epistemico del disagio psichico: Hobbes con Freud

Con il presente paragrafo si tenterà di fare maggiore chiarezza sulla prima questione che è stata poc'anzi definita nelle sue linee essenziali. Si tratta cioè di sostanziare, attraverso il confronto con il testo freudiano, la tesi secondo cui l'esperienza del disagio psichico scoperta dalla psicoanalisi possa essere ricondotta, sul piano epistemologico, all'orizzonte della modernità politica. Il punto, evidentemente, non è tanto quello di sostenere che la forma di vita prodotta, sul piano teorico, dalla scienza politica moderna si identifichi *tout court* con il soggetto della psicoanalisi freudiana. Pur non potendo essere dimostrato in questa sede, è legittimo affermare che l'individuo razionale implicato nei rapporti contrattuali, trasparente a sé stesso rispetto alla propria volontà e alle proprie finalità, incarna quel modello di soggettività che l'inconscio rende impensabile. Piuttosto, si vuole sostenere che tra l'affermazione dell'«infelicità [*Unglück*] nella *Kultur*»¹⁶⁴ e il diritto naturale moderno sussiste un nucleo di implicazione epistemica. Per tanto, l'operazione psicoanalitica, volta a fronteggiare il problema del «nervosismo moderno, cioè di quelle malattie nervose che vanno

¹⁶² Questa operazione consente tuttavia di esautorare gli individui da ogni forma di partecipazione politica perché «Gli individui [...] sono i soggetti della politica in quanto autori, ma proprio per questo si trovano in realtà privati della capacità di azione politica, che solo l'attore compie» M. Farnesi, op. cit. 25

¹⁶³ Questa espressione, tratta dal testo di Farnesi, necessiterà di un chiarimento successivo. Cfr. *ivi*, p. 28

¹⁶⁴ Si ritiene che il termine *Unglück*, che Freud aveva inizialmente scelto per il titolo dell'opera, sia particolarmente rilevante rispetto al presente lavoro dal momento che fa riferimento a quel concetto di felicità del singolo individuo orientato dal programma del principio di piacere che solo con Hobbes inizia a delinearsi nella costituzione antropologica.

rapidamente diffondendosi nella nostra società»¹⁶⁵ e, in generale, dell'esperienza del disagio psichico, trova nella scienza politica hobbesiana la sua genesi concettuale. Senza la sospensione della domanda costituzionale aristotelica prodotta dal lavoro di Hobbes, non si darebbe infatti la condizione di possibilità stessa della psicoanalisi. Il lavoro analitico condotto nel saggio *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, assume come proprio oggetto la struttura psichica dell'individuo moderno, la cui incapacità di dominare il proprio assetto pulsionale deriva dalle forme di imposizione limitanti che la civiltà richiede al fine di educare e moralizzare l'espressione sessuale del singolo.¹⁶⁶ Tuttavia, rispetto a quanto ci siamo proposti di mostrare, le tesi sostenute nel saggio sulla morale sessuale civile non sono sufficienti. Per quanto esso permetta di comprendere come per Freud il problema della nevrosi abbia assunto un carattere a tutti gli effetti epidemico nelle società moderne, la tesi secondo cui «il fattore essenziale nella causalità delle nevrosi vere è quello sessuale»¹⁶⁷ non è così rilevante. È ad un altro saggio, ovvero *Il disagio della civiltà*, che è necessario guardare per comprendere la convergenza tra l'organizzazione istituzionale democratica, fondata sui concetti politici introdotti da Hobbes, e il discorso psicoanalitico che assume il disagio come proprio oggetto epistemico, il quale è emerso paradossalmente laddove l'ordine democratico aveva tentato di risolverlo. Questo non perché Freud abbia consapevolezza del funzionamento proprio dei concetti democratici. Freud semmai, assumendo la constatazione fattuale del disordine presente nel sistema sociale organizzato, permette di comprendere come il prodotto del contratto sociale sia, paradossalmente, l'emersione del disagio psichico come oggetto epistemico. Al di fuori dell'ambito metapsicologico, Freud riflette ampiamente sul fatto che i moti pulsionali dell'individuo non possano essere astratti forzatamente dall'intreccio di legami sociali e collettivi nei quali egli è implicato. In virtù di ciò, il vissuto psichico singolare incorpora il sociale o, in termini freudiani, «la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale»¹⁶⁸. In primo luogo, si ritiene fondamentale sottolineare come quanto affermato da Freud non abbia il senso di una mera sovrapposizione tra i meccanismi psichici dell'individuo e il funzionamento degli

¹⁶⁵ S. Freud, *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit. p. 12

¹⁶⁶ Nel saggio del 1908, infatti, il disagio della civiltà ancora non compare in tutta la sua complessità. Lo scaturire sempre più significativo della sintomatologia nevrotica viene ricondotto da Freud alla determinazione di una morale sessuale civile il cui il fine specifico sarebbe quello di imporre solo la riproduzione legittima come meta sessuale consentita. Come scrive Freud a tal proposito, «I fenomeni sostitutivi che compaiono a tal punto in conseguenza della repressione pulsionale costituiscono ciò che noi designiamo con il termine di nervosismo» Ivi, cit. p. 20

¹⁶⁷ Ivi, cit. p. 28

¹⁶⁸ S. Freud, *Psicologia delle masse a analisi dell'Io*, in *Il Disagio della civiltà e altri saggi*, cit. p. 65

E' bene sottolineare che in Freud queste due espressioni, psicologia individuale e psicologia sociale, non siano immediatamente leggibili secondo l'insieme di procedure e assetti teorici che queste due discipline hanno oggi. Il riferimento qui è piuttosto all'idea che l'interrogazione psicoanalitica del singolo «solo raramente, in determinate condizioni eccezionali, riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui» (Ibidem) Dunque la comprensione del disturbo psichico individuale richiede un'analisi serrata del contesto sociale e simbolico che lo caratterizza. Cfr. S. Freud, *ibidem*

apparati sociali, quanto piuttosto significa che non si può parlare di un soggetto prescindendo dalla trama dei rapporti entro cui è inserito. In secondo luogo, si può notare, con il linguaggio di Lacan, che l'asse portante del discorso analitico verte proprio sulla tematizzazione del non-rapporto tra il soggetto mancante e l'Altro che istituisce la divisione soggettiva. Il simbolico, la trama delle relazioni e dei significanti, è il principio che determina la castrazione del godimento. Questa impostazione, tuttavia, non è rinvenibile tanto nel dispositivo della morale sessuale civile quanto nella civiltà in quanto tale, nella «somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che [...] servono a due scopi: a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini fra loro»¹⁶⁹. Il programma della civiltà, tuttavia, appare essere l'origine fondamentale di ciò che Freud definisce sofferenza sociale o, più nello specifico, quell'infelicità che l'individuo sperimenta in relazione «all'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le reciproche relazioni degli uomini nella famiglia, nello Stato e nella società»¹⁷⁰. Il confronto tra Hegel e Lacan ha permesso di comprendere come le strutture concettuali dell'eticità designino l'apertura dello spazio dell'agire soggettivo configurando le condizioni affinché l'individuo possa rendersi responsabile della propria portata desiderativa, senza che quest'ultima sia esaurita dalla sovra-determinazione istituzionale. L'evidenziazione freudiana dell'infelicità strutturale che coinvolge ciascun soggetto sottoposto al programma della civiltà rappresenta il grado zero, per così dire, del problema legato all'etica del desiderio. Si tratta, con Freud, di affrontare il *motivo a partire dal quale* la relazione tra soggetto e Altro si declina come negazione del rapporto. Del resto, è proprio da tale negazione che l'*Unbehagen* scaturisce. In questo senso, retrospettivamente, si può dire che la categoria lacaniana di desiderio abbia dato una consistenza più rigorosa al concetto di Disagio affrontato da Freud.

Il collocamento del soggetto nell'universo simbolico impedisce o, quanto meno, ostacola la proiezione verso l'orizzonte di una felicità socialmente determinata, traducendo in velleità il nostro tentativo di essere socialmente felici. Questo dipende secondo Freud dal principio per cui «le relazioni reciproche, le relazioni sociali tra gli uomini, che riguardano l'uomo [...] come membro di una famiglia e di uno stato»¹⁷¹ sono regolamentate mediante l'obbligazione ad un sacrificio pulsionale, un'interdizione originaria del godimento senza la quale «le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio dei singoli»¹⁷². Attorno a questo sacrificio pulsionale si organizza la civiltà e lo stare insieme degli uomini, affinché la forza bruta del singolo, priva di ogni forma di limitazione simbolica, non si imponga nei confronti dell'altro pregiudicandone la libertà d'azione. Grazie a tale

