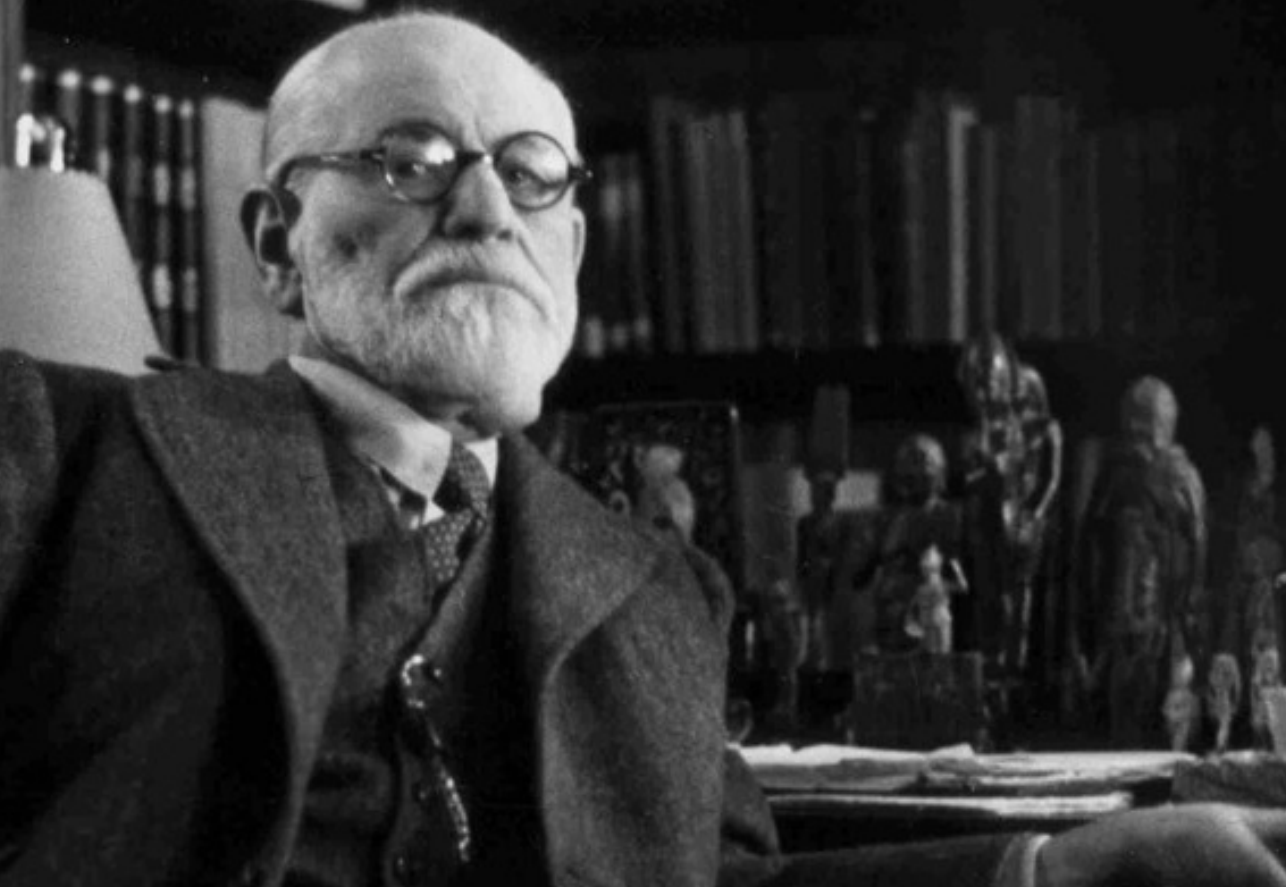


# CONSECUTIO RERUM

ANNO VI, N. 11 (1/2021-2022)



## IL CENTENARIO DI *PSICOLOGIA DELLE MASSE E ANALISI DELL'IO*

A CURA DI ROBERTO FINELLI E LUCA MICALONI



**CONSECUTIO RERUM**

**IL CENTENARIO DI  
*PSICOLOGIA DELLE MASSE E  
ANALISI DELL'IO***

**a cura di  
Roberto Finelli e Luca Micaloni**

**Direttore editoriale:**

Roberto Finelli  
Francesco Toto

**Comitato direttivo:**

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre).

**Comitato scientifico:**

Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

**Redazione:**

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinnelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Giacomo Rughetti, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Laura Turano.

Anno VI, n. 11 (1/2021-2022), Roma  
a cura di Roberto Finelli e Luca Micaloni.

Rivista semestrale con peer review.

**ISSN: 2531-8934**

**[www.consecutio.org](http://www.consecutio.org)**

# Il centenario di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*

a cura di Roberto Finelli e Luca Micaloni

## Editoriale

- p. 9 Roberto Finelli & Luca Micaloni, *Il centenario di Psicologia delle masse e analisi dell'Io di S. Freud. Psicoanalisi della storia o scienza della storia?*

## Monografica

- p. 19 Marco Gatto, *Masse postmoderne. Considerazioni su feticismo e dispotismo nel tempo dell'estetizzazione amministrata*
- p. 33 Roberto Finelli, *Il Nome del Padre: da primo(-rdiale) finisce coll'arrivare sempre per ultimo*
- p. 47 Jens De Vleminck, *Peace Through Law? Freud, Einstein, and Kelsen on the Violence of Right*
- p. 77 Ana Meléndez, *La dinámica del trauma en relación a la identidad colectiva*
- p. 105 Leonardo Diprima, *Mass Manipulation and Group Performance. Adorno's 'Freudian' Theory of Fascism*
- p. 131 Marco Solinas, *Il populismo come regressione. Sull'attualità della psicoanalisi politica di Franz Neumann*
- p. 161 Delia Popa & Iaan Reynolds, *Ambivalent Identifications: Narcissism, Melancholia, and Sublimation*

- p. 187 Luigi Verrengia, *L'orda primordiale tra Leviatano e iper-modernità. Le influenze antropologiche e filosofiche sulla Massenpsychologie freudiana*
- p. 209 Anna Sabatini Scalmati, *Tempo dell'urgenza, tempo del dolore, tempo del pensiero: tre volti del presente*

## **Varia**

- p. 223 Mario Pezzella, *Sacrificio a un dio oscuro. Céline dal Voyage au bout de la nuit all'antisemitismo come stato d'animo*
- p. 253 Miriam Aiello, *Habitus, monade e armonia. Alcuni nodi leibniziani nel pensiero di Pierre Bourdieu*
- p. 281 Roberto Gerace, *Il circolo dell'ascesi. Per una dialettica del valore d'uso come bisogno generico*
- p. 309 Anna Maria Sassone, *Ucraina: il bambino conteso*

## **Recensioni e segnalazioni**

- p. 315 Andrea Girometti, *Verso l'affermazione di un bricolage confusionista? Note su La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*
- p. 329 Eugenia Gaia Esposito, *Recensione a Andrea Marchili, Aspettando i barbari. Democrazia e crisi della società nella Francia dell'Ottocento (Mimesis Edizioni, 2021)*
- p. 337 Andrea Di Lorenzo, *Recensione a Giorgio Fazio, Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica (Castelvecchi, Roma 2020)*

- p. 343 Valerio Spositi, *Recensione a Vijay Prashad*, Proiettili a stelle e strisce. Il libro nero dell'imperialismo americano (*Red Star Press, 2021*)
- p. 349 Ilaria Ferrara, *Recensione a Marco Ivaldo*, Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel (*ETS, 2021*)





## Editoriale

### **Il centenario di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Psicoanalisi della storia o scienza della storia?**

Roberto Finelli & Luca Micaloni

1. Lo scorso anno è caduto il centesimo anniversario di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, il testo pubblicato da Freud nel 1921 sulla psicologia collettiva e la cui composizione s'intreccia profondamente con la stesura di *Al di là del principio di piacere*, apparso qualche mese prima nel 1920. La nostra rivista dedica il suo numero 11, nella sezione monografica, al tema di questa ricorrenza, avendovi visto una occasione da non perdere per tornare a riflettere sulla questione del rapporto tra psicoanalisi e storia e su quella, ad essa intrinseca, della relazione tra psicologia individuale e psicologia collettiva, o psicologia sociale.

*Psicologia delle masse e analisi dell'Io* è componente fondamentale di quel quadrilatero con il quale Freud ha inteso stringere e definire una teoria psicoanalitica della storia e che accomunava, oltre al saggio del '21, *Totem e tabù*, *Il disagio della civiltà* e *Mosè e il monoteismo*: opere dotate ognuna di una peculiarità di oggetto e di ambito di studio, ma tutte e quattro riconducibili a un impianto concettualmente unitario di fondazione e di spiegazione della storia umana, che facilmente si riassume nella centralità, per usare la celebrata espressione di J. Lacan, del "Nome del padre".

La proposta freudiana d'interpretazione del formarsi di masse in cui predominano l'affettività e uno psichismo inconscio è, com'è ben noto, fondata sulla centralità di un legame libidico che lega un gruppo umano, regredito a una dimensione fusionale e priva di libertà del singolo, al padre/padrone/capo. Nella massa, inoltre, ogni individuo appare libidicamente

---

\* Roberto Finelli, Università degli Studi Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it); Luca Micaloni, Sapienza Università di Roma (luca.micaloni@uniroma1.it). Pur nella sostanziale unità di concezione e stesura, i par. 1 (pp. 9-13) e 3 (pp. 16-18) sono da attribuire a Roberto Finelli, il par. 2 (pp. 13-16) a Luca Micaloni.

legato, da un lato, al capo attraverso identificazione/introiezione e, dall'altro, a tutti gli altri individui che esperiscono il medesimo innamoramento e formano con lo stesso contenuto oggettuale l'Ideale dell'Io. Questo tema del riferimento amoroso al padre/padrone è centrale nell'interpretazione di Freud ed è appunto quanto il maestro viennese rivendica, come suo contributo originale, nella continuità dell'analisi delle masse, già iniziata da Gustave Le Bon in *Psychologie des foules* (Parigi 1895). Mentre lo studioso francese aveva infatti ben compreso e descritto come nei fenomeni di massa venga meno la componente della intelligenza conscia dell'individuo per l'emergere di una modalità di pensare e di agire in prevalenza inconscia, di natura essenzialmente arcaica e razziale, Freud illuminava questa regressione nell'indistinto e nell'omogeneo teorizzando che il nucleo fondamentale dell'inconscio di massa potesse essere chiarito attraverso le categorie della psicoanalisi e, *in primis*, attraverso quell'autosacrificio dell'Io, che ha luogo quando l'esaltazione a dismisura di una figura, che simbolicamente sta al posto del padre, divora l'Io, colonizzandone e saturandone l'Ideale.

Questa descrizione di un'umanità che non realizza azioni e passioni che non siano di misura collettiva, che non accoglie rappresentazioni, immagini e idee che non siano universalmente diffuse e che rimuove del tutto l'individualità, obbliga a pensare che il "Nome del padre", di cui si tratta in tutti gli scritti di psicologia storica e sociale composti da Freud, vada necessariamente riferito e identificato al *Padre morto* di *Totem e tabù*. Giacché, come afferma Freud esplicitamente anche nel testo del '21, la configurazione psichica di una massa è configurazione antica, anzi antichissima, visto che risale alla fondazione della stessa storia umana con l'evento e il dramma dell'orda primordiale: «come in ogni singolo è virtualmente conservato l'uomo primitivo, così a partire da un raggruppamento umano qualsivoglia può ricostituirsi l'orda primordiale; nella misura in cui la formazione collettiva domina abitualmente gli uomini, in essa riconosciamo la continuazione dell'orda primordiale» (311).