¹⁶⁹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. p. 226

¹⁷⁰ Ivi, cit. p. 222

¹⁷¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. p. 231

¹⁷² Ibidem

atto di rinuncia collettiva al godimento, la comunità si sostituisce al singolo come legittima detentrica del monopolio della forza o, nei termini di Freud, «il potere della comunità si oppone allora come diritto al potere del singolo»¹⁷³. Il potere della comunità, così concepito da Freud, incarna quei caratteri di irresistibilità e assolutezza che caratterizzano la forma del potere sovrano moderno. La propensione libidica di ciascun individuo a reclamare il proprio diritto su ogni altra cosa, implicando inevitabilmente rapporti di subordinazione e disuguaglianza, dunque, viene neutralizzata attraverso l'istituzione della legge e subordinata al meccanismo della punizione. Ogni riemersione della forza bruta implica un cedimento del rapporto di uniformità che deve sussistere, pubblicamente, tra la volontà individuale e la volontà di cui la comunità è espressione. Si comprende in questo modo l'inevitabilità dell'intervento punitivo per costringere la volontà del singolo al riallineamento alla volontà comune. La giustizia, in questo senso, viene pensata esattamente nei termini hobbesiani di conformità al diritto, cioè al contenuto istituito dalla comunità per mezzo del rappresentante autorizzato¹⁷⁴. Freud è dunque legittimato a concludere che la sofferenza psichica dell'individuo all'interno del perimetro sociale sia determinata dall'adesione individuale alla civiltà ed è «impossibile ignorare in quale misura la civiltà sia costruita sulla rinuncia pulsionale, quanto abbia come presupposto il non soddisfacimento di potenti pulsioni»¹⁷⁵. L'analisi condotta da Freud non si declina secondo un approccio puramente descrittivo, ma al contrario tenta di fornire una risposta a quell'interrogativo inaggrabile circa il motivo dell'infelicità prodotta dall'ordine sociale, nonostante questo stesso ordine sia stato creato artificialmente dall'uomo.¹⁷⁶ Ed è proprio questo l'elemento di estremo interesse per il nostro lavoro. La dimensione della civiltà che viene qui presentata, a prescindere da quanto lo stesso Freud possa consapevolmente ritenere, non individua la società umana per come essa è sempre stata, o, ancora meglio, per come essa è sempre stata pensata. Al contrario, si profila una visione estremamente precisa, storicamente determinata, di costituzione dei rapporti sociali. Essa coincide, per altro, con l'esito della soluzione contrattuale applicata da Hobbes per superare il problema del disagio soggettivo nello stato di natura. La struttura del potere sovrano, costruito sul contratto, come mostra Hegel, prevede la formazione di una volontà identica, cioè indifferente, rispetto alle singole volontà determinate dei contraenti.

¹⁷³ Ibidem

¹⁷⁴ Freud non parla, evidentemente, di sovranità, rappresentanza ed autorizzazione. Tuttavia la comunità, il soggetto collettivo che si sostituisce al singolo, può diventare effettivamente uno solo in virtù del passaggio mediato dal rappresentante sovrano. Come scrive Hobbes, infatti, «è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende una la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo». T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 172

¹⁷⁵ Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. p. 233

¹⁷⁶ Mentre rispetto alle prime due cause di sofferenza, ovvero la forza soverchiante della natura e la fragilità del corpo, l'individuo ne accetta l'inevitabilità, «circa la terza forma di sofferenza, quella sociale, assumiamo un atteggiamento radicalmente diverso. Non vogliamo ammetterla, non riusciamo a comprendere perché le istituzioni da noi stesse create non debbano essere piuttosto una protezione e un beneficio per tutti» Ivi, cit. p. 222

L'unità della volontà identica, priva di contenuti in quanto puramente formale, avrà come solo criterio di determinazione il rappresentante autorizzato ad esercitarla secondo la logica, già vista in riferimento alla moralità kantiana, dell'arbitrio. Il rapporto tra il sovrano rappresentante e la moltitudine delle volontà contraenti si iscrive entro una dimensione di puro dominio¹⁷⁷. Sebbene questa tematizzazione non emerga direttamente in Freud, se ne possono tuttavia saggiare le conseguenze. L'individuo soggiace ad una condizione di disagio proprio perché i contenuti che ne condizionano la volontà sono percepiti come totalmente estrinseci rispetto al suo operare.

La dinamica mostrata da Freud, infatti, sembrerebbe apparentemente essere una ridefinizione, secondo una chiave psicoanalitica, del passaggio dalla condizione naturale alla condizione civile. Freud non nomina esplicitamente il contratto sociale, ma l'eziologia del disagio nella civiltà rimonta alla rinuncia pulsionale che, al costo di qualche forzatura, può essere assunta alla luce della categoria contrattualistica di cessione del diritto.¹⁷⁸ Giunti a questo punto, è indispensabile chiarire un aspetto. L'intento qui perseguito non è quello di sovrapporre pedissequamente l'istituzione della sovranità alla lettura freudiana dell'origine del disagio della civiltà. Hobbes è un riferimento imprescindibile, dal momento che rappresenta il punto di inizio per pensare ad un'articolazione del rapporto sociale come intrinsecamente incompatibile con le esigenze di autoconservazione e felicità dell'individuo. La convivenza impossibile fra gli uomini, attestata da quei motivi di contesa che Hobbes rinviene nella rivalità, nella diffidenza e nella gloria¹⁷⁹, evoca la presenza, nello stato di natura, di passioni e azioni che sono già sociali, plasmate sulla base dell'organizzazione specifica della società mercantile inglese.¹⁸⁰ La forma politica prodotta attraverso il meccanismo rappresentativo salvaguarda l'uguaglianza e la libertà degli individui perché consente a ciascuno di operare indisturbato, protetto da leggi che obbligano non *in foro interno*, ma *in foro externo*. In altri termini, il disagio può essere eliminato attraverso l'instaurazione politica di un potere sovrano, autorizzato dal basso e di cui tutti si rappresentano come autori, capace di intimorire gli individui e

¹⁷⁷ Tale concetto va inteso nel senso specifico di un rapporto di comando-obbedienza unilaterale in cui la volontà del governato non ha possibilità di articolare nessuna forma di relazione o resistenza legittima nei confronti della fonte dell'obbligazione. Dal punto di vista logico, infatti, la sua volontà è identica a quella cui si sottomette.

¹⁷⁸ «La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano tutti» Ivi, cit. p. 231

Il fondamento del contratto sociale consiste, come si è visto, sulla rinuncia, sulla ritrazione che ciascun soggetto compie dal proprio *ius naturalis* ad ogni cosa, accettando di «conferire tutti i poteri e tutta la forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una sola volontà» T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 181

¹⁷⁹ «Cosicché troviamo nella natura umana tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo la gloria. La prima porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio; la seconda per la loro sicurezza; la terza per la loro reputazione» Ivi, cit. p. 139

¹⁸⁰ «Lo stato di natura è la condizione ipotetica per cui gli uomini quali sono ora, con le loro nature formate dalla vita in una società civile, si troverebbero inevitabilmente se non ci fosse più un potere comune capace di intimorirli» M. Farnesi, op. cit. p. 63

consentire loro «la propria preservazione e una vita più soddisfacente»¹⁸¹. Da questo punto di vista, la psicoanalisi mostra esattamente il fallimento di questo approdo della teoria politica. Come si è tentato di mostrare, l'analisi freudiana permette di scorgere nei rapporti ordinati secondo il paradigma teorico del contratto, la fonte primaria del disagio sociale, il quale dunque è radicato nella, ed ineliminabile dalla, civiltà (moderna). Questo non significa che nelle società pre-moderne non ci fosse disagio psichico *perché* esse erano organizzate attraverso strutture e istanze differenti. Se mai, è possibile affermare che prima di Hobbes non si davano le condizioni epistemiche necessarie affinché il disagio sociale potesse comparire come oggetto scientificamente visibile. Lacan offre degli strumenti concettuali ancor più precisi per rendere conto di questo aspetto. L'iscrizione nel simbolico, nel sistema linguistico del grande Altro, non è ammissibile senza castrazione. Il *mathema* del discorso del padrone, infatti, istituisce nel luogo della produzione (cioè della perdita) il soggetto del desiderio (*objet a*) perché ne impone la rimozione del godimento. Il discorso del padrone interagisce, a quest'altezza, in modo efficace con una tesi centrale di *Sovversione del soggetto*, secondo cui «ciò a cui bisogna attenersi è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale»¹⁸². La rinuncia pulsionale cui fa riferimento Freud, concettualizzata attraverso le categorie di Lacan, permette di evidenziare come per la psicoanalisi il carattere strutturale del disagio sia un dato fondamentale. L'obliterazione significativa a cui il soggetto è sottoposto alla sua entrata nell'ordine sociale rappresenta esattamente la rimozione del godimento prodotta dal linguaggio.¹⁸³ Bisogna tuttavia smarcarsi fin da subito da un possibile fraintendimento. Il discorso della sovranità hobbesiana non è sovrapponibile al discorso sulla sovranità perché, come vedremo tra pochissimo, il primo è esattamente il tentativo di produrre un ordine sociale indipendente dal trauma pulsionale del linguaggio che, al contrario, il discorso del padrone tematizza come strutturalmente invalicabile.

Occorre infatti notare che il disagio dello stato di natura è già un disagio *nella* civiltà poiché il sistema del linguaggio è già presente nello stato di natura. Proprio rispetto a questo tema si consuma una disgiunzione radicale tra la filosofia politica antica e la scienza hobbesiana. Nell'orizzonte aristotelico è in virtù del *logos* che gli esseri razionali possono costituire politicamente il loro stare insieme, attraverso la discussione intorno alla domanda sull'organizzazione della giustizia. Viceversa, Hobbes individua il problema esattamente nel fatto che gli esseri umani, al contrario delle api e delle formiche in cui si darebbe davvero una società per natura, senza un potere coercitivo che vincoli al rispetto di

¹⁸¹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 177

¹⁸² J. Lacan, *Sovversione del soggetto*, cit. p. 825

¹⁸³ Come mette in luce molto bene Recalcati, nel *Disagio* di Freud, e nella sua ripresa lacaniana nel *Seminario XVII*, emerge «la tesi secondo la quale dove c'è legame sociale, dove c'è iscrizione simbolica nel discorso della Civiltà, v'è un'inevitabile perdita di godimento, una rinuncia pulsionale» M. Recalcati, *La teoria dei quattro discorsi e il discorso del capitalista*, in *Lacan vol. 2*, cit. p.604

patti e contratti, dispongono della parola. In virtù di essa «possono rappresentare agli altri ciò che è bene sotto l'aspetto del male, e ciò che è male sotto l'aspetto del bene»¹⁸⁴. L'obiettivo dello Stato civile sarà dunque quello di configurare un linguaggio univoco declinato attraverso determinazioni giuridiche chiare e precipue, per emendare, almeno nell'orizzonte pubblico, il sistema simbolico, e subordinarlo alla logica della legittimazione del potere sovrano. Ecco un punto di implicazione e, al tempo stesso, di esclusione strutturale tra Hobbes e il discorso psicoanalitico. La posizione di Hobbes è coerente con quella di Lacan rispetto al nesso tra struttura significante e malessere individuale. La distanza tra Hobbes e la psicoanalisi si misura, invece, nel fatto che per la psicoanalisi il posizionamento soggettivo nell'ordine significante determina una ferita non rimarginabile da alcuna istituzione politica, da alcun agire trasformativo dell'ordine simbolico. Al contrario, il dispositivo di Hobbes si muove proprio in questa direzione. Il disagio soggettivo deriva dal conflitto permanente tra gli individui socialmente legati secondo rapporti ingiustificati di governo e subordinazione che limitano la libertà singolare. Il superamento di questa condizione di disordine può verificarsi conferendo una forma specifica all'ordine simbolico. Esso, in primo luogo, deve essere ricondotto ad un sistema di significanti-padroni che regolino giuridicamente l'agire dei soggetti attraverso un principio di uguaglianza formale di fronte alla volontà comune espressa nella legge. In secondo luogo, tali significanti hanno il compito di condensare i rapporti tra individui a meri scambi di natura contrattuale. In questo modo, il trauma dell'Altro, del legame sociale, troverebbe una sorta di pacificazione.

Infine, sul piano epistemologico, è possibile rilevare un ulteriore elemento che permette di notare come il problema psicoanalitico del disagio immanente al rapporto sociale si stagli sullo sfondo delle strutture concettuali introdotte dallo scarto hobbesiano. Si tratta del concetto hobbesiano di felicità che, intesa come scopo della vita ed orientata dal principio di piacere, si istituisce nel piano più complessivo dell'economia libidica. Essa, dunque, non può essere affrontata nel dominio concettuale della politica, ma ha a che vedere con un'istanza puramente soggettiva. Ma ancora una volta, è solo a partire da Hobbes che la felicità subisce un simile dislocamento epistemico, perdendo ogni contatto con il problema dell'ordinamento politico e il buon governo della società. Pertanto, quando Freud rinviene nell'incompatibilità tra il programma della civiltà e quello del principio di piacere la chiave per articolare l'*Unglück in der Kultur*,¹⁸⁵ si sta muovendo all'interno di un orizzonte teorico che ha destrutturato la consistenza *politica* del concetto di felicità. Quale sia il destino epistemico della felicità appare essere una domanda tanto complessa quanto rilevante. Il *Seminario*

¹⁸⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 180

¹⁸⁵ «Nel piano della creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia felice. Quel che nell'accezione più stretta ha nome di felicità scaturisce dal soddisfacimento più o meno improvviso di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico» S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. p. 211

VII e il *Disagio*, sembrano in qualche modo articolare un tentativo di risposta che riconduce il concetto di felicità nel più ampio contesto dei concetti psicoanalitici. Per la psicoanalisi, infatti, la domanda di felicità del soggetto rappresenta l'orientamento fondamentale dell'esperienza analitica. Come scrive Lacan, «In primo luogo, quel che viene chiesto è la fine dell'analisi? Quel che ci viene chiesto, bisogna chiamarlo con una parola semplice, è la felicità»¹⁸⁶. Alla luce di Freud, si sarebbe tentati di affermare che questa categoria rappresenti il limite ultimo della psicoanalisi, ciò cui essa non può fornire alcuna risposta poiché «Non vi è qui un consiglio che valga per tutti; ognuno deve trovare da sé il modo particolare in cui può essere felice»¹⁸⁷. Lacan si situa in continuità con la posizione freudiana e sostiene di fatto che la felicità sia intimamente connessa al piano della scoperta della verità sul proprio desiderio¹⁸⁸. È questo, forse, il modo più convincente per comprendere la connessione stabilita da Lacan tra la nozione di felicità e quella di incontro (*Tyche*)¹⁸⁹. In altri termini, il problema della felicità non può che essere rimandato al piano analitico della soggettivazione del proprio desiderio o, ancora meglio, al piano dell'*incontro* del singolo con la verità del proprio desiderio.

3.3 Dalle leggi di natura al *Notstaat*. Disciplinamento e amministrazione

Quanto sostenuto nel paragrafo precedente può essere riassunto in questi due punti. L'operazione conoscitiva della psicoanalisi si situa, a livello storico-concettuale, entro un paradigma epistemologico preciso, ovvero quello aperto dai moderni concetti della politica hobbesiana. Al tempo stesso, la posizione di Freud e Lacan rispetto al trauma pulsionale che interseca l'individuo a partire dalla sua collocazione entro il rapporto sociale, mostra come il tentativo di Hobbes sia di fatto fallimentare. Non si può, cioè, riconoscere allo spazio della politica la prerogativa di adattare l'ordine sociale complessivo alle (supposte) pretese di auto-conservazione dell'individuo, eliminandone il disagio. La psicoanalisi è esattamente quel sapere che permette di evidenziare l'impossibilità del progetto hobbesiano. Sono le istituzioni moderne in cui il potere della comunità si è sostituito alla forza bruta del singolo, sostiene Freud, a produrre il malessere del soggetto. Sono la presenza dell'Altro e la tenuta del legame sociale, per Lacan, a definire la struttura soggettiva della nevrosi. La psicoanalisi permette di saggiare l'inconsistenza dell'esigenza, tutta contrattualistica, di risolvere il problema del legame sociale. Tuttavia, però, essa non è ancora in grado di porre un reale problema politico, quanto piuttosto di assumere su di sé il fallimento della

¹⁸⁶ J. Lacan, *Il Seminario VII*, cit. p. 338

¹⁸⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. p. 219

¹⁸⁸ «A Freud non sfugge che la felicità è per noi ciò che dev'essere sempre proposto come termine di ogni ricerca, per quanto etica essa sia [...] Quello che vorrei leggere nel *Disagio della civiltà* è che, per questa felicità, come ci dice Freud, non c'è assolutamente nulla di predisposto né nel microcosmo, né nel macrocosmo» J. Lacan, *Seminario VII*, cit. p. 17

¹⁸⁹ «La cosa curiosa è che la felicità, in quasi tutte le lingue, si presenta in termini di incontro: *Tyche*» Ibidem

concettualità politica (e morale) moderna. Prima di compiere l'ultimo passo verso la tematizzazione di un luogo della politica, bisogna riprendere alcune questioni legate all'operazione di Hobbes. Questo non per un vezzo d'analisi, ma perché attraverso questo riferimento, che completa l'itinerario condotto attraverso il campo della psicoanalisi, sarà possibile circoscrivere dall'esterno, in modo ancor più significativo, lo spazio epistemico della politica. Si tratta di approfondire come la libertà politica dell'individuo richieda, da una parte, che l'individuo si rappresenti come tale, cioè agisca in accordo con quel modello di vita predisposto dal dispositivo della sovranità; dall'altra, che la possibilità del conflitto possa essere sistematicamente neutralizzata attraverso un'amministrazione continua orientata al perseguimento di un principio di *omeostasi* sociale¹⁹⁰. Il testo hobbesiano permette di riconoscere esplicitamente solo il primo di questi due gesti, nella misura in cui la disposizione delle leggi di natura è esattamente orientata a definire la «costruzione di soggetti la cui normalità si misura sulla base del passaggio dalla ferinità naturale alla docilità richiesta per il mantenimento del tempo di pace»¹⁹¹. Il secondo elemento, invece, sarà una delle conseguenze inevitabili della penetrazione della prospettiva scientifica hobbesiana nelle moderne costituzioni. Quanto al primo punto, la scienza delle leggi di natura¹⁹² è investita di una singolare importanza perché essa permette ad Hobbes di identificare i precetti che regolano l'«assunzione da parte degli individui della forma di vita proposta nell'orizzonte del Leviatano come unica possibile»¹⁹³. Si tratta di determinazioni vincolanti scoperte dalla ragione e, dunque, potenzialmente disponibili a ciascun individuo. Nella definizione generale offerta da Hobbes, una legge di natura «vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla»¹⁹⁴. La pretesa conoscenza della psicologia umana permette a Hobbes di stabilire un complesso sistema normativo che, qualora fosse seguito pedissequamente, stabilizzerebbe lo stato di natura in una «società civile»¹⁹⁵ capace di auto-regolarsi senza leggi coercitive emanate da un potere centrale. L'intrico tra plesso pulsionale e carattere razionale del soggetto umano impedisce, tuttavia, la realizzazione di un simile automatismo sociale e rende indispensabile la funzione sovrana. Questo elemento è decisivo. Il superamento della politica antica richiede la produzione di un sapere che definisca le coordinate dell'agire umano non sul piano della comprensione strutturale della prassi, come nel caso della

¹⁹⁰ Il concetto di omeostasi è qui mutuato dal lessico della biologia e della psicoanalisi. Nel caso di omeostasi sociale, il riferimento è per tanto ad una forma di regolarizzazione, in un sistema complesso, della tensione per mantenere quest'ultima in una costante condizione di equilibrio. Ciò implica, evidentemente, la problematica riconduzione metaforica del sistema sociale ad un organismo vivente.