L'assassinio del padre, del maschio forte e dominante, è al centro dell'ipotesi attribuita da Freud a Darwin, e da lui ripresa, di una forma originaria della società umana costituita da un'orda di ominidi sottoposti al dominio assoluto di un maschio dominante, signore di tutte le femmine del gruppo e possessore esclusivo di un uso incondizionato del piacere sessuale. Di contro all'assoggettamento e al terrore di tutti, solo il maschio dominante godeva di autosufficienza e certezza di sé, tenendo per sé, con la sua prepotente gelosia, tutte le femmine e scacciando i figli via via che crescevano: «un giorno» – come scrive Freud – «i fratelli scacciati si riunirono, abbat-

terono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna» (*Totem e tabù*, 145).

Da qui, da questo parricidio, sarebbe nata la civiltà, visto che i figli/fratelli hanno potuto, a seguito del parricidio, istituire una società tra pari, di reciproco riconoscimento e di reciproco contenimento istintuale, con l'istituzione del divieto dell'incesto e, del pari, sia delle leggi, quali norme eguali per tutti, sia della religione, quale celebrazione compensatoria dell'autorità del padre morto. Attraverso tale ricostruzione dell'inizio della storia propriamente umana e del passaggio dalla *natura* alla *cultura*, Freud poteva senza incertezze affermare *la generalizzabilità della psicoanalisi come scienza*, non solo della struttura della psiche individuale ma anche e contemporaneamente dell'agire collettivo: “giunto al termine di questa ricerca condotta con estrema concisione, mi sia consentito enunciare il risultato: gli inizi della religione, della moralità, della società e dell'arte convergono nel complesso edipico, in piena concordanza con ciò che la psicoanalisi ha stabilito, cioè che questo complesso contiene il nucleo di tutte le nevrosi di cui finora siamo riusciti a penetrare la natura. È stata una grande sorpresa per me che anche questi problemi della vita psichica dei popoli si siano dimostrati risolvibili a partire da un unico punto concreto: il rapporto con il padre”.

Per tale omologia tra psicologia e storia il ritorno del rimosso agisce nella profondità di una trasmissione transgenerazionale della psiche, sino a spiegare, appunto, il comportamento delle masse moderne attraverso la regressione ad una mente “ordale” e arcaica che deve aver lasciato tracce incancellabili nella storia dell'umanità e che perciò può costantemente ripresentarsi attraverso tutte le sue formazioni iterative e sostitutive.

A cent'anni dalla pubblicazione di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, la nostra rivista ha inteso dedicare questo numero alla riconsiderazione critica e alla problematizzazione di tale passaggio fondamentale nell'opera di Freud: *di psicologizzazione della storia e di legittimazione, attraverso l'estensione ai campi più disparati del sapere, della psicoanalisi*. La questione di fondo che infatti ci si pone è quanto un trascendentale antropologico come la costellazione edipica, originariamente teorizzata da Freud come una costante strutturale e senza tempo della formazione dell'essere umano, possa essere giustificatamente eretta principio e origine che cade nel tempo della storia, modificando con ciò la sua natura di funzione organizzativa della mente, appunto trascendentale, in un accadimento puntuale e reale.

La costellazione edipica è stata inaugurata e concepita da Freud come un passaggio fondamentale di sviluppo ed evoluzione della psiche umana da una condizione infantile a una condizione matura, visto che l'attra-

versamento dell'Edipo affranca il cucciolo dell'uomo dal soddisfacimento dei propri bisogni affidato alla simbiosi e alla dipendenza dalla figura materna, consentendogli di assumere in prima persona la cura e la responsabilità della propria bisognosità. L'inserimento del terzo nella relazione a due tra la madre (o la figura che ne fa le veci) e il bambino consente a questi di uscire dal suo narcisismo primario e da una dimensione fusionale di onnipotenza, per cominciare ad entrare in un rapporto, in qualche modo distante e mediato, con la propria corporeità emozionale. Distanziamento, senza il quale, per dirla assai in breve, non c'è effettiva nascita di una mente capace di svolgere la sua funzione essenziale, cioè simbolizzare e portare a coscienza in primo luogo l'*idea del proprio corpo*. In questo senso, nella costellazione edipica il ruolo del terzo non deve necessariamente coincidere con il padre in carne ed ossa, giacché, come funzione di separazione che interdice la fusione primaria con il materno, può essere simbolica a sua volta, e svolta da qualsivoglia altra figura concreta che ne faccia le veci e "la voce". Essa è dunque un trascendentale antropologico perché genera, in ogni luogo e in ogni tempo, la mente umana, sottraendola all'invasività della propria corporeità e al conseguente appoggio anaclitico sulla figura materna, e promuovendo il passaggio dalla pura determinazione materiale(-animale) alla determinazione "formale", di una mente che dà sintesi e forma alla soggettività in quanto tale.

Ora, ci si domanda, come è potuto accadere e darsi nello svolgimento del pensiero freudiano, il passaggio dal trascendentale all'originario, allorché il maestro viennese ha preteso distendere il dominio della psicoanalisi dalla psiche alla storia? Ossia, ma la questione è la stessa, come e perché s'è dato il passaggio dall'uccisione solo metaforica e fantasticata del padre nella costellazione edipica, quale teorizzata negli scritti fondativi della psicoanalisi, all'uccisione reale del padre morto dell'orda primitiva?

Né si può rispondere a tali questioni argomentando che la narrazione freudiana della scena, non primaria ma primitiva, sarebbe in fondo solo una narrazione mitologica, uno scenario di fantasia, concepito *ad hoc* e proiettato all'origine del tempo storico, unicamente per poter parlare del presente e poter spiegare, secondo nessi causali più profondi, di natura pulsionale e libidica, una psicologia delle masse contemporanee già colta nei suoi tratti essenziali da altri autori. Una simile impostazione non renderebbe giustizia, in primo luogo, alla vastità degli studi etno-antropologici che, a muovere dalla sua ispirazione darwiniana, Freud ha compiuto per trovare appoggi e conferme autorevoli e puntuali alle sue ipotesi di psicologia "storica"; in secondo luogo essa lascerebbe cadere con troppa disinvoltura l'intento freudiano, da sempre perseguito con ferma risolu-

one, di voler fare della psicoanalisi una scienza: una scienza che parla pure di miti, di fantasmi, di costruzioni oniriche, di proiezioni e virtualità, ma riconducendoli a causalità intrinseche e non a spiegazioni preordinate e presupposte.

Per altro indagare sulla problematicità, ancora del tutto aperta, attinente alla questione del “Nome del Padre” in Freud, per una rivista come *Consecutio rerum*, interlocutrice critica della postmodernità e della “ipermodernità” contemporanea, è compito indispensabile. Visto che oggi, sul versante lacaniano, particolarmente ma non solo italiano (si veda, in tal senso, la traiettoria di riflessione proposta da Massimo Recalcati), è vastamente diffusa la narrazione, questa sì mitologica e fantasiosa, del *declino* del Nome-del-padre. Ossia la teoria del cosiddetto “declinismo”, secondo la quale buona parte della fenomenologia della psiche collettiva, come della psiche individuale, oggi si spiegherebbe con l’essere venuta meno l’autorevolezza della funzione paterna, con la conseguente autorizzazione a un consumismo sfrenato, fondato sullo sdoganamento di una pulsione materna capace di un soffocamento “alimentare” senza limiti. Testimonianze di tale declinismo sarebbero, nel passato, i movimenti giovanili e insurrezionali del ’68, semplificati a una mera rivolta generazionale contro i padri, e nel presente lo svilupparsi di nuove patologie e disagi psichici, come l’indeterminatezza di fondo della persona, la difficoltà a concepire un progetto di vita durevole e inserito nel mondo del lavoro, l’inconsistenza della materialità e della naturalità del corpo con l’indifferenza sessuale che ne consegue, il dominio di relazioni narcisistiche, che farebbero pensare appunto a una nuova economia psichica che obbedirebbe assai più alla legge del *godimento* e della dipendenza dal consumo di cose/merci, che non al regime della mancanza e del *desiderio*, una volta regolato dall’istanza della castrazione paterna e della sua autorità.

**2.** La psicologia collettiva contemporanea sarebbe dunque segnata dalla concomitanza di un vuoto “paterno” e di un riempimento “materno”, ma anche attraversata da una attesa, antropologicamente ed eticamente densa, del *ritorno* del padre, certo non più in veste di agente dell’interdetto e della disciplina castrante, bensì in quanto figura capace di testimoniare la non soppressa possibilità di una vita che non rinuncia al desiderio. Eversivo rispetto a questa polarità di vuotezza e riempimento, di un desiderio che svanisce e di una pronta offerta di godimenti surrogati, di Edipo (e Anti-Edipo) e Narciso, sarebbe allora il modello di Telemaco.

In tale ottica, la coazione al godimento dovrebbe essere non arginata attraverso una restaurazione fuori tempo massimo dell'antico limite reperibile da quella che Max Horkheimer chiamava "ragione oggettiva", ma aggirata e superata attraverso il recupero di forme della relazione capaci di promuovere nuovi processi di soggettivazione. All'attesa di Telemaco dovrebbe idealmente corrispondere non più il padre autoritario, né il genitore mimetizzato nel rifiuto della propria inesorabile senescenza (e pienamente identificato – almeno nei termini consci dell'asserzione esplicita – con l'ingiunzione democratica al dialogo e all'empatia), bensì una genitorialità "testimoniale", capace sia di incarnare un'ipotesi di desiderio, sia di riconoscere il "segreto del figlio", emancipandolo dal legame inibitorio in cui tracima l'ostinazione dialettica al recupero di ogni elemento in un identico (per quanto complicato e vivificato da una interna differenza).

Eppure, i conti con la dialettica forse non sono del tutto chiusi. Se da un lato infatti il "lacanismo" ha buon gioco nel rilevare i limiti di una ragione psicoanalitica pragmatizzata, democratica e progressiva, segnata dall'orrore evitante per il conflitto radicale e priva di un confronto effettivo con ciò che è irriducibilmente altro dalla ragione, con l'eccedenza non riducibile al pensiero, all'umano, al noto, dall'altro esso tende a promuovere una psicoanalisi concentrata in modo enfatico sulla cesura tra il reale e l'istituzione dell'ordine simbolico, da cui in ultima istanza paiono deducibili anche la torsione pedagogico-normativa imperniata sulla capacità di riconoscere, o meglio di accettare (o anche semplicemente di subire) il mistero del figlio (donando in ogni caso al figlio la possibilità di essere un Sé non riducibile), contro l'intrusività del dialogo a ogni costo. Sul piano logico e ontologico, la categoria della relazione non è, in quell'ottica, abbastanza capiente da riconoscere la differenza radicale, e sul piano normativo fa torto alla differenza.

Simili sviluppi, pur annunciandosi come critica rivolta alle implicazioni normative del pensiero "postmoderno", ne condividono però alcune premesse essenziali: non soltanto la tendenza, sul piano ontologico ed epistemologico, alla de-sostanzializzazione e all'erosione del fondamento, ma anche la liquidazione della tradizione dialettica attraverso le critiche mosse alla metafisica e alla filosofia della storia – prospettiva nella quale si era realizzata, già un secolo fa, una paradossale convergenza di intenzioni tra una "decostruzione" di marca nietzscheana e il rinnovamento neopositivistico della filosofia della scienza.

In questo movimento si consuma, dal piano logico a quello ontologico, dalla dimensione antropologico-psicologica a quella intersoggettiva e sociopolitica, la rinuncia a un concetto di relazione dinamica tra identità

e differenza, di integrazione complessa dell'identità e della non-identità. È invece in questo solco hegeliano (oltre che in quello marxiano di una teoria del capitale come soggettività non umana capace di produrre soggettività umane "svuotate" e superficializzate) che il progetto teorico ed editoriale di questa Rivista ha sempre tentato di valorizzare il contributo di Freud a una comprensione e modificazione della realtà sociale e politica.

Le concezioni che pongono alla base dell'attuale crisi del mondo occidentale l'evaporazione del padre e dell'ordine che ne derivava appaiono segnate da almeno due criticità rilevanti. In primo luogo, esse lasciano intatta quella problematica convertibilità (o riduzione), che abbiamo illustrato sopra, del trascendentale e dello storico, in base alla quale la costellazione edipica, nata a un certo punto del tempo storico, può declinare e venire meno. In secondo luogo, e in modo più sostanziale, la tesi declinista non riesce a dar conto – al netto del filone di riflessione inaugurato dalla concettualizzazione lacaniana del "discorso del capitalista" – di come e quanto il declino dell'autorità paterna e della famiglia patriarcale rimandi all'imporsi di un altro "Nome del padre", che è quello dell'ordine capitalista, capace oggi di imporre il totalitarismo della sua economia e del suo statuto finanziario-produttivo, all'intera vita sociale, in ogni suo settore ed articolazione, senza lasciare, ormai, quasi neppure la possibilità di pensare una diversa configurazione dell'ordine sociopolitico e dell'esistenza umana. Un *totalitarismo assai singolare*, occorre aggiungere, nella misura in cui il capitale come "padre" e come soggetto dominante perfeziona il suo dominio concedendo ai suoi sottoposti la possibilità di rappresentarsi come individualità libere e autonome, non solo per quel che riguarda le canoniche dimensioni del diritto in generale, dell'esercizio elettorale e delle scelte di consumo<sup>1</sup>, ma anche sul terreno delle pratiche di distinzione attraverso cui i soggetti definiscono il proprio profilo identitario, a un tempo standardizzato e ritagliato fin nel minimo dettaglio "estetico". Nella transizione postmoderna prende dunque corpo, assieme all'evaporazione dei padri e alla loro sostituzione con un'autorità impersonale a tendenza totalitaria, l'evaporazione della personalità, ridotta a mera demarcazione cosmetica dei tratti di superficie.

A partire da queste premesse, tornare a riflettere criticamente sulla psicologia sociale freudiana significa tentare di problematizzare la forma e la dinamica della relazione tra la costituzione psichica e corporea intra-soggettiva, da un lato, e le "leggi" funzionali ed evolutive del sistema sociale

---

<sup>1</sup> Peraltro soggette, oggi, a una rinnovata contrazione della loro possibilità effettiva, già nei banali termini della stabilità d'impiego, dei livelli di reddito e del potere d'acquisto.



complessivo, dall'altro. Mantenendo, quindi, come asse tematico centrale la produzione reciproca di individualità e società, di spirito soggettivo e spirito oggettivo, attraverso la mediazione ancora fondamentale, ma non esclusiva, della socializzazione primaria, e con una particolare attenzione ai processi di rimozione, razionalizzazione e dissimulazione, oltre che alle conseguenze pulsionali della socializzazione e alla genesi socialmente determinata di configurazioni tipologiche e tratti di personalità.

Naturalmente, queste fin troppo ampie suggestioni programmatiche hanno potuto realizzarsi solo in minima parte nel contesto limitato di una sezione monografica, nella quale nondimeno speriamo di aver descritto almeno una traccia, sia pur debole, di articolazione organica.

**3.** Il saggio di Marco Gatto, che apre la sezione "Monografica" del numero, mette in campo, rispetto al concetto più diffuso e più utilizzato di "massa", quello di "agglomerato", assegnando a questa categoria una funzione di rispecchiamento più adeguata della frammentazione sociale che domina il nostro tempo e di tutti i meccanismi feticistici che concorrono a creare forme, oggi del tutto provvisorie, di identificazione. Segue un saggio di Roberto Finelli che discute criticamente il passaggio in Freud dalla psicologia individuale alla psicologia sociale e collettiva. La tesi dell'autore è che, a partire da *Totem e tabù*, Freud, per estendere alla base dell'interpretazione della storia la psicoanalisi sia stato costretto a tornare a valorizzare quella matrice realistica della scena primaria, il cui superamento in una trama solo fantasmatico-simbolica aveva pure costituito la fondazione e la genesi della stessa psicoanalisi. Il saggio di De Vleminck pone l'attenzione sul breve ma esemplare scambio epistolare che si svolge tra Freud e Einstein sul tema della distruttività e della guerra e sulle sue motivazioni più profonde. Ma anche questo autore pone profondamente in discussione la tesi freudiana di una genesi del diritto dalla mera forza fisica, proponendo di opporre all'ipotesi freudiana la teoria di Hans Kelsen sulla fondazione e istituzione storica del diritto.

Meléndez illustra invece quanto e come la cosiddetta seconda teoria delle pulsioni in Freud, con la scoperta della pulsione di morte sia fondamentale per comprendere l'aggressività presente strutturalmente nella storia delle società umane. E nello stesso tempo quanto il ritorno del rimosso sia una configurazione psichica che sempre più viene utilizzata anche nel campo della ricerca storica e culturale in relazione al formarsi dell'identità collettiva. Il saggio di Diprima presenta una riflessione sul modo in cui Th. Adorno ha utilizzato l'analisi freudiana delle masse, applicandola al



fascismo e alla propaganda di uno stato totalitaristico. Ciò che viene sottolineato nell'opera a tal riguardo dell'autore francofortese è il ruolo attivo e partecipativo, quasi una sorta di "servitù volontaria", con cui gli individui, oggetto della manipolazione della propaganda fascista, provvedono alla loro stessa sottomissione. A proposito di continuità in qualche modo con l'ambiente francofortese Marco Solinas svolge una riflessione approfondita sull'attualità della psicoanalisi politica di Franz Neumann, ponendo al centro della sua analisi la questione dei movimenti populistici del nostro presente. Attraverso i procedimenti della regressione e di una identificazione "cesaristica", Solinas si confronta con un pensiero della politica delle masse che ha fatto uso della strumentazione freudiana ma che non ha voluto risolvere interamente la sociologia politica nella psicologia psicoanalitica. Senza trascurare di riferirsi l'autore alla produzione più recente di Chantal Mouffe, di cui non si perita di evidenziare limiti e problematicità.

A proposito di "identificazione", Delia Popa e Iaan Reynolds muovono dai due percorsi possibili dell'identificazione, quello dell'idealizzazione narcisistica e quello della depressione melanconica, dovuta quest'ultima alla tensione tra Io-ideale e Io-reale. Applicando le due costellazioni psichiche diverse e possibili all'ipotesi freudiana della formazione delle masse attraverso l'identificazione di gruppo, i due autori valorizzano le potenzialità di emancipazione proprie della depressione melanconica, di contro all'idealizzazione narcisistica, provando a ipotizzare quale possa essere, in positivo, il contributo politico delle masse ad uno sviluppo emozionale coerente di ogni singola umanità.

Il saggio di Verrengia, in contrasto con le posizioni espresse da altri saggi già presenti nello stesso numero di "Consecutio rerum", sottolinea come la teoria dell'orda primordiale, indipendentemente dall'effettiva realtà del suo darsi storico, continui a proporsi come uno strumento assai fecondo per l'analisi dei fenomeni collettivi della nostra contemporaneità. Freud, secondo l'autore, ha teorizzato, a partire da *Totem e tabù*, una fondazione essenzialmente negativa della vita sociale che rende indispensabile tutta una serie di istituzioni repressive, compresa l'istanza del padre/Führer. In un verso che non è lungi dall'ispirazione della filosofia politica di Hobbes. Ma un'altra configurazione della "massa", fondata sulla gioia e l'intensificazione vitale, è invece possibile, come ha ben testimoniato l'opera di Marcuse. È di qui che si deve ripartire per concepire un rapporto individuo-massa nel segno dell'emancipazione e della non-repressione.

Infine il saggio della psicoanalista Anna Sabatini Scalmati chiude la sezione monografica della rivista. L'autrice, attualizzando la riflessione di Freud sul *Disagio della civiltà*, dedica la sua attenzione a quanto la dimen-

sione di una società istituita sulla dismisura e l'accumulazione dell'economico, sulla scissione tra natura e cultura, su un fare privo di limiti, possa ricadere nella storia privata della psiche, delle sue sofferenze e patologie. In tale quadro il saggio indaga le connessioni profonde tra psicologia individuale e psicologia sociale, a muovere dall'esperienza drammatica della pandemia del Covid-19. E propone una originale distinzione tra "civilizzazione" e "civiltà", vedendo nella prima un progresso essenzialmente di natura tecnica che ha visto il progresso indubitabile della vita dell'umanità relativamente ai suoi bisogni fisici primari e alla capacità di elaborazione della natura, al fine di trarne vantaggi costanti per la specie umana. Laddove la "civiltà" rimanda per l'altrice a un contesto di maturazione, oltre che fisica, soprattutto di carattere psichico quanto a capacità dell'essere umano di dialogare e confrontarsi con quella natura interna che è costituita dal mondo pulsionale e dalla costellazione degli affetti.

La sezione "Varia" del numero comprende un saggio di Mario Pezzella su Celine, dal titolo *Sacrificio a un dio oscuro. Celine da Voyage au bout de la nuit a Bagatelle per un massacro*; un contributo di Miriam Aiello, intitolato *Habitus, monade e armonia. Alcuni nodi leibniziani nel pensiero di Pierre Bourdieu*; un saggio di Roberto Gerace su *Il circolo dell'ascesi. Per una dialettica del valore d'uso come bisogno generico*; infine un saggio della psicoanalista Anna Maria Sassone sul dramma della guerra dal titolo *Ucraina: il bambino conteso*.

La sezione "Recensioni e segnalazioni" include contributi di Andrea Girometti; Eugenia Gaia Esposito; Andrea Di Lorenzo; Valerio Sposito; Ilaria Ferrara.

# Masse postmoderne

## Considerazioni su feticismo e dispotismo nel tempo dell'estetizzazione amministrata

Marco Gatto

**Abstract:** Re-reading Freud masterwork on Mass Psychology, the article explores the transformations of some analytical categories as “mass”, “individual”, “fetish object”, with an emphasis to the contemporary Italian context and, more generally, to the turning point of late capitalism. Fetishism is seen in relation to the Aestheticization of daily life and to the process of transitional agglomeration around a temporary ideological target.