¹⁹¹ M. Farnesi, op. cit. p. 40

¹⁹² La scienza delle leggi di natura è una scienza del comportamento umano disponibile a ciascun uomo normale cioè dotato di una ragione calcolante in grado di accedere a questi precetti.

¹⁹³ M. Farnesi, op. cit. p. 40

¹⁹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit, p. 134

¹⁹⁵ Nella lettura di Hobbes, le leggi di natura concernono «solamente la dottrina della società civile che possono essere compendiate di fatto nella seguente massima: non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te». Ivi, cit. p. 193

scienza pratica aristotelica, ma su quello normativo del che cosa bisogna fare. Le leggi di natura esprimono dunque, al di là della finzione hobbesiana secondo cui sarebbero di fatto delle verità immanenti alla natura umana, un dover essere del comportamento individuale. E' su questo elemento che viene per tanto edificato il passaggio dallo stato di natura alla costituzione del contratto sociale. Il problema politico hobbesiano è quello di pensare una struttura della sovranità irresistibile, di cui ciascun individuo si ritenga autore, che disciplini ed addomestichi l'agire degli individui secondo i principi scoperti dalla teoria delle leggi naturali, modellati secondo la dimensione della sovranità. In questo senso, il discorso hobbesiano rientra integralmente nella nozione, elaborata da Foucault, di *normalizzazione disciplinare* che consiste «nell'introdurre un modello ottimale costruito in funzione di un certo risultato in modo da rendere le persone, i loro gesti e atti conformi a tale modello: normale è chi è capace di conformarsi a questa norma, anormale chi non ci riesce»¹⁹⁶, dove per risultato, in questo luogo, è da intendersi la possibilità della coesistenza pacifica e della libertà individuale. Il fatto che la sovranità si regga sulla necessità di integrare un meccanismo disciplinante che educi ad essere individui è chiaro dalla conclusione che Hobbes dedica al capitolo finale sulle leggi di natura:

Questi dettami della ragione, gli uomini usano chiamarli con il nome di leggi, ma impropriamente perché essi non sono che conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla conservazione e difesa di sé stessi, mentre la legge, propriamente, è la parola di chi, per diritto, comanda sugli altri¹⁹⁷.

La legge di natura non è di per sé integrata in un apparato legislativo, non esercita cioè un comando coercitivo, si limita ad obbligare *in foro interno*¹⁹⁸. Essa adotta tale statuto solo nel momento in cui essa viene espressa all'interno dello Stato. Con ciò non si intende affermare che la legge civile si identifichi con il contenuto delle leggi di natura, quanto piuttosto che esse circoscrivano l'orizzonte entro il quale l'agire legislativo è tenuto a muoversi. Attraverso la produzione normativa, il sovrano deve operare affinché si azzeri la possibilità della devianza e della recrudescenza del conflitto. Questo risulta possibile solo laddove l'azione dell'individuo sia dettata da uno spazio sociale che preveda come normale e regolare il comportamento conforme ai precetti delle leggi di natura. In altre parole, l'oggetto di lavoro specifico del potere sovrano è la creazione delle sue stesse fondamenta, delle sue condizioni di possibilità, poiché senza l'adesione all'immaginario dell'individualità, la teoria politica del contrattualismo non può fare presa. Si tratta di una

¹⁹⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit. p. 50-51

¹⁹⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 166

¹⁹⁸ A questo proposito, Piccinini specifica che «Quando Hobbes insiste che le leggi naturali obbligano solo *in foro interno*, nell'interiorità, intende dire che chiunque può trasgredirle o rifiutarle senza paura di essere per questo sanzionato da un potere che egli deve riconoscere» M. Piccini, op. cit. 130

trasformazione radicale all'interno del campo della scienza pratica, nella misura in cui l'azione di governo si riduce ora all'amministrazione della moltitudine di individui coadiuvata da un sapere specifico che ne coordina il movimento. Tale sapere è «scienza della giustizia naturale» ovvero «la sola scienza necessaria per i sovrani e i loro principali ministri»¹⁹⁹. La scienza della giustizia naturale, che secondo Hobbes esaurisce il piano dei saperi necessari all'amministrazione dello Stato, diventa indispensabile per organizzare l'esercizio della sovranità lungo i vettori delle leggi naturali.²⁰⁰ Il motto hobbesiano secondo cui «*Auctoritas, non veritas facit legem*» risulta comprensibile a patto che l'autorità del sovrano si mostri conforme ad una verità immanente, quella espressa dalla scienza della giustizia naturale, che elimina sin dall'inizio la possibilità di scelta e decisione su quale sia lo stato preferibile dell'organizzazione sociale.²⁰¹

La costruzione di Hobbes, fondata sulla psicologia dell'individuo, ambisce a definire un ordine sociale. La generalizzazione del comportamento individuale al funzionamento organico dell'unità sociale impone, tuttavia, uno scarto. Coerentemente con la logica hobbesiana si assiste alla figurazione di uno spazio liscio, ordinato da rapporti speculari fra individui che si riconoscono reciprocamente come proprietari liberi ed uguali e rispetto ai quali il legame sociale risulta essere una necessità del tutto estrinseca. Nella scissione che si manifesta tra la moltitudine delle singole volontà individuali e l'unità del potere statale insiste l'esigenza di definire il carattere contenutistico del comando sovrano, nella misura in cui la teoria del contratto sociale si limita a legittimarlo, non a qualificarlo materialmente. La scienza della giustizia naturale non è sufficiente a saturare il processo della «governamentalità»²⁰² che appare essere l'impensato del contrattualismo moderno di matrice hobbesiana. Esso, infatti, si limita a mostrare il fondamento di legittimità della sovranità, la quale però si materializza nel proprio carattere di dominio attraverso la costruzione di un «esterno

¹⁹⁹ T. Hobbes, cit. p. 390

²⁰⁰ In realtà Hobbes, nel capitolo XXIV mostra come lo Stato, per poter prosperare, debba limitarsi a delineare le condizioni legali affinché possano essere stipulati contratti privati fra individui proprietari in vista di scambi economici. La validità giuridica dei rapporti contrattuali consente la circolazione dei prodotti e del lavoro umano che «si può offrire come in cambio di un beneficio come qualsiasi altra cosa». Sebbene Hobbes non approfondisca il tema, si tratta evidentemente dell'apertura di un nuovo campo del sapere, fondamentale per l'istituzione dello stato moderno, ovvero quello dell'economia politica moderna. Cfr. *Ibidem*, pp. 261-269

²⁰¹ Secondo Hobbes non è possibile immaginare una legge ingiusta nella misura in cui essa, nel momento stesso in cui viene promulgata dall'autorità sovrana e dunque espressione della volontà comune, è legittima. Tuttavia è possibile porre la questione attorno alla bontà della legge e risolverla affermando che una legge è buona nella misura in cui sia «indispensabile per il bene del popolo e nello stesso tempo perspicua». E' chiaro che una legge buona, provvedendo ad assicurare il mantenimento della pace, debba necessariamente essere conforme al piano della giustizia naturale espressa attraverso le leggi discusse da Hobbes. Questo elemento è decisivo perché mette in evidenza una contraddizione del discorso hobbesiano evidente: qual organo politicamente riconosciuto può alzarsi al di sopra del sovrano e contestare la malvagità di una legge? In questo preciso punto sembrerebbe dunque riemergere ed insistere, al di là del tentativo hobbesiano di eliminarla, una questione di giustizia classica nella scienza pratica pre-hobbesiana circa la bontà dell'azione di governo del sovrano. Cfr. *Ivi*, p. 368