**Keywords:** Freud; Adorno; Fetishism; Capitalism; Aestheticization.

### 1. Agglomerati transitori e identificazioni attimali

Di fronte alle recenti immagini dell'assalto alla sede romana della CGIL dello scorso 9 ottobre, ci siamo chiesti in quale misura l'evidente partecipazione di organizzazioni neofasciste avesse incontrato la protesta di corpi sociali meno smaccatamente politicizzati e più direttamente legati, in quel frangente, alla contestazione per le politiche di emergenza sanitaria adottate dal governo (*green pass* in testa). Abbiamo riflettuto, di fronte a quelle stesse immagini, sul peso specifico di alcune figure tribunizie, colte dai *media* nell'atto di incitare i presenti o, come si direbbe con lessico giornalistico, di aizzare la folla. Ed è stata dai più condivisa, probabilmente, la sensazione di trovarsi di fronte a retori casuali, finanche folcloristici, a pose tanto prevedibili quanto consumate, a un gioco di ruoli persino meccanico e tuttavia capace di scatenare una furia distruttiva simbolicamente orientata. Così come a non pochi dev'essere sfuggito il profilo fin troppo vario di quella folla, la cui costituzione sembrava caratterizzata da un'aperta provvisorieta degli attori partecipanti. Quasi che a vestire i panni dell'aggressore potesse essere, in fondo, *chiunque* e che la violenza risultasse come il naturale compimento di un modo d'esserci, come un tentativo di partecipare all'atto, di manifestare in quel momento – e solo in quel momento – la

---

\* Università della Calabria (marco.gatto@unical.it)

propria presenza. Che ad essere colpita sia stata la sede del maggior sindacato italiano dei lavoratori, è un dato di fatto incontrovertibile e nello stesso tempo carico di significati, che deve essere compreso insistendo su un'altra constatazione, relativa al carattere estremamente spurio e ibrido di quel *chiunque*. La cui reale sostanza rischia di essere offuscata da rappresentazioni semplificative o da troppo spedite ricostruzioni giornalistiche. Nel bisogno di determinarlo materialisticamente (l'unico modo per aggirare il riduzionismo appena evocato) e di rispondere al quesito della sua identificazione politica, è necessario constatare che in quel *chiunque* viene a identificarsi certamente il sottobosco "nero" dell'estremismo neofascista (in non pochi casi tollerato dalle forze conservatrici dell'arco costituzionale), ma anche una complessa e stratificata presenza sociale, assai mutevole perché transitoria, di individui pronti a rappresentarsi come esclusi dalla democrazia e alla ricerca di una qualche ragione identitaria a portata di mano.

Questo sintetico accenno a un fatto di cronaca assai recente sconta tutti i rischi di una generalizzazione che consente di passare senza tappe intermedie dal particolare all'universale. Per quanto la cronaca degli ultimi anni, in Italia e in Occidente, ci abbia abituati a una multiforme presenza (e frequenza) di episodi di questo tipo, solitamente riconducibili a una matrice razzista, xenofoba, sessuale o dichiaratamente politica, e per quanto la consistenza numerica degli stessi si presenti come una realtà di per sé significativa, va detto che l'eterogenea diffusione della violenza gruppale chiede d'essere compresa sia nella sua specificità sia alla luce del suo legame più generale (ma non generico, perché materialisticamente connotato) con l'atomizzazione imposta dal tardo capitalismo e con le nuove forme di identificazione feticistico-carismatica condizionate dal vigente modo economico di produzione. La lezione di Freud, insieme agli inevitabili limiti delle sue intenzioni (rilevabili a partire dall'esigenza di tradurre, forse troppo meccanicamente, la psicoanalisi su un piano storico-politico), può essere ancora utile se non altro per ripensare quel nesso problematico tra individuo e insieme collettivo che la postmodernità ha contribuito ampiamente a riscrivere.

È necessario partire da alcune precisazioni. A proposito delle relazioni dispotiche che vediamo oggi instaurarsi nella geografia occidentale – relazioni cioè caratterizzate da sopraffazione e violenza, nel cui *set* si fronteggiano insiemi di gruppo e vittime provvisoriamente designate, secondo una trama simbolica che può richiamare nostalgicamente il passato o riferirsi a un qualsiasi contenuto politico-culturale del presente –, sembrerebbe più

opportuno parlare di “agglomerati” transitori e occasionali<sup>1</sup>. L’agglomerato è un raggruppamento che si aggrega e si disgrega molto velocemente. La sua logica è dettata dall’occasionalità e da un disorientamento funzionale: una logica della *attimalità* e dell’*atto*, che si configura come pulsione ad aggregarsi pronta a esplodere e dissolversi. Nel contesto delle forme di vita occidentali, l’aggregato transitorio, governato dalla ricerca di punti provvisori di orientamento, sostituisce le masse della modernità, così rispecchiando non solo la perdurante frammentazione sociale, ma anche l’erosione del soggetto individuale, ora capace di accedere a forme del tutto provvisorie di identificazione.

Gli sciame transitori sono animati da partecipanti che non obbediscono a una qualche regolativa entità valoriale – ossia a ciò che chiamiamo, con un lessico che a qualcuno apparirà vetusto, “ideologia” – ma che sono trascinati nel vortice dell’identificazione collettiva da provvisori orientamenti di senso. Questi rappresentano, del resto, il volto nuovo dell’ideologia: per alcuni, la sua degradazione nullificante; per altri, un suo aggiornamento postmoderno<sup>2</sup>. Cercherò di chiarire più tardi che si tratta di manifestazioni ideologiche superficiali e di articolazioni epidermiche di un processo più generale. Ma è opportuno da subito specificare che per aggregati transitori intendo anzitutto *casi di superficie*, la cui manifestazione diretta, rappresentata solitamente da uno scatenamento di violenza, sembra caratterizzata da una certa immediatezza che va tuttavia compresa, come si diceva, nelle sue molteplici mediazioni costitutive.

Gli attori (forse il termine più adatto a descrivere gli individui coinvolti nel gioco provvisorio di queste pseudo-masse) dello sciame si definiscono per mezzo di un bersaglio mobile che è allo stesso modo cangiante. C’è dunque un fattore di estrema mobilità che suggerisce l’assoluta intercambiabilità ideologica di questi fenomeni aggregativi. Nulla di più facile che uno stesso attore possa partecipare a gruppi diversi o trovare, di volta in volta, forme differenti (persino simultanee) di identificazione grupppale. L’intercambiabilità ideologica è un elemento ancora troppo sottovalutato. Ciò suggerisce che il bersaglio mobile possa essere, ancora una volta, chicchessia o qualsiasi oggetto – *chiunque* può essere sottoposto a un attacco dello sciame, purché caricato, in quel momento, di un valore che lo elegge a ideale destinatario della violenza – e che rispetto alla dialettica

---

<sup>1</sup> Byung-Chul Han (2015) ha proposto il termine “sciame”, in riferimento ai raggruppamenti che si costituiscono nella rete. Mi sembra che possa tuttavia estendersi anche alla realtà non virtuale.

<sup>2</sup> Per una rilettura attualizzante della nozione di “ideologia”, mi permetto di rinviare a Gatto (2021).

capo/popolo, capo/massa, che presupponeva una sorta di tecnologia ben definita e organizzata dell'attacco<sup>3</sup>, ad assumere un ruolo primario non sia ora il comando, l'ingiunzione dall'alto, ma l'oggetto, il bersaglio verso cui si rivolge l'azione contestativa. Certo, questo oggetto può essere indicato da una figura carismatica (per quanto evanescente). E nell'atto di indicare sussiste l'istituzionalizzazione di una violenza; d'altra parte, stiamo parlando di meccanismi aggregativi che funzionano attraverso una logica smaccatamente brutale. Ma il punto è che l'aggregato si costituisce oggi più attraverso l'identificazione di un bersaglio – il quale, nella logica attimale che stiamo descrivendo, può essere talmente occasionale da essere scelto sul momento – che mediante l'identificazione con un capo, dal momento che quest'ultima richiede un tempo di sedimentazione più lungo (o, per così dire, un pur larvale “convincimento” ideologico). La rapidità violenta dello sciame è un elemento importante da considerare. Il capo, se c'è, funziona alla stregua di un mediatore evanescente (che media tra lo sciame e il bersaglio, sparendo<sup>4</sup>); potrebbe anche non esserci; per certi aspetti, *non c'è*.

## 2. Ordini valoriali e consenso regolato

Veniamo a un primo quesito. Possiamo oggi parlare di masse senza capo o di masse a-ideologiche? Possiamo chiederci, con il Freud di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, se il capo possa essere un'idea o un'astrazione? Freud è stato acuto nel considerare questa possibilità<sup>5</sup>. Una corretta obiezione al discorso finora imbastito potrebbe essere la seguente: esistono oggi aggregati di chiara marca neo-fascista o gruppi che si identificano attorno a una certa simbologia ben definita. La cronaca recente, se non vogliamo nuovamente tornare all'episodio menzionato in apertura, indica non pochi

---

<sup>3</sup> Cfr. Marcuse (2001, 41-81).

<sup>4</sup> Cfr. Jameson (2008, 309-341).

<sup>5</sup> Egli suggerisce che “dovremmo occuparci della differenza tra masse che hanno un capo e masse prive di capo, e chiederci se le prime non siano più originarie e più complete, se nelle altre il capo non possa venire sostituito da un'idea, da un'astrazione (condizione alla quale, con il loro capo invisibile, già si avvicinano le masse religiose), e se una tendenza comune, un desiderio condiviso da molti possa farne in tutto le veci. Tale entità astratta potrebbe a sua volta, più o meno perfettamente, incarnarsi in un capo per così dire secondario, e dalla relazione tra idea e capo potrebbero derivare interessanti e svariati esiti. Il capo o l'idea guida potrebbero anche essere per così dire negativi; l'odio per una data persona o istituzione potrebbe agire in senso altrettanto unificante quanto l'attaccamento positivo, e dar luogo a legami emotivi analoghi. Occorrerebbe allora chiedersi se il capo sia effettivamente indispensabile all'essenza della massa e altre cose ancora” (Freud, 1977, 289).

elementi di riflessione. La violenza che si appella a un campo ideologico definito può trovare sbocco anche nella manifestazione individuale (o nei tanti individui massificati in uno solo, per usare un'immagine di Gramsci). Il passaggio all'atto va però letto come esito di una preconditione: quella dell'appartenenza a un immaginario, a una consorterìa fittizia, spesso riasunta da un nome-feticcio o da un oggetto simbolico. Per restare in Italia, pensiamo all'attacco di Luca Traini ai danni di sei migranti (Macerata, 3 febbraio 2018), accompagnato, secondo le cronache, da saluti romani ed esternazioni nazionalistiche. Viene da chiedersi: il richiamo al tricolore o a figure della destra populista, in quel caso, è teso alla richiesta di convalida della propria azione a un leader immaginario? Oppure è legato tentativo di trovare un qualche senso ideologico regolativo, che, del resto, in una certa misura e da qualcuno (quel leader?) dev'essere stato costruito o almeno fatto brillare di luce incantatoria? In altre parole: lo sbandieramento nazionalistico o virilistico presuppone un ordine valoriale capace di consenso? O è il segno di un incremento del carattere di feticcio attribuibile a questo stesso ordine valoriale, a quello spettro di valori che può essere, a seconda dei casi, scelto e consumato?

Alla luce di quanto detto in apertura, questa seconda opzione mi sembra più pertinente. È infatti plausibile che l'orizzonte della mercificazione ideologica (nel quale siamo tutti immersi in quanto individui postmoderni) includa, sorpassi e anzi sussuma i vecchi codici ideologici, che semmai riaffiorano appunto nella forma arcana (*iuxta* Marx) dell'oggetto-feticcio, della merce, che ora incorpora le idee e gli ordini valoriali di riferimento (degradati ovviamente a simulacro o a *remake* degli originali). I quali, d'altra parte, non possono essere considerati semplicemente alla stregua di lacerti ideologici disinnescati, ma come elementi di un represso storico che, se riattivato, è pronto a riemergere. Voglio dire che la forza di ciò che noi siamo abituati a chiamare "ideologia", anche in riferimento ai comportamenti delle masse studiate da Freud, non si misura più sulla coerenza delle sue fondamenta valoriali (per quanto impresentabili), ma sulla disponibilità estrema, propria della nostra epoca, a feticizzare quelle fondamenta e a predisporre alla loro intercambiabilità, alla loro transitorietà, al loro "uso" feticistico.

Ora, questa disponibilità alla manipolazione feticistica delle idee disegna una traiettoria ideologica ulteriore. Potremmo indicarla come la manutenzione postmoderna e ideologica della cosiddetta "fine delle ideologie" o della loro proclamata debolezza. Si lega, nello specifico, al processo più generale di *consumo delle idee* che definisce il nostro tempo. Vale a dire che il feticismo ideologico è, nelle modalità deboli e transitorie appe-

na descritte, reso possibile dalla presenza di una soggettività socialmente prodotta e perennemente disponibile a *riempirsi* di elementi valoriali i più diversi, proprio perché viepiù svuotata, disorientata e disattenta; una soggettività disponibile dunque a consumare le tante, molteplici possibilità di edificazione della propria identità (per mezzo della “cultura”, aggiungerei: ossia di quell’universo simbolico ed estensivo che imbriglia il soggetto in una rete disorientante di parole, immagini e rappresentazioni e che è diventato la nostra seconda natura<sup>6</sup>). Ecco, pertanto, dove si situa il nesso tra feticismo e ideologia oggi: nello svuotamento della soggettività, dovuto a un processo più generale di erosione e alleggerimento del soggetto medesimo e di nientificazione e indebolimento della vita sociale, ora fondata su questa particolare forma di atomismo costantemente decostruito. Un feticismo ideologico edificato sul vuoto e sul riempimento occasionale del vuoto che può dar vita, di volta in volta, a trame identitarie falsificanti e quindi a episodi di violenza radicale. Che, certo, noi chiamiamo “fascista”, a patto che questo aggettivo non serva da salvacondotto morale per chi lo verbalizza ed enuncia, proprio perché il processo generale di feticizzazione dell’ideologia (che regola, ad esempio, il carattere servile, e non più emancipativo, della cultura) riguarda tutti<sup>7</sup>.

Restiamo ancora sulla condizione di svuotamento e riempimento, perché offre un contributo ulteriore al discorso sullo sciame. L’aggregato transitorio garantisce al soggetto un riempimento temporaneo, una fusione occasionale con gli altri soggetti coinvolti. Sarei anzi tentato di vedere in questa sorta di “concatenamento” un meccanismo regolativo tipico della vita sociale tardocapitalistica, ma non mi spingo oltre. Questa fusione occasionale garantisce peraltro un blocco temporaneo del narcisismo e dell’avversione verso l’altro (che nel padre della psicoanalisi è, in qualche modo, basica; laddove in Wilhelm Reich non lo sia, in quanto esito della repressione in prima istanza familiare<sup>8</sup>). Freud scrive che “l’amore per se stessi trova un limite solo nell’amore esterno, nell’amore verso gli oggetti”<sup>9</sup>, ossia nell’amore per l’*avere*. E, in effetti, la tesi freudiana per la quale il nesso tra soggetto e massa, tra soggetto e aggregato, è di tipo libidico

<sup>6</sup> Su questo punto, vedi almeno Jameson (2007) e Lipovetsky-Serroy (2008).

<sup>7</sup> Da questo punto di vista, l’idea, francamente inaccettabile, di un “fascismo eterno” fa il paio con la generalizzazione dell’aggettivo “fascista”, che ne depotenzia la specificità, secondo una moda filosofica assai in voga negli ultimi tempi (e di cui l’assimilazione del *green pass* alle pagine più tragiche della storia novecentesca è una desolante epitome); né possiamo permetterci, io credo, di usare la parola “fascista” in senso metaforico, dunque potenzialmente astorico.

<sup>8</sup> Vedi ad esempio Reich (2002, 59-67).

<sup>9</sup> Freud (1977, 291).



trova ancora oggi cittadinanza, con l'ulteriore evidenza che tale rapporto è segnato dal consumo feticistico di questa stessa relazione.

Il soggetto esperisce per mezzo dell'aggregazione un temporaneo godimento causato dalla sua altrettanto temporanea identità, realizzata appunto dalla relazione. Che libido è, questa? Con Freud potremmo dire che l'identificazione con un oggetto, per quanto transitoria e per quanto dettata dalla presenza di un bersaglio mobile, è sempre anche un'interiorizzazione di quel legame con l'oggetto, fino a ribadire che negli aggregati d'oggi quell'Io disorientato *coincide* con l'oggetto dell'identificazione, ossia coincide col legame feticistico, interiorizza quest'ultimo e si lascia guidare da esso. Insomma – nell'assoluta centralità dell'oggetto, in una relazione che mi pare sempre più segnata da un processo in cui gli attori coinvolti sono, marxianamente, *maschere* – l'Io transitorio consuma l'atto di subordinazione che certifica quel legame, di cui ha assolutamente bisogno, e consuma quell'atto come un oggetto<sup>10</sup>.

### 3. L'autoritarismo delle superfici

L'identificazione feticistica che rende possibile la violenza implica un permanente esteriorizzarsi del soggetto verso qualcosa che ne promette il riempimento. È significativo notare come Klaus Theweleit – le cui teorie, esposte negli studi di *Männerphantasien*<sup>11</sup>, sono state efficacemente utilizzate da Jonathan Littell nella sua analisi dell'opera del fascista belga Léon Degrelle, *Il secco e l'umido* – descriva l'Io del fascista come un Io esteriorizzato e fragile che rifugge il contatto con la propria interiorità, fatta di pulsioni incontrollate e di proiezioni desideranti illimitate<sup>12</sup>; per sopravvivere, interpreta Littell, questo Io “esteriorizza ciò che lo minaccia dall'interno, e allora tutti i pericoli assumono per lui due forme, intimamente connesse:

---

<sup>10</sup> Se il problema è nella relazione con l'oggetto, nell'interiorizzazione del legame, è plausibile sostenere che la tentazione autoritaria abiti potenzialmente qualsivoglia forma di vita in Occidente. Quando si etichetta il partecipante alla violenza dello sciame come “squilibrato” si commette più di un errore di prospettiva: quello squilibrio è interno all'orizzonte feticistico pervasivo, nel quale tutti siamo inseriti, fondato su un disorientamento che Adorno chiamerebbe “amministrato” – aggiungerei: *culturalmente amministrato* (vedi Adorno 1976, 85-114 e 115-139).

<sup>11</sup> Theweleit (2019). I due tomi che originariamente componevano l'opera risalgono al biennio 1977/1978. In italiano è stato tradotto solo il primo volume (Theweleit, 1997).

<sup>12</sup> Cfr. Theweleit (1997, 223-230).

quella del femminile e quella della liquidità”<sup>13</sup>, elementi da cui del resto ha faticato a separarsi. Ora, io credo che tale esteriorizzarsi del soggetto sia non solo una fraudolenta protezione dall’interiorità, un meccanismo di difesa per cui si dà vita, come nota Littell, a un “Io-corazza”<sup>14</sup>, ma incontri oggi una più generale dinamica di superficializzazione dei nessi sociali, una “norma egemonica”<sup>15</sup> che prescrive il primato del “fuori” sul “dentro”. *Esteriorizzarsi significa trascinarsi altrove, proiettarsi lungo un asse in cui l’opposizione tra interiorità ed esteriorità viene dissolta in una superficie senza contrasti.*

Tale processo è stato ben registrato e spiegato da Roberto Finelli nelle sue ricerche<sup>16</sup> e coincide col carattere basilico del tempo capitalistico attuale, caratterizzato da un principio di produzione della realtà fondato sulla paradossale scomparsa della realtà stessa: un principio che, identificato per primo da Marx nel processo astrattivo del capitale e nel dissolvimento del concreto nell’astratto, può riassumersi in due azioni. La prima: un’erosione permanente del profondo e del concreto, a beneficio di una superficializzazione ectoplasmica, che produce un’egemonia della superficie e una difficoltà di relazione con ciò che sta sotto o dietro questo illusorio piano di immanenza; la seconda: una dissimulazione del capitale entro i nessi e i meccanismi che regolano tale superficializzazione, da concepirsi quale *incorporazione del capitale nel soggetto*, interamente colonizzato nelle sue pratiche di vita, nel suo intimo sentire e nel suo agire culturale dalle ragioni capitalistiche. Tale processo spiega una specifica *produzione di soggettività* o, se si vuole, l’emersione di una precisa *forma di vita*. Caratterizzata, quest’ultima, da quel disorientamento che abbiamo indicato come presupposto di possibili aggregati transitori e preconditione del desiderio di autorità e di sottomissione.

La relazione feticistica con un oggetto dispotico va dunque pensata nell’alveo di una produzione capitalistica di soggettività. Ciò permette –

---

<sup>13</sup> Littell (2009, 20). Mi sembra utile rilevare un’assonanza con uno fra i tanti passaggi di Reich dedicati al legame strangolatorio tra il bambino nazionalista in erba e la madre: “Il modo di sentire nazionalistico è dunque la diretta continuazione del legame familiare e affonda in ultima analisi le sue radici [...] nel legame fissato alla madre” (2002, 62-63).

<sup>14</sup> Littell (2009, 20).

<sup>15</sup> Jameson (2007, 23). È interessante notare che il processo di esteriorizzazione dell’Io mostrato da Theweleit si ispiri, tuttavia discutendole, alle teorie antifreudiane di Deleuze e Guattari, che, nella loro furia antagonista, paiono più descrivere un carattere normativo dell’esperienza capitalistica che offrire una serie di arnesi teorici utili alla critica dell’esistente.

<sup>16</sup> Si veda almeno Finelli (2005).

per inciso – di ostacolare diagnosi che insistono sull'eccentricità di certi fenomeni e di cogliere invece l'aspetto sistemico del feticismo. E altresì consente di contrassegnare materialisticamente e storicamente una nuova situazione, nella quale, come abbiamo detto, il "peso" dell'astrazione trova una sua conferma non solo nell'estrema mobilità e relatività degli aggregati ma anche nell'evanescenza del capo e dunque del suo feticcio aggregante (che ho chiamato poco prima oggetto dispotico). Per dirla meglio: l'interiorizzazione dell'autorità e del dispotismo va dunque pensata accanto all'edificazione costante, dovuta all'astrazione capitalistica, di una soggettività leggera e indebolita, disposta all'acquisizione transitoria di valori identitari – terreno colonizzabile da parte di feticci autoritari pronti per l'uso (a loro volta degradazione feticistica di quello che un tempo era il *capo*)<sup>17</sup>.