²⁰² Per l'utilizzo del concetto foucaultiano di governamentalità in riferimento agli apparati dell'amministrazione statale analizzati da Hegel mi baso su L. Rustighi, *Back over the social contract. An hegelian critique of patriarchy*, p. 243 e P. Cesaroni, *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in *Politica e Società* 3/2017, pp. 443-464

ordinamento e apparato»²⁰³. Come mostra Hegel, la tenuta del sistema di «moltiplicazione [...], scomposizione e differenziazione dei bisogni e mezzi»²⁰⁴ che caratterizza la società civile nei moderni stati, raggiunge un livello di complessità tale per cui «lo sviluppo autonomo della particolarità»²⁰⁵ richiede la produzione di procedure e pratiche di regolazione per assicurare il dispiegamento dell'arbitrio soggettivo di ciascuno. Accanto all'amministrazione della giustizia, il compito di mediare attraverso la forma dell'universalità il rapporto tra le persone private è assunto dalla polizia. Si tratta di una complessa rete di discipline e tecnologie che si rendono indispensabili per regolare i processi economico-sociali che coinvolgono quelle forme di vita identificate da Hobbes, per la prima volta in modo sistematico, come individui. La società civile, intesa come mera moltitudine di persone private (*plebe*) apparentemente astratti dalle istituzioni etiche cui appartengono, richiede la definizione di norme universali in grado di garantire i due diritti fondamentali del soggetto moderno: la proprietà privata e la ricerca della felicità. Su questo piano, la comprensione fornita da Hegel è particolarmente incisiva: la polizia assicura che venga attuata «la *sicurezza indisturbata della persona* e della *proprietà*, quanto che la *sicurezza* della sussistenza e del benessere dei singoli [e che] il *benessere particolare* sia *realizzato e trattato come diritto*.»²⁰⁶ I rapporti contrattuali, l'uso privato delle proprietà, la possibilità di accedere al patrimonio generale, l'esecuzione delle politiche economiche, sono tutti oggetti dell'intervento dell'universale statale. Tali interventi sono resi possibili da processi decisionali che poggiano inevitabilmente su saperi specifici che, con un'espressione generica, potremmo definire scienze dell'amministrazione della società, ma che nel panorama ottocentesco venivano annoverati nell'insieme delle *Polizeiswissenschaften*. L'amministrazione poliziesca, a questo livello, si inserisce nel paradigma hobbesiano della scissione incolmabile tra la particolarità dell'individuo e l'universalità del potere sovrano. Gli impulsi e le volontà di ciascuno, «nell'indeterminata moltiplicazione e interconnessione dei bisogni quotidiani riguardo alla provvista e allo scambio di mezzi del loro appagamento»²⁰⁷ richiedono un coordinamento volto a disinnescare la potenziale esplosione del conflitto sociale. La polizia, dunque, produce un «ordinamento esterno»²⁰⁸ dello spazio sociale, nella direzione di un'ipostatizzazione omeostatica che deve essere sistematicamente riprodotta. Se la società civile è un costrutto complessivamente unitario, formato da rapporti contrattuali tra i

²⁰³ Hegel, op. cit. § 249

²⁰⁴ Ivi, § 190

²⁰⁵ Ivi, § 185 Ann.

²⁰⁶ Ivi, § 230

Si comprende come il momento della società civile rappresenti il luogo di inveramento dei momenti astratti precedenti, ovvero il diritto astratto (centrato sulla personalità intesa come capacità di proprietà) e la moralità (legata alla dimensione della libera autocoscienza soggettiva).

²⁰⁷ Ivi, § 235

²⁰⁸ Ivi, § 231

singoli, allora essa può essere interpretata come un organismo individuale la cui salute dipende dalla minimizzazione della tensione pulsionale. Questo significa che le decisioni assunte per gestire la sicurezza e il benessere individuale, su cui si gioca la grande maggioranza delle determinazioni normative, si abbatte sul singolo come una forza estrinseca. Il comando poliziesco inquadrato da Hegel ha una chiara natura impolitica perché non prevede la convocazione attiva delle cerchie, dei ceti, rispetto alla formazione del suo contenuto. In questo senso, si tratta della radicalizzazione coerente del progetto contrattualista. Lo Stato appare essere una mera macchina amministrativa il cui potere, legittimato dal basso attraverso il processo dell'autorizzazione, si abbatte su una società priva di corpi istituzionali eticamente determinati. La regolazione omeostatica del *body politic* avviene attraverso l'estrazione di verità che si ritengono intrinseche al tessuto sociale e rappresentano il fondamento oggettivo a partire dal quale le pratiche di governo modellano l'organizzazione della decisione. La prassi politica, dunque, lungi dal configurare un momento di partecipazione complessiva si esaurisce nella traduzione in norma di una risoluzione che non può essere diversa da com'è essendo stata determinato come inevitabilmente vera, in anticipo, da un sapere. La decisione complessiva sui fini e sulle modalità dello stare insieme non reperisce le proprie risorse dalla discussione di istanze divergenti, quanto piuttosto dalla verità scoperta dalla razionalità governamentale che assume una tale centralità proprio nel momento in cui un governo costituzionalmente qualificato, e dunque politico, non può essere possibile. Quello che si intende qui affermare, per concludere, è la continuità che sussiste tra la scienza della giustizia naturale enunciata da Hobbes e le scienze di polizia. Mentre la prima, fondata sui precetti psicologici delle leggi naturali, predispone la costruzione di un modello di vita specifico, le altre determinano e coordinano i processi di governo di una società costituita da quelle stesse forme di vita. Nella cornice concettuale della teoria politica moderna, questo vuol dire che la rimozione della domanda politica sulla giustizia e sul governo, ritorna con forza nella configurazione di meccanismi estrinseci di amministrazione della giustizia e del sistema economico che appiattiscono la costituzione etica della società alla sfera della *bürgerliche Gesellschaft*. Ma nel momento in cui il piano politico viene integralmente identificato 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 sono uniti»²⁰⁹. Questo è l'esito della concezione dell'ordine sociale attraverso la categoria del contratto «che ha prodotto le più grandi confusioni nel diritto statuale e nella realtà»²¹⁰. Oltre Hegel, sulla scorta del lavoro fin qui svolto, pare lecito affermare che la configurazione dei saperi di polizia risponde alla medesima esigenza della costruzione hobbesiana.

²⁰⁹ Ivi, § 258 Ann.

²¹⁰ Ivi, § 75 Ann.

Si tratta cioè della pretesa di dissolvere, attraverso il funzionamento di istituzioni politiche, un problema di ordine psichico, ovvero il disagio esperito dal soggetto nelle relazioni e generalizzando il disordine individuale nel disordine generale del tutto sociale, il cui equilibrio deve essere sempre ridestato.

Nell'ultimo paragrafo, che rappresenta il punto di arrivo dell'intera analisi sviluppata nei capitoli precedenti, si prenderà in esame il concetto di giustizia, a partire dalla comprensione hegeliana. La proposta che si cercherà di restituire è quella secondo cui l'analisi dei concetti psicoanalitici e il passaggio cursorio attraverso i saperi necessari all'amministrazione esterna dello Stato, sono importanti per la tematizzazione di un campo epistemico della politica nella misura in cui permettono di comprendere che cosa rimane da pensare e da articolare per questa scienza.

3.4 Sulla giustizia in Hegel. Verso una scienza politica

In queste ultime pagine, si indagherà la possibilità di guadagnare l'accesso ai concetti della politica attraverso la mobilitazione delle categorie hegeliane che spingono ad uscire dallo spazio di consistenza dei concetti psicoanalitici. Si tratta quindi di considerare che cosa rimane di impensato nella psicoanalisi per ottenere delle indicazioni significative verso la costruzione di una scienza politica.

Nell'orizzonte della psicoanalisi, ciò che appare essere l'elemento centrale, abbiamo visto, coincide di fatto con la singolarità del desiderio soggettivo. La posizione che si vorrebbe qui sostenere è la seguente: i concetti della psicoanalisi sono funzionali alla comprensione della particolarità soggettiva dell'analizzante, ma perdono la loro efficacia nel momento in cui si ampli la loro portata al campo dell'interrogazione politica. Questo significa, ad esempio, che la teoria lacaniana dei discorsi, per quanto possa offrire delle analogie interessanti nella comprensione dei fenomeni sociali, funziona scientificamente se e solo se rimane circoscritta all'ambito del singolo e del suo personale inserimento nella catena dei rapporti sociali. L'ambito epistemico della psicoanalisi non eccede la dimensione dell'iscrizione soggettiva nel campo dell'Altro. Più nello specifico, i concetti lacaniani che abbiamo preso in esame nel corso di questo lavoro manifestano un carattere esclusivamente legato al campo della soggettivazione. Non a caso, rispetto alla scienza del diritto hegeliana, abbiamo utilizzato la psicoanalisi per approfondire e problematizzare alcune questioni legate alla costituzione del soggetto (moralità) e al suo inserimento nel simbolico (introduzione dell'eticità e famiglia). Lacan mostra esattamente come il soggetto, all'interno della struttura del grande Altro, rappresenti un punto di vuoto non riassorbibile completamente nel sistema dei significanti. Nel *Seminario XVI*, dedicato esattamente alla formalizzazione logica dell'inconsistenza dell'Altro, si parla di un'impossibilità di universalizzazione del soggetto nel simbolico. Il sapere che

il soggetto ricerca come «mezzo di godimento»²¹¹, il suo lavoro all'interno dell'ordine simbolico, è segnato da una mancanza insita nell'Altro. Da questa *impasse* di unificazione del proprio desiderio con l'Altro, di «fare Uno», si istituisce il problema del disagio soggettivo, della ripetizione sintomatica, che trova nella pratica clinica uno strumento di individuazione e comprensione²¹². Il discorso della psicoanalisi non si pone, però, in relazione con l'Altro, con la Legge, con la castrazione, *etc.* come fenomeni cristallizzati che si esprimono allo stesso modo nel vissuto di ciascuno, quanto piuttosto con la loro manifestazione nella singolarità psichica del soggetto. Come nota lucidamente Cottet: «Trattandosi della clinica del particolare, Lacan aderisce all'assioma di Freud secondo cui si deve dimenticare la teoria per il caso. La psicoanalisi sostiene il paradosso di essere una scienza del particolare»²¹³