#### **4. La copertura dei nessi sociali nello spazio estetizzato**

Lo spazio estetico indifferenziato che l'astrazione capitalistica contribuisce ad allestire rappresenta il terreno su cui si gioca la possibilità, da parte di un soggetto disorientato, di accedere a forme dispotiche di aggregazione. E questa relazione non può essere letta, a mio parere, solo come dominio culturale di un qualche significante fallico, ma va integrata attraverso un'ottica totalizzante che veda, ad esempio nel patriarcato, un'articolazione dell'egemonia capitalistica. La merce non è dispotica perché intrinsecamente fallica, ma perché manifestazione, per quanto arcana, di un più ampio processo di sfruttamento, che può servirsene *anche* nelle sue forme fallico-spettacolari, ma non solo. Insomma, il nome-del-padre, per riprendere la terminologia di Lacan, è secondario rispetto a un dominio regolativo più ampio. Ecco perché il richiamo al paterno è, particolarmente nelle sue forme più spettacolarizzate dalla cultura psicoanalitica postmoderna,

---

<sup>17</sup> Se invece non volessimo accordare al feticismo un valore ideologico così negativo e volessimo bensì astrarlo da un discorso anticapitalistico, per vedervi, ad esempio, un meccanismo estetico di valorizzazione simbolica delle cose – il feticismo come momento artistico –, allo stesso modo dovremmo però constatare che la sua precondizione risiede nella tensione estetizzante a una proiezione verso il "fuori", ovvero a un'assolutizzazione di quella superficie che permette una relazione col mero piano di apparenza simbolica delle cose, e che di fatto neutralizza questo presunto valore estetico del feticcio, dal momento che sul piano di apparenza tutto è potenzialmente estetico, tutto è potenzialmente feticcio. Il dilemma è legato alla posta in gioco espressa dall'arte nel tardo capitalismo, in bilico tra ideologia e utopia, tra aderenza e contestazione. Per una ricca e suggestiva disamina del punto e per un più avveduto ragionamento sulla valorizzazione estetica degli oggetti, si veda Fusillo (2012).

un richiamo servile al capitale<sup>18</sup> – a quel capitale come produzione di realtà simbolica che obbedisce solo alla legge dell'accumulazione e che è capace di produrre, sul piano delle apparenze superficiali, distorsioni simboliche e discorsi culturali illusoriamente emancipativi, appunto perché profondamente servili. Ritengo che una quota non indifferente di responsabilità nell'affermazione autoritaria e totalizzante del capitalismo risieda proprio nella capacità del capitale d'essere produttore di cultura, di ordini simbolici, che, spesso, pur manifestandosi come oppositivi, finiscono per riflettere una loro congenita parzialità, e quindi il loro carattere confermativo<sup>19</sup>. Non vorrei essere provocatorio, ma a me pare che da non poco tempo la sinistra culturale resti intrappolata in questo paradosso, che è quello felicemente riassunto dall'espressione "cultura-mondo" coniata da Lipovetsky e Serroy (2008).

È interessante notare – per chiudere – che l'estetizzazione promossa dal capitale e il feticismo generalizzato che ne consegue, accanto a un campo simbolico indifferenziato che produce disorientamento, agisca dialetticamente in modo sottile: sia esibendo, sia *coprendo*. L'aggregazione sotto l'egida di un oggetto-feticcio si rivela sempre essere una copertura, la sostituzione di qualcosa. Copertura, falsificazione, estetizzazione: si tratta di aspetti che si embricano necessariamente nel discorso sul feticismo. Come quest'ultimo permette, in fondo trasferendolo altrove, il bisogno di autorità (la sottomissione al fallo), allo stesso modo l'estetizzazione capitalistica permette, senza che ve ne sia apparente traccia, perché dissimulata nella libertà del soggetto, che la logica della sopraffazione si dispieghi senza dover mostrare in tutta l'evidenza la sua signoria.

È chiaro che questo modulo argomentativo sia in debito – e lo è in Adorno, ad esempio – con le pagine marxiane del I Libro del *Capitale*. L'estetizzazione – che, lo ripeto, è la preconditione del rapporto dispotico tra aggregato e feticcio – *rende immediato ciò che è mediato*. L'immediatezza, spacciata per immanenza, ne è costitutiva. Ugualmente, la merce, nella sua esposizione fenomenica di valore, per essere merce ha bisogno di occultare il suo valore reale, cioè il carattere mediato del suo essere prodotto di un lavoro. Pertanto, il carattere di feticcio della merce coincide con l'artificio della sua immediatezza. La quale, in una società estetizzata, è estesa a tutti i livelli. Ora, l'artificio dell'immediatezza – anzi, diremmo: la produzione di immediatezza come oggetto di godimento – implica una falsificazione che può essere vista anche come 'sostituzione': il feticcio sostituisce qualcosa,

---

<sup>18</sup> Cfr. Tricomi (2021).

<sup>19</sup> Mi si permetta di rinviare a Gatto (2018).

si appropriava del posto di qualcos'altro e falsifica la sua posizione (ossia 'sta per': il feticcio è sempre allegorico, esteticamente assai fruttuoso)

Qui 'falsificazione' e 'sostituzione', due artifici fra loro connessi, possono essere letti, sulla scorta di Adorno, che li drammatizza, come una forma di 'incantamento': il soggetto è trattenuto persuasivamente su un piano superficiale di immediatezza che si eternizza, si naturalizza. *Il feticcio è una copertura del nesso sociale che lo rende possibile*. Si comprende allora cosa intendesse l'autore di *Dialettica negativa* in una lettera a Walter Benjamin del 5 giugno 1935: "ho sostenuto in opposizione a Fromm e soprattutto a Reich l'opinione che la vera 'mediazione' di società e psicologia si trovi non nella famiglia ma nel carattere di merce e di feticcio, e che il feticismo sia il vero e proprio correlato della reificazione"<sup>20</sup>, con un evidente riferimento non solo al *Capitale* ma anche a *Storia e coscienza di classe* di Lukács.

## 5. Obbedire, ovvero consumare

Adorno può venirci ancora in soccorso per ragionare attorno all'attuale consumo di fanatismo, di cui il populismo rappresenta una manifestazione evidente. Mi riferisco, seppur troppo velocemente, al saggio che apre *Dissonanze* e che è intitolato *Il carattere di feticcio in musica e il regresso dell'ascolto*<sup>21</sup>. È un testo del 1938, di poco successivo alla lettera appena menzionata. Adorno si chiede perché l'oggetto del consumo feticistico sia un oggetto degradato, privo di valore riconosciuto (ovviamente tale per la coscienza estetica e borghese di Adorno medesimo). Noi possiamo invece chiederci per quale motivo il feticcio dispotico che si consuma nell'aggregazione transitoria possa essere rappresentato potenzialmente da chiunque o da qualunque cosa; possiamo chiederci in che termini il feticcio non abbia bisogno di una giustificazione valoriale. Adorno suggerisce una risposta che a mio parere può essere valorizzata e persino esasperata: l'utilità del feticcio non è legata al suo valore; la sua efficacia risiede nella possibilità offerta a chi lo consuma di riconoscersi come parte attiva di un culto o di una ritualità collettiva, capace, per un attimo, di riempire a livello identitario l'orizzonte misero della sua interiorità, preparato e prodotto, come si diceva, dalla signoria dell'astrazione superficializzante. Il culto del feticcio ha sempre a che vedere con la 'gestione' autoritaria di una qualche miseria culturale prodotta e regolata. I *followers-adepti* trovano un'ipotetica ragione

<sup>20</sup> Cit. in Mistura (2001, 182 n. 17)

<sup>21</sup> Adorno (1959, 7-51).

qualitativa non nell'*influencer* – non lo si preferisce a un altro sulla base di una scelta – ma nell'atto di consumare quel modello e di sentirsi parte di una relazione immaginaria. Pertanto l'efficacia dispotica della merce, che è l'efficacia della reificazione in termini lukácsiani, sta nel nascondimento di questa disposizione al consumo e, soprattutto, nell'illusione che la scelta di sottomettersi sia libera.

Ecco perché, ancora con Adorno, l'immediatezza di cui l'oggetto-feticcio si fa interprete scatena l'obbedienza. In quest'ultima sta l'arcano del successo della merce. Si può utilizzare il termine marxiano – "arcano" – perché il gioco di prestigio dovuto all'immediatezza nasconde appunto un mistero. Quest'ultimo si regge sulla convertibilità del valore d'uso nel valore di scambio: assumendo l'immediatezza del valore d'uso, il valore di scambio occulta il suo carattere mediato, ovvero le relazioni che ne costituiscono il risultato. La mediazione scompare e trascina la merce su un territorio onninclusivo: Adorno avrebbe detto totalitario, noi possiamo dire "superficiale", nel senso di una sua pervasività epidermica. E questo territorio, che è fatto di immediatezza immateriale e luccicante, è appunto l'esito dell'egemonia acquisita da un'astrazione, quella capitalistica, capace di conquistare ed erodere tutti i livelli di concretezza dell'esperienza individuale e sociale.

Per concludere fin troppo rapidamente, l'immediatezza delle superfici reca in sé un fattore di autoritarismo, una ragione di obbedienza a ciò che si mostra, si espone. L'identificazione con ciò che è esposto, con ciò che esiste proprio perché esposto (com'è del resto il feticcio nella sua fenomenologia spettacolare), la sottomissione a questo stesso feticcio, la devozione verso esso, si attua su un piano appunto esteriorizzato, il medesimo che permette la libera fluttuazione dei valori attraverso cui esperire temporanee aggregazioni che possono essere le più varie e che possono poi avere esiti facilmente manipolabili o francamente reazionari.

## Bibliografia

- Adorno T.W. (1959), *Dissonanze* [1958], a cura di G. Manzoni, Milano: Feltrinelli.
- (1976), *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi.
- Finelli R. (2005), *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Lecce: Pensa.
- Freud S. (1977), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Torino: Bollati Boringhieri, vol. 9, pp. 261-330.

- Fusillo M. (2012), *Feticci. Letteratura, cinema, arti visive*, Bologna: il Mulino.
- Gatto M. (2018), *Resistenze dialettiche. Saggi di teoria della critica e della cultura*, Roma: manifestolibri.
- (2021), *L'esposizione come ideologia del contemporaneo. Riflessioni a partire da Gramsci*, in "Consecutio rerum": *Ideologia*, a cura di L. Turano e E. Martinelli, anno VI, n. 1 (I/2012), pp. 67-95.
- Han, Byung-Chul (2015), *Nello sciame. Visioni del digitale* [2013], Roma: Nottetempo.
- Lipovetsky G. e Serroy J. (2010), *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], Milano: O barra O.
- Littell J. (2009), *Il secco e l'umido. Una breve incursione in territorio fascista* [2008], Torino: Einaudi.
- Marcuse H. (2001), *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, a cura di C. Galli e R. Laudani, Roma-Bari: Laterza.
- Mistura S. (2001), a cura di, *Figure del feticismo*, Torino: Einaudi.
- Jameson F. (2007), *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalism* [1991], Roma: Fazi.
- (2008), *The Vanishing Mediator: or, Max Weber as Storyteller* [1974], in *The Ideologies of Theory*, London & New York: Verso, pp. 309-343.
- Reich W. (2002), *Psicologia di massa del fascismo* [1933], Torino: Einaudi.
- Theweleit K. (1997), *Fantasie virili*, Milano: Il Saggiatore.
- (2019), *Männerphantasien*, Matthes & Zeit: Berlin.
- Tricomi A. (2021), *Padre nostro, che sei il capitale*, in L.F. Clemente, F. Lolli, C. Muscelli e A. Tricomi, a cura di, *Psicoanalisi senza dio. Per una critica del nuovo discorso religioso*, Alberobello: Poiesis, pp. 221-243.





# Il Nome del Padre: da primo(-rdiale) finisce coll'arrivare sempre per ultimo

Roberto Finelli

**Abstract:** The essay intends to critically examine the difficulties of the passage in Freudian thought from individual psychology to collective psychology. The basic thesis is that in the thought of the Viennese master there is too easy a projection of the first on the second. The thesis of the primitive horde and the dominant male configures, according to the author, a birth of the history and primitive socialization of human beings established on physical force alone. In this way, and in a paradoxical way for Freud's own humanism, a magical-symbolic-cultural component of the beginning of civilization is completely neglected, as the anthropological work of Levi-Strauss has on the contrary well indicated. But what is most surprising, in the author's opinion, is that in this way Freud, in the need to expand the imperialism of psychoanalysis on all the human sciences, first and foremost, the historical ones, returns to a theorization of "scene real" "which he had completely abandoned in favor of a" scene of seduction only fantasmized "precisely in the original founding act of psychoanalysis.

**Keywords:** Imperialismus of Psychoanalysis; Origin of History; The Name of Father; Primary Scene; Levi-Strauss; Lacan.

## 1. Leggenda o inizio reale della storia?

Rileggere *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, il testo di cui si celebra quest'anno il centenario, insieme agli altri tre grandi saggi freudiani di psicologia sociale, quali *Totem e Tabù* (1912-13), *Il disagio della civiltà* (1929), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38), non può non significare rilevare il motivo di fondo del "nome del padre" che li attraversa tutti e in qualche modo li unifica. E sollecitarci alla domanda se la continuità della costellazione edipica, come motivo dominante della teoria della cultura e della società, non rischi di compromettere la teoria psicoanalitica di Freud, nel suo transito dalla psicologia individuale alla psicologia collettiva, curvandola da psicologia scientifica della storia in una filosofia della storia, gravata da troppo facili e semplicistiche presupposizioni, otrechè dal loro troppo lineare e persistente operare.

---

\* Università degli Studi Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it)

A tutti è ben noto quale accadimento reale Freud abbia posto in *Totem e Tabù* a fondamento della storia umana e del passaggio da *natura* a *cultura*. La condizione primordiale della vita associata, ancora in una condizione di natura, sarebbe stata quella di un'orda primordiale in cui un maschio padre, prepotente e geloso, aveva il monopolio di tutte le femmine, escludendo dal loro possesso, tutti i figli maschi. Con la conseguenza che, come scrive Freud in quel testo: «Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. [...] Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'obbedienza posteriore', che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili»<sup>1</sup>.

La sostanza di *Totem e Tabù* sta, com'è evidente, nella dislocazione del complesso di Edipo, che viene sottratto da parte di Freud a una dimensione solo fantasmatica - di fantasia del desiderio nell'evoluzione della sessualità infantile - e trasferito invece in una dimensione di realtà, quale appunto evento primitivo e fondativo della storia umana, che pone la *regola delle regole*, ossia il divieto dell'incesto e che in tal modo è principio della più elementare organizzazione sociale, della più originaria restrizione morale e, con il recupero del culto del padre ucciso, dell'istituzione della religione.

In questo tradursi del complesso di Edipo dall'*intimo della psiche* alla *storia*, da atteggiamento di una costellazione desiderante nell'interiorità del bambino ad evento pubblico, consumato nella realtà di una prassi collettiva, non è chi non veda ovviamente un paradossale rovesciamento compiuto da Freud rispetto al canone epistemologico con cui aveva inaugurato ed aperto la scoperta della psicoanalisi: ossia l'abbandono della teoria della seduzione come scena reale, come esperienze di approcci ed assalti sessuali subite passivamente in genere di un bambino da parte di un adulto, a fronte invece di un processo fantasmatico e di una scena rappresentativa di sessualità che non proviene da un agito esterno al soggetto in questione.

Ma è proprio tale inversione di canone epistemologico, quanto *a ciò che è questione di verità per la psicoanalisi* - tale andare cioè non più dal *reale al fantasmatico* bensì dal *fantasmatico al reale* - che suscita profonde perplessità, a mio avviso, nei riguardi del trascorrere teorico di Freud dalla psicologia individuale alla psicologia storica: insomma a guardare con cri-

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Totem e Tabù*, in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1979, pp. 145-147.

tico sospetto un programma di fondazione della storia basato sul “nome del padre”.

Certo, è ben vero che da molte parti veniamo sollecitati, da più tempo, ad essere indulgenti verso la narrazione freudiana e ad intenderla appunto solo come una narrazione, per la quale il mito dell'orda primordiale e del primo parricidio sarebbe il frutto solo dell'immaginazione di Freud, una costruzione fantastica *ad hoc*, concepita in solo per dedurre categorie e configurazioni utili e necessarie a interpretare la realtà del presente, quale appunto il formarsi moderno di una massa attraverso lo stringersi di legami libidici con un comune ideale dell'Io. Eppure tale indicazione a chiudere un occhio sulla verosimiglianza o meno della scena primordiale narrata da Freud appare essere del tutto irrispettosa, quanto per nulla adeguata, riguardo al vero spirito e al grande lavoro che sta dietro ai testi freudiani di psicologia della storia. Inadeguata, perché rimuove quell'aspirazione costante di Freud, che ha connotato tutta la sua vita, a veder riconosciuta la sua opera come iscrivibile nella verità e nella dignità della scienza, dove per scienza s'intende in primo luogo il modello scientifico-matematico delle scienze della natura<sup>2</sup>. E irrispettosa perché lascia cadere la grande quantità di letture etno-antropologiche, sociologiche e storiche, compiute sempre da Freud, secondo la sua consuetudine rigorosa di studio, prima della stesura di quei testi, in particolare di quella di *Totem e Tabù*. Al cui contenuto Freud non avrebbe mai tollerato che si attribuisse la connotazione generica e fantasiosa di mito, perché, come si diceva, l'intenzionalità strutturante l'intera sua opera è stata appunto quella di far uscire la psicoanalisi dal mito e legittimarla nel riconoscimento della scienza.

Ma è proprio rimanendo sul piano delle scienze etnoantropologiche e della biologia evuzionistica di Darwin, esplicitamente richiamato da Freud come ispiratore della scena originaria, che l'ipotesi freudiana di passaggio da natura a cultura a mezzo della pietra di volta del nome del padre si mostra, io credo, assai manchevole e poco sostenibile.

## **2. Oranghi, scimpanzè e gorilla**

In primo luogo va notato che in *Totem e Tabù* la fonte del potere in un primordiale gruppo umano, che, per quanto primordiale è comunque già

---

<sup>2</sup> Sull'«autofraintendimento» scientifico di Freud e la sua pretesa, per una istanza ancora fortemente positivista, di ricondurre a scienza la psicoanalisi, la cui natura appare invece essere ben lontana dal modello naturalistico di scienza, ha scritto pagine di rilievo J. Habermas in *Erkenntnis und Interesse* (1968).

una originaria *societas*, viene collocata da Freud nella sola *forza fisica* di un patriarca, senza la causalità di alcun fattore sacrale, mitico-culturale, religioso. Per cui, conseguentemente, è la *gelosia* di un padre onnipotente, interessato unicamente al possesso delle proprie donne, che appare l'*unico affetto determinante le condotte umane*. Ma oltre questo riduzionismo emozionale così semplificatorio, ciò che deve essere sottolineato nell'ipotesi freudiana della presunta origine della storia da un maschio dominante geloso è la forzatura che a me sembra le pagine di *Totem e Tabù* abbiano imposto sul testo di Darwin, al fine di riuscire ad accreditare la tesi patriarcalista con l'autorità del massimo scienziato e naturalista inglese<sup>3</sup>.

In the *Descent of men* il grande biologo mostra infatti di condividere come tesi di fondo sulle relazioni sessuali tra le popolazioni primitive quella dei matrimoni comuni o dei rapporti promiscui. Rifacendosi alla definizione di matrimonio comune avanzata da Sir J. Lubbock in *The origin of civilisation* (1870), ovvero che tutti gli uomini e le donne di una tribù si comportano l'uno nei riguardi dell'altra come se fossero marito e moglie, Darwin scriveva che un certo modo di classificare i legami: «ci porta a concludere che il matrimonio comune e gli altri vincoli molto deboli [quanto alla non presenza ancora di forme matrimoniali ristrette] siano stati la forma di unione originariamente universale»<sup>4</sup>. Rifacendosi ai lavori di altri antropologi come il *Primitive marriage* di John McLennan (1865), a un opuscolo sul sistema classificatorio delle relazioni di L. H. Morgan<sup>5</sup> e a citazioni indirette di Bachofen, il naturalista inglese a proposito di una originaria proprietà comune, per così dire, delle donne, poteva scrivere al riguardo quanto segue: «La promiscuità di molti selvaggi è sorprendente, ma bisognerebbe avere un maggior numero di prove prima di concludere che i loro rapporti debbano considerarsi completamente promiscui. Nonostante ciò, tutti quelli che hanno studiato a lungo questo argomento e le cui conclusioni sono molto più attendibili delle mie, sono convinti che il matrimonio comune (tale espressione ha varie sfumature di significato) fu originariamente l'unica forma di accoppiamento, incluso quello fra fratelli e sorelle»<sup>6</sup>. Certo l'argomento è complesso e assai vasto, come nota lo stesso Darwin, ma a favore della tesi del matrimonio comune egli aggiunge vi sia

---

<sup>3</sup> Cfr. su questo tema l'ottimo saggio di Stefano Berni, *Darwin, Freud e l'origine della società: Tra antropologia e diritto*, in «Dialegesthai», anno 17, 2015 ([www.dialegesthai@mondodomani.org](http://www.dialegesthai@mondodomani.org)).

<sup>4</sup> Darwin (2018, 437).

<sup>5</sup> Citato da Darwin (2018) nella nota 81, p. 437 del suo testo e contenuto in *Proc. American Academy of Sciences*, vol. VII, febr. 1868, p. 475.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

una prospettiva antropologica che assume il punto di vista olistico dell'interesse della tribù e della sua riproduzione su quello dei suoi singoli componenti: «La prova indiretta della tesi a prevalenza iniziale dei matrimoni comuni, è convincente e si basa principalmente sui termini dei rapporti esistenti fra i membri della stessa tribù, che implicano, un rapporto con la tribù e non con uno dei genitori»<sup>7</sup>.