Ciò che infatti la psicoanalisi non contempla nella propria circoscrizione epistemica è l'eventualità che il simbolico, inteso in senso lato come totalità dei rapporti e delle strutture etico-sociali che istituiscono il soggetto, possa trovare una propria consistenza e possa diventare effettivamente oggetto di modifica, di scelta e di deliberazione.²¹⁴

La Legge dell'Altro, infatti, è connaturata al sistema del linguaggio che anticipa da sempre il soggetto, indispensabile per marchiarne il godimento durante la fase edipica e garantire la possibilità di aprirsi al desiderio e di abitare rapporti sociali al di fuori della relazione incestuosa con la madre²¹⁵. Ma il contenuto e l'orientamento di tale legge non è in alcun modo definibile nei termini di un oggetto di deliberazione da parte di una comunità politica e, dunque, si sottrae all'interrogazione sul suo possibile carattere di giustizia. Quest'ultimo concetto è inapplicabile nel campo della psicoanalisi perché il problema della giustizia è del tutto differente dal problema etico del desiderio, sebbene possa sembrare, superficialmente, che il soggetto nevrotico sia colui che non orienta in modo giusto o corretto il proprio godimento. L'incapacità di maneggiare il proprio desiderio, come si è visto, riguarda piuttosto l'effetto di quella legge di struttura che caratterizza lo

²¹¹ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario XVII Il rovescio della psicoanalisi*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi 2001, Torino. L'intero Seminario XVII ruota attorno all'identificazione del sapere a mezzo di godimento come effetto del discorso del padrone.

²¹² La ripetizione è per Lacan il segno sintomatico attraverso cui il disagio soggettivo trova la propria modalità di espressione. Esso infatti ripresenta continuamente al soggetto l'irruzione del godimento. Il soggetto dell'inconscio tenta di padroneggiare un godimento inaccettabile incanalandolo nella serie della ripetizione del sintomo. Cfr. «La ripetizione è la denotazione di un tratto che nel testo di Freud ho circoscritto come identico al tratto unario [...] un tratto che commemora l'irruzione del godimento.» Ivi, cit. p. 92

²¹³ S. Cottet, *Un ben-dire epistemologico*, in *Declinazioni del desiderio dello psicoanalista*, trad. it. a cura di A. Succetti, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, 151-159

²¹⁴ E' chiaro, d'altro canto, che intendere in questo modo il simbolico spinge verso la configurazione di un concetto differente da quello elaborato dalla psicoanalisi e che può essere provvisoriamente definito nei termini di ordine costituzionale, di *Verfassung*.

²¹⁵ Ancora sul tema del sapere come mezzo di godimento, Lacan nel *Seminario XVII* sottolinea come l'accesso ad S2, cioè alle batterie significanti che articolano i rapporti sociali, è indispensabile per definire un discorso soggettivo sul proprio godimento. Ma ciò è possibile «sulla base del principio che egli [il soggetto] abbia rinunciato al godimento chiuso e ed estraneo – alla madre» J. Lacan, *Il seminario XVII*, cit p. 93

stato di scissione del soggetto (moderno) della psicoanalisi. Pensare un concetto quale quello di giustizia implica un'evoluzione sul piano epistemico che disloca l'asse della riflessione dall'impossibilità soggettiva del rapporto con l'Altro alla necessità politica di rapporto tra il particolare e l'universale. Ciò evidentemente non coinciderà più con l'integrazione simbolica della particolarità soggettiva con l'universalità della significazione, secondo il modello psicoanalitico del riconoscimento. Le leggi che compaiono nello spazio hegeliano della politica vengono pensate come il frutto di una decisione articolata che si dispone su un orizzonte costituzionale. È qui che si pone il problema, finalmente politico, della giustizia che richiede il superamento della prospettiva della singolarità. Quest'ultimo si materializza, nella riflessione di Hegel, quando la società, all'interno delle istituzioni politiche e in particolare nell'Assemblea degli stati, assume sé stessa come oggetto di riflessione affinché possa realizzarsi la «compenetrantesi unità dell'universalità e della singolarità»²¹⁶ nella misura in cui «l'interesse particolare deve veracemente non venire messo da parte o magari soppresso, bensì venir posto in concordanza con l'universale, in grazia di che viene conservato esso stesso e l'universale»²¹⁷

La giustizia come momento riflessivo della decisione collettiva implica che la società, presente nella sua costituzione [*Verfassung*] immanentemente plurale e composta, si interroghi sullo statuto dei suoi costumi, dei suoi modi di vita e delle forme di organizzazione che la attraversano²¹⁸. Questo è il luogo in cui diventa possibile pensare l'assunzione, secondo volontà e sapere, delle determinazioni legislative che altrimenti rimarrebbero l'effetto coercitivo di una volontà esterna, come avviene nella costruzione giusnaturalistica le cui implicazioni vengono sottolineate da Hegel nel campo del diritto astratto. Nell'operazione giusnaturalista, non si può che assistere alla riduzione della giustizia al diritto positivo in cui si deposita la volontà meramente comune della totalità unitaria degli individui. La scienza speculativa del diritto, invece, prevede la possibilità di pensare nel quadro della costituzione politica una distinzione tra la ricaduta positiva della legge e il suo contenuto di giustizia

²¹⁶ È importante qui sottolineare il concetto di universalità perché secondo Hegel si tratta esattamente di differenziare la volontà universale, che implica la mediazione degli interessi delle cerchie particolari che costituiscono la società, dalla volontà meramente comune del soggetto collettivo, cioè del popolo unitario prodotto attraverso l'istituzione di un contratto sociale.

²¹⁷ Ivi, § 261 Ann.

²¹⁸ Come è stato ampiamente notato, è significativo che Hegel parli di costituzione nei termini di *Verfassung* e non di *Konstitution*. Quest'ultima, infatti, nel pensiero liberale ottocentesco era divenuta la carta costituzionale che si limitava a sancire i diritti inalienabili dell'individuo e i criteri di regolazione del potere costituito. La sua legittimità era assicurata dal fatto che solo il popolo, il soggetto collettivo, era posto alla base della sua realizzazione. Al contrario, con *Verfassung*, Hegel guarda alla costituzione come ad una totalità organizzata composta dalle cerchie particolari che a più livelli articolano la sfera sociale. È un modo completamente differente di pensare la costituzione perché non pensa ad essa come espressione della razionalità formale della volontà comune, ma come «universale che si produce continuamente» grazie all'attività differenziata dei poteri. Cfr. Ivi, § 269

dal momento che lo Stato politico è «lo spirito etico inteso come volontà sostanziale, manifesta, evidente a sé stessa, che pensa e sa sé, e porta a compimento ciò che sa in quanto lo sa»²¹⁹.

Hegel, infatti, ammette che la questione se «una determinazione giuridica è razionale»²²⁰ sia un compito al quale non può fornire una risposta la scienza positiva del diritto, il cui compito si esaurisce piuttosto nello studio dei codici, nella loro sistematizzazione, nella loro formulazione più chiara possibile, secondo un lavoro tutto interno al diritto positivo. Il perimetro della (scienza) politica, invece, delinea uno spazio di comprensione entro cui far valere il problema per cui «ciò che è legge può nel suo contenuto esser anche diverso da ciò che è diritto in sé»²²¹. Per *diritto in sé* si intende la razionalità della legge, che si misura nell'essere adeguata o meno ai costumi etici istituiti all'interno delle cerchie che compongono la costituzione nel particolare e agli interessi particolari e differenti che da esse vengono fatti emergere²²². La costituzione nel particolare non può, dunque, essere ridotta alla veduta atomistica propria dello Stato di necessità.

L'orientamento della produzione legislativa, nello stato politico, non è dunque scandito dalla costante tensione con l'imposizione dei saperi di governo funzionalizzati alla gestione omeostatica della società. Le scienze che orientano nella definizione della condizione di equilibrio dello spazio sociale non sono eliminate dal concetto di giustizia, semmai rigrate ad un livello politico. Esse continuano a svolgere un ruolo inevitabilmente centrale nello studio e nella comprensione del fenomeno sociale nel suo complesso poiché è la natura stessa della società moderna, legata alla manifestazione della libertà soggettiva e allo sviluppo del modo di produzione capitalistico, a richiedere una simile organizzazione amministrativa. Ciò che mostra Hegel, però, è la necessità di trasformare le pratiche di governo, riempite di contenuto da saperi che abbiamo definito omeostatici, da forme di coazione che si impongono dall'esterno in dispositivi decisi attraverso la partecipazione effettiva della società, su cui essi stessi vengono applicati.