Nel suo testo quindi Darwin aderiva esplicitamente alla tesi che «il matrimonio comune è stata la prima forma di unione prevalente»<sup>8</sup> e che «il rapporto comune era l'uso originario e quindi profondamente rispettato dalla tribù»<sup>9</sup>. Tanto che proprio per confermare quanto un costume di comunanza delle donne e di promiscuità sessuale abbia caratterizzato le primitive società umane Darwin introduceva in quelle pagine l'argomento di una generale attitudine ad una permanenza di coppia assai più presente nel mondo animale, laddove di relazioni e di accoppiamenti promiscui si poteva parlare secondo il grande biologo solo con la comparsa del mondo umano. «Dall'analogia con gli animali, e particolarmente con quelli più vicini all'uomo e dalla forza con cui il sentimento della gelosia si manifesta in tutto il regno animale, non riesco a convincermi che anticamente abbia prevalso un rapporto assolutamente promiscuo prima che l'uomo raggiungesse il suo posto attuale nella scala zoologica». Di lì Darwin passava, nella stessa pagina, a citare diverse tipologie di accoppiamento permanente nel mondo dei quadrumani, che fossero oranghi o scimpanzè o gorilla, gli uni, tendenzialmente solitari, che vivono con la femmina solo una parte dell'anno, i secondi che sono monogami, si accoppiano per tutto l'anno con la stessa compagna e spesso sono socievoli e vivono in branchi numerosi, i terzi che sono poligami ed in essi ogni famiglia fa vita a sé. Per cui, aggiungeva, «possiamo concludere che il rapporto promiscuo alla stato di natura è molto improbabile».

E solo a quel punto egli formulava l'ipotesi, che l'uomo primitivo, in analogia o in continuità con il mondo animale, potesse aver vissuto secondo due modalità: o quello di vivere in piccole comunità (*small communities*), dove aveva, monogamo o poligamo che fosse, da preservare le sue donne dalle insidie degli altri uomini; oppure, come nel caso del gorilla, vivere poligamo e solitario, cacciando via dal gruppo i figli e i maschi più giovani. «Perciò, guardando indietro nel corso del tempo, e tenendo conto delle abitudini sociali dell'uomo di oggi, l'ipotesi più probabile è che egli vivesse originariamente in piccole comunità, ognuno con una sola moglie,

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 438.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

o con molte, se molto potente, gelosamente custodite dagli altri uomini. Oppure egli può essere stato un animale socievole ed aver vissuto con più di una moglie come il gorilla; tutti gli indigeni sono concordi nel dire che 'in ogni banda si può vedere un solo maschio adulto; quando i maschi giovani crescono, nascono delle dispute per la supremazia e i più forti uccidono e cacciano via gli altri fino a rimanere i capi incontrastati della comunità'»<sup>10</sup>.

Ora nell'utilizzazione che in *Totem e Tabù*, e di lì in tutte le altre opere di psicologia collettiva, Freud ha fatto di quest'ultimo passo, sembra evidente che egli abbia lasciato cadere del tutto la prima via, indicata da Darwin, della presenza di un possibile ambito originario, per quanto ristretto, di socializzazione, e abbia di conseguenza assolutizzato il paragone con il gorilla. Ma ancor più vale sottolineare che nel testo freudiano non v'è riferimento alcuno alla tesi più generale sostenuta da Darwin riguardo al matrimonio comune come primitiva forma di socialità prevalente tra gli umani. Due omissioni che aprono molti dubbi, almeno a mio parere, sul romanzo storico di Freud sulla presunta origine della civiltà umana da un'orda primordiale sotto il dominio illimitato di un maschio alfa.

Ma la forzatura che Freud compie in tutte le sue opere storiche nel fare dell'Edipo e del nome del padre il principio originario della socializzazione umana, che in quanto origine fondativa continuerebbe ad operare anche nelle società massificate dell'oggi, si fa tanto più evidente, io credo, quando si confronti la sua etno-antropologia psicoanalitica con l'elaborazione ormai già classica dell'antropologia e delle scienze dell'uomo del '900.

All'interno delle società primitive il divieto dell'incesto, insieme a una distribuzione equilibrata delle donne (quale il bene per eccellenza), vengono infatti considerati, dopo gli studi, ormai classici, di Marcell Mauss sull'economia del dono e i saggi di antropologia strutturale di C. Levi-Strauss, come spiegabili solo sulla base di una *dimensione olistica di socialità*, in cui ben lungi dalla gelosia o dal dominio di un primate/patriarca, ciò che regge la vita e dette le regole della cultura è la riproduzione dell'esistenza del gruppo originario, posto che un individuo autonomo e affidato ai suoi

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 439. Darwin qui cita un articolo di Th. Savage e J. Wyman, *Notice of The External Characters and Habits Troglodytes Gorilla. A New Species of Orang from The Gaboon River*, in «Boston Journal of Natural History», Vol. V. December, 1847, pp. 417-442 (ora all'indirizzo [www.biodiversitylibrary.org](http://www.biodiversitylibrary.org)). In questo saggio era assente il tema della gelosia ma si parlava della lotta per le femmine, sostenendo tra l'altro che, data la maggiore intelligenza degli scimpanzè rispetto ai gorilla, l'ipotesi di una discendenza degli umani era assai più verosimile che derivasse dai primi che non dai secondi. Cfr. Stefano Berni, *Darwin, Freud e l'origine della società: Tra antropologia e diritto*, op. cit., n. 20.

istinti in quel contesto non avrebbe potuto sopravvivere. Nella tradizione olistica della sociologia francese inaugurata da E. Durkheim, proseguita da M. Mauss e radicalizzata in versione strutturalista da C. Levi-Strauss<sup>11</sup>, la proibizione dell'incesto rientra infatti nel quadro più generale di una economia fondata sul dono e la reciprocità, di cui lo scambio costituirebbe il fenomeno sociale totale, che abbraccia il cibo, i manufatti, e la categoria dei beni più preziosi rappresentata appunto dalle donne. Queste costituiscono la moneta, il *denaro* delle società primitive, in quanto mezzo di scambio e di circolazione esogamica tra i diversi clan, perché non sono solo oggetto di desiderio sessuale ma perché svolgono funzioni essenziali nella divisione del lavoro e nella riproduzione dei membri del gruppo sociale. Dove, com'è evidente, si apre una prospettiva lontanissima da quella freudiana, perché l'origine della società e della cultura umana, come insieme di regole che assicurano l'esistenza di un gruppo, non è limitata ad una economia fondata solo su pulsioni libidiche, anzi fondata sull'unico fattore emozionale della gelosia, perché rimanda ad una economia polifattoriale, volta a soddisfare bisogni ed esigenze, materiali e valoriali, più ampie ed articolate della vita umana.

Insomma, in conclusione a queste brevissime e schematiche considerazioni, non ci si può trattenere dal rilevare quanto la teoria della psicologia delle masse di Sigmund Freud, nel suo rimando all'evento originario già trattato in *Totem e Tabù*, soffra di una intrinseca difficoltà, per non dire aporia, nell'aver scambiato, come a me sembra, ciò che è primo nella psiche individuale, l'Edipo e la costellazione libidico-emozionale attorno al Nome del Padre, con ciò che, secondo la ricostruzione di Freud sarebbe stato il primordiale nella storia dell'umanità. Questo scambio tra ciò che è *primo* nella mente individuale – primo nel senso che ne è il fondamento e la struttura in permanenza – con ciò che è stato il primitivo, il *primordiale*, nella storia, pone infatti più problemi di quanti non ne risolva. Giacché assegna a ciò che sta all'inizio della storia e che, come tale, essendo nel tempo, non può che essere superato dal divenire della storia e dalla diversità delle sue tipologie di organizzazione sociale, la caratteristica del *senza tempo* della formazione inconscia dell'Edipo. Pretende cioè di applicare al tempo della storia l'eternità del “senza tempo” ed infatti pretende di spiegare i fenomeni di massa del mondo contemporaneo, verosimilmente del primo Novecento, a partire dalla potenza sessuale e della monocrazia escludente di un padre-padrone.

---

<sup>11</sup> Delle *Strutture elementari della parentela* di C. Levi-Strauss (1978) cfr. al riguardo in particolare i capitoli II-V (pp. 51- 138).



Ma se, pensando la storia e la psicologia collettiva la psicoanalisi di Freud non può che pensarla alla luce del mondo non storico dell'eterno, ossia delle costellazioni psichiche sempre al sottofondo operanti o pronte ad operare, essa, com'è evidente, cade nella massima contraddizione con sé medesima, perché cade nelle strutture archetipiche e senza tempo della psicologia analitica di Jung, dove appunto il primo è anche il primordiale e il primordiale è anche il primo.

Tutto ciò ovviamente può anche non destare perplessità teoretica e filosofica a chi ama trapassare con facilità dallo *storico* allo *strutturale*, dal sociale all'individuale, dall'essere dell'eterno all'accadere nel tempo. Ma per chi frequenta ancora una filosofia dei distinti l'interpretare i fenomeni sociali alla luce del Nome del Padre sembra, di fondo, con tutto il rispetto per la genialità immensa del maestro viennese, un atto d'imperialismo scientifico, per il quale la psicoanalisi pretende di annettersi e di ridurre a sé un campo dell'esperire umano che non è propriamente il suo e che va letto e discusso con ben altre categorie.

### 3. Il Nome del Padre non va al mercato

Ma pure bisogna essere accorti e moderati e prudenti in tale genere di critica. Perché è ben vero che la fenomenologia della psiche collettiva come viene esposta da Freud nel saggio del '21 presenta delle considerazioni di profondo interesse che contribuiscono in larga misura a interpretare configurazioni /istituzioni della società moderna, come il cesarismo, l'idolatria del *Führer*, il culto della personalità, la formazione di totalitarismi e populismi. Vale a dire che le analisi freudiane dei legami libidici e d'innamoramento che corrono tra massa e capo, con il rilievo che viene dato al costituirsi del super-Io come oggetto d'amore proiettato sulla figura del duce, rappresentano delle pagine comunque esemplari e di profonda originalità riguardo al modo in cui una moltitudine si socializza e si unifica nella figura, resa sovraumana, di un *Uno*.

Com'è ben noto, nell'ambito della cultura moderna ci sono stati diversi percorsi sia di storia della filosofia che di storia del pensiero politico volti a disegnare il modo in cui un *Uno* diventa sovradeterminato e onnipotente rispetto alla moltitudine dei *molti uno*. Sono tutti modi, in particolare quelli del *Leviatano* di Hobbes e della riflessione di Hegel sulla nascita del cesarismo nell'antica Roma repubblicana, costruiti su un modello di sottrazione del potere dei molti e di sovraccumulazione del medesimo da parte di un solo Uno. Sia attraverso l'istituzione di un contratto da società



di natura a società civile in Hobbes, sia attraverso il decadere da cittadini a proprietari privati che lasciano il simbolo del loro essere in comune alla persona dell'autocrate imperiale in Hegel.

Ma appunto nella ricostruzione geniale di Freud la delega al *Führer* non si realizza attraverso problematici patti o attraverso sottrazione di qualcosa ai molti bensì attraverso un'opera profonda di identificazione e di valorizzazione che proietta nel capo la medesima valorizzazione feroce e manichea che ciascuno dei molti compie inconsciamente quanto ad absolutezza e identità escludente del proprio Super-io. Per dire cioè che Freud, attraverso la messa a tema del dispositivo che all'interno del Sé costruisce la macchina teologica e diabolica dell'Ideale dell'Io, è riuscito a mettere in campo legami assai più profondi di socializzazione delle masse attorno ad una figura carismatica, dato che sono legami che hanno le loro radici nei processi affettivi dell'interiorità.

Eppure c'è qualcosa di altro che residua, e in modo inquietante, nella teoria freudiana della massificazione attraverso il Nome del Padre. Ed è ovviamente il confronto, che non si può evitare con le teorie moderne della massificazione che non fanno uso per nulla del Nome del Padre, anzi lo