Riattivare lo statuto politico del concetto di giustizia implica rappresentare il sociale come un'interconnessione di corpi differenti rispetto ai quali non sussiste di per sé, immanentemente, un modello di unificazione predefinito. Non si tratta di astrarre dai contenuti specifici che emergono dai gruppi particolari per produrre un'unità formale, una volontà identica priva di qualificazioni. La giustizia, compresa politicamente, implica il complesso meccanismo di istituzionalizzazione politica di corpi (riconosciuti come legittimi dallo Stato nella sua costituzione interna per sé) che

²¹⁹ Ivi, § 257

²²⁰ Ivi § 212 Ann.

²²¹ Ivi, § 212

²²² Questo significa che l'amministrazione e la deliberazione sugli affari generali non è definita unicamente dai contenuti scoperti dalle *Polizeiwissenschaften* e applicate dagli organi di polizia preposti al processo di governo, ma al contrario tali contenuti devono essere discussi politicamente attraverso la mediazione degli interessi differenti delle cerchie sociali. Solo così può darsi una forma di giustizia e non di coercizione, appunto perché è prevista la formazione di un contenuto attraverso una deliberazione articolata che tiene conto della costituzione nel particolare.

troveranno nell'Assemblea degli *Stände* quell' «organo mediatore [...] tra il governo in genere da un lato e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro».²²³ Non c'è la possibilità, in questa sede, di approfondire la questione su come concretamente la domanda sulla giustizia operi all'interno dello Stato hegeliano, tema questo che per altro richiederebbe un'analisi dell'altra categoria fondamentale nel piano della scienza politica, cioè quella di governo.

Ciò su cui si ritiene interessante soffermarsi in ultima istanza è rappresentato dalla distinzione posta da Hegel tra libertà sostanziale e libertà formale, dal momento che sulla base di questa differenza è possibile sottolineare ancor meglio il salto logico-epistemologico che separa il campo della psicoanalisi dal campo della politica. Nella *Rechtphilosophie*, lo Stato come intero intrinsecamente differenziato si costituisce come «totalità dei rapporti tra gli uomini nella sfera dello spirito oggettivo»²²⁴ ovvero come luogo entro il quale giunge a compimento il concetto speculativo di libertà concreta che tiene insieme la libertà *in sé* (sostanziale) e la libertà *per sé* (formale)²²⁵. In questo senso, la tematizzazione della libertà sostanziale coincide di fatto con il concetto di soggettivazione nella misura in cui, come si è visto nel capitolo precedente, essa si realizza inevitabilmente attraverso il coinvolgimento nelle determinazioni etiche dello spirito oggettivo che riarticola la volontà del soggetto fornendo ad essa dei condizionamenti concreti che, altrimenti, si dissolverebbero nell'astrazione dell'arbitrio.²²⁶ La psicoanalisi, dal nostro punto di vista, si arresta nella sua comprensione al piano dei fattori di significazione che incidono sul soggetto, apportando un rigore evidentemente superiore rispetto a quello fornito da Hegel proprio perché istituisce una prospettiva scientifica autonoma. Senza ordine simbolico, senza un sistema oggettivo di determinazioni, il godimento rimane fuori-Legge e non garantisce quel vuoto necessario al sorgere della scala rovesciata del desiderio e della sua costruzione fantasmatica soggettiva. I concetti elaborati da Lacan, dunque, forniscono un'organizzazione definita e strutturale a quella parte dell'indagine hegeliana dedicata alla costituzione della soggettività. Al di là di essa, però, si presenta il problema della libertà formale, o *per sé*, che implica un movimento di pensiero differente che ci limiteremo ad accennare. Come è stato detto, il processo politico sotteso alla categoria di giustizia

²²³ Hegel, op. cit. § 302

²²⁴ G. Duso, *La libertà politica nella Rectphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano, 2000, cit. p. 173

²²⁵ I due principali paragrafi in cui compaiono le nozioni di libertà sostanziale e libertà formale sono, rispettivamente, il § 257 e il § 301. Nel primo viene evidenziato il fatto che nello stato, inteso come cerchia delle cerchie, il soggetto trova la sua libertà sostanziale, poiché solo in esso si definiscono i costumi etici e sociali che lo sovra-determinano liberandolo dalla contraddizione dell'arbitrio. Nel secondo si mostra come l'estrinsecazione dell'autocoscienza soggettiva, il diritto di sapere della particolarità, si dà attraverso la pubblicità dei dibattiti assembleari in cui le decisioni vengono assunte consapevolmente da ciascuno soggetto grazie alla mediazione della rappresentanza cetuale.

²²⁶ Così Duso: «Solo nel condizionamento la libertà ha realtà: perciò nello Stato come insieme dei rapporti etici l'individuo trova il campo della sua libertà sostanziale» G. Duso, *La libertà politica nella Rectphilosophie hegeliana: una traccia*, cit. p. 177

richiede una partecipazione delle istituzioni e delle cerchie particolari, attraverso una rappresentanza di tipo corporativo²²⁷, affinché nella mediazione la società sia effettivamente implicata nella gestione dell'affare generale dello Stato. È a questo livello propriamente politico che Hegel guarda per pensare la libertà formale del soggetto, la quale, come mostra molto bene nella sezione della Moralità, ha a che vedere con la particolarità soggettiva dell'autocoscienza moderna. Giustizia e libertà formale, all'altezza dell'eticità, stanno in una relazione di co-implicazione reciproca: senza giustizia come momento riflessivo della società, non può darsi libertà formale, ovvero riconoscimento da parte del soggetto di un'elevazione politica del proprio interesse privato, legato alla cerchia in cui si incarna la sua esistenza materiale; viceversa, senza libertà formale non può darsi giustizia, perché quest'ultima richiede che il contenuto della decisione politica non sia legittimato automaticamente dal procedimento autorizzativo, ma coinvolga attivamente la pluralità articolata degli interessi di corpo istituzionalizzati nei quali il singolo soggetto può riconoscersi.

In questo modo,

I cittadini esprimono la loro libertà, la consapevolezza dunque di non subire comandi, leggi e potere coattivo, ma di esprimere la propria volontà e decisione, attraverso la rappresentanza. [...] I cittadini esprimono allora la loro libertà certo in quanto individui (non elementi annegati in un'indistinta collettività), ma non in quanto singoli isolati – perché questa non è la loro condizione reale, ma solo il frutto dell'immaginazione – quanto piuttosto nella veste di membri di una cerchia della società.²²⁸

La questione su cui qui si intende fare luce, per quanto possibile, non è l'inevitabile risoluzione del disagio psichico del soggetto attraverso il suo riassorbimento nella partecipazione politica. Se, con la psicoanalisi, si è imposta la considerazione del disagio come fenomeno strutturale, non sarà certo la libertà formale hegelianamente intesa a permetterne il superamento. L'intento, coerente con il compito di un lavoro di natura epistemologica, è quello di mostrare quale sia l'orizzonte proprio della psicoanalisi e dove invece si richieda la convocazione di un discorso differente, che abbiamo chiamato politico e che può essere compreso da una struttura scientifica differente quella psicoanalitica. La scelta di affrontare in questa conclusione la coppia libertà sostanziale-libertà formale può essere giustificata notando come nella libertà formale, a differenza di quella sostanziale, ciò che conta non è più la riflessione sulla caratterizzazione significativa del soggetto singolo. Si tratta piuttosto della sua più ampia appartenenza ad un ordinamento costituzionale plurale che si esprime politicamente attraverso quel processo di mediazione in cui il singolo è

²²⁷ Sul problema della rappresentanza corporativa, distinta dalla rappresentanza cetuale medievale, si rimanda a G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, in particolare cfr. cap. 5 "La rappresentanza politica tra pluralità e governo".

²²⁸ G. Duso, *Libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana*, cit. p. 183

coinvolto solo *lato sensu*, cioè in quanto parte di un gruppo, di una corporazione, di una cerchia, in cui rinviene un fine stabile e condiviso «come cosa comune [*als Gemeinsames*]»²²⁹.

CONCLUSIONI

Al termine del percorso che è stato delineato, si ritiene che il modo migliore per comprendere il senso complessivo della ricerca sia quello di formulare, ed esporre brevemente, i punti fondamentali che si sono guadagnati e che aprono alla possibilità di ulteriori sviluppi di indagine. Come è stato sostenuto sin dall'introduzione, il compito di questo lavoro è stato quello di cogliere le linee di fondo per un'analisi epistemologica del campo concettuale della politica in relazione a quello della psicoanalisi. In altri termini, la validità delle nostre argomentazioni è sufficientemente solida nel momento in cui testimoni in modo proficuo l'emersione, a partire dai concetti psicoanalitici, di una domanda di politica che richiede per la propria articolazione di strutturare un quadro concettuale differente. L'elemento che preme sottolineare è, anzitutto, l'evidenza per cui sostenere che la politica sia pensabile dopo la psicoanalisi non equivale in alcun modo a ritenere che la struttura di una scienza politica sia eventualmente in grado di fornire uno sguardo preferibile sui problemi che pertengono al campo psicoanalitico. In altri termini, non sarà la strutturazione dei concetti politici a orientare in modo significativo ciò che, con Lacan, possiamo definire la direzione della cura. Al contrario, il tentativo perseguito da questa ricerca è esattamente quello di affermare che non c'è riflessione sull'inconscio e sul desiderio (e non c'è possibilità di comprendere la dimensione della soggettivazione in riferimento a queste due categorie) al di fuori dello spazio di consistenza dei concetti psicoanalitici. Ma il nodo teoreticamente interessante che chiede di essere pensato attraverso il concetto di giustizia, che abbiamo sostenuto essere una categoria propriamente politica, è rappresentato dalla possibilità di interrogare l'Altro dal punto di vista della composizione plurale del sociale. Si tratta per tanto di affermare il ribaltamento della domanda nevrotica sul Che vuoi? rivolta al soggetto dalla posizione dell'Altro, perché, nel campo del politico, è la società a chiedere a sé stessa come intende assumere e declinare l'Altro, quale ritenga essere il suo stato preferibile. E' chiaro che il concetto di giustizia, così come emerge dall'attraversamento critico del giusnaturalismo da parte di Hegel, sia distinto dalla struttura della nevrosi. Questa eventuale criticità, che potrebbe essere rilevata nella pretesa di determinare i contenuti dell'Altro, quasi come

²²⁹ Hegel, op. cit. § 251

per volerne saturare la mancanza, viene archiviata riconoscendo il salto epistemico che separa psicoanalisi e politica. Non è la psicoanalisi ad interrogare la giustezza dei significanti dell'Altro che sovrascrivono l'inconscio del soggetto, così come non è la politica a interrogarsi sulle possibilità di liberare il soggetto dalla condizione strutturale del disagio psichico. La riattivazione di un discorso politico sulla giustizia richiede una riflessione che non verte sulla libertà sostanziale del singolo, quanto piuttosto, abbiamo visto, sulla sua libertà formale, cioè sulla sua partecipazione alla decisione governativa mediante corpi sociali istituzionalizzati. Il fatto che psicoanalisi e scienza politica siano saperi che producono due campi di oggetti differenti non toglie la constatazione di un'evidente porosità nei confini che li separano. Non si tratta, ribadiamolo ancora una volta, di ricercare a tutti i costi una sorta di legittimazione per compiere una generalizzazione dei concetti psicoanalitici al di fuori di quel preciso contesto teorico e pratico entro il quale si producono, quanto piuttosto di notare come una scienza politica centrata sul concetto di giustizia e sul concetto di governo, che qui non abbiamo potuto prendere in esame, tragga un importante vantaggio dal lavoro che ha condotto storicamente la psicoanalisi. La nozione di soggetto che essa fornisce, infatti, in primo luogo aiuta a problematizzare la categoria di persona operativa all'interno dei sistemi giuridici che stanno a fondamento delle istituzioni democratiche. Inoltre, essa restituisce alla politica un luogo preciso di determinazione dei propri concetti, ovvero il piano della pluralità come orizzonte costituzionale che si dispone prescindendo dalla dimensione particolare della singolarità. Affermare attraverso la nozione di giustizia, così come l'abbiamo intesa in contrapposizione alla sua riduzione formalistica al contenuto autorizzato, che il sapere della politica debba pensare un'architettura istituzionale in grado di alimentare una discussione sociale sulla giustizia, non è sufficiente. Il ragionamento, infatti, andrebbe condotto anche in virtù del sostegno del concetto di governo, che tuttavia è iniziato ad emergere nella riflessione sulla regolazione applicata dalle scienze di polizia. Come mostra brillantemente Hegel, il nucleo problematico di fondo Stato politico non è quello di eliminare i processi dell'amministrazione e della regolazione normata dei rapporti interni alla società, ma di ricondurre alla decisione organizzata il modo dell'orientamento di tali processi, affinché i due estremi in cui l'eticità si perde, l'individuo e l'universale esterno, possano dialetticamente ricongiungersi. L'ipotesi che abbiamo tentato di argomentare nella parte conclusiva di questo lavoro è proprio che il collocamento hobbesiano del disagio a ridosso della scienza politica moderna abbia definito quest'ultima nei termini di una scienza del comportamento. Così delineata, tale scienza è rivolta al disciplinamento, in accordo con le esigenze del modello della sovranità, dell'agire degli individui, riducendo il rapporto sociale a mere relazioni duali improntate sul binomio diritto-dovere. Le conseguenze di una simile impostazione del rapporto sociale è sfociata nella costruzione di saperi, di scienze sociali, che, astraendo dalla sfera dell'individuo alla sfera

della società, hanno assunto quest'ultima come oggetto complessivo di regolazione normativa e disciplinamento. Questo significa, in conclusione, che la psicoanalisi ci consente di guadagnare l'orizzonte della politica, ovvero la costituzione intrinsecamente plurale dello spazio sociale, ma questo ancora non dice nulla circa le modalità di esercizio delle pratiche di governo e su quale sia il modo migliore per organizzarle. Un simile problema però, prima ancora di essere posto, necessita di istituire l'autonomia della scienza politica dal complesso dei saperi che pretendono di assumere come dato oggettivo la composizione dei processi economico-sociali, ritenendo che la prassi politica consista in nient'altro che nell'adeguamento, da parte del potere sovrano, della decisione alle verità immanenti che scaturiscono dallo studio empirico di tali processi.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

DE SADE D. A. F., *La filosofia nel Boudoir*, a cura di M. Cavalli, Rizzoli Bur, Milano 2012

FREUD S., *Al di là del principio di piacere*, trad. it. di A. M. Marietti, R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 1975

FREUD S., *Il disagio della civiltà*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. it. di S. Candreva, C. L. Musatti, E. A. Panaitescu, E. Sagittario e M. Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971

FREUD S., *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. it. di S. Candreva, C. L. Musatti, E. A. Panaitescu, E. Sagittario e M. Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971

FREUD S., *L'interesse per la psicoanalisi* in *Freud. Opere vol. 7*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1977

FREUD S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. it. di S. Candreva, C. L. Musatti, E. A. Panaitescu, E. Sagittario e M. Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971

HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004

HOBBS T., *De cive. Elementi filosofici del cittadino*, in T. Hobbes, *Opere politiche*, trad. it N. Bobbio, UTET, Torino 1959

HOBBS T., *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, Bur, Milano 2016

KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. G. Gonnelli, Laterza, Bari-Roma, 1997

LACAN J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* in *Scritti Vol. 1*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974

LACAN J., *Il Seminario, Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006

LACAN J., *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008

LACAN J., *Il Seminario, Libro XVI. Da un Altro all'altro. 1968-1969*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2019

LACAN J., *Il Seminario. Libro XVII, Il rovescio della Psicoanalisi. 1969-1970* a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2001

LACAN J., *Kant con Sade*, in *Scritti vol. 2* J. Lacan, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974

LACAN J., *La scienza e la verità*, in *Scritti Vol. 2*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974

J. Lacan, *La significazione del fallo*, in *Scritti Vol. 2*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974

LACAN J., *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in *Scritti Vol. 1*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974

LACAN J., *Sovversione del soggetto e dialettica nell'inconscio freudiano*, in *Scritti Vol. 2*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino, 1974

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

CESARONI P., *La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel. Una rilettura*, in "Dianoia", n.33, 2021

CESARONI P., *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in *Politica e Società* 3/2017, pp. 443-464

COTTET S., *Un ben-dire epistemologico*, in *Declinazioni del desiderio dello psicoanalista*, trad. it. a cura di A. Succetti, Rosenberg & Sellier, Torino 2020

DUSO G., (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci Editore, Roma 1999

DUSO G., *La libertà politica nella Rectphilosophie hegeliana: una traccia*, in G.

DUSO G., RAMETTA G. (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano, 2000

DUSO G., *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013

FARNESI CAMELLONE M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013

FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso Al College De France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005

KERVÈGAN J.F., MARMASSE G., éditeurs. *Hegel penseur du droit*. CNRS Éditions, 2004

KERVÈGAN J.F., *The institutionality of Sittlichkeit*, in *Hegel's Philosophy of Right. Critical perspectives on Freedom and History*, Routledge, 2022

MILLER, J.A., *Schede di lettura lacaniane*, in *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Atrolabio, Roma, 1986

MINLER. J.F, *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, trad. it. di L. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019

MORONCINI B., *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014

PICCININI M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci Editore, Roma 1999

RECALCATI M., A. Di Ciaccia, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano, 2004

RECALCATI M., *J. Lacan Vol. 1. Desiderio, godimento, soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012

RECALCATI M., *La teoria dei quattro discorsi e il discorso del capitalista*, in *J. Lacan Vol. 2. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012

RUSTIGHI L., *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, in *Filosofia politica* 3/2022

RUSTIGHI L., *'Shameful is the only word for it': Hegel on Kant's Sexual and the Social Contract*, Redescriptions; Helsinki Vol. 23, Fasc. 1, (Jul 2020), pp. 4-19

SCATTOLA M., *Ordine e imperium: dalle politiche aristoteliche del primo seicento al diritto naturale* di M. Pufendorf, in Duso, (a cura di) *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci Editore, Roma 1999

ŽIŽEK S., *Meno di Niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico Vol. 1*, trad. it. di C. Salzani, W. Montefusco, Ponte delle Grazie, Firenze 2014

ŽIŽEK S., *Meno di Niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico Vol. 2*, trad. it. di C. Salzani, W. Montefusco, Ponte delle Grazie, Firenze 2014

ZUPANČIČ A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London 2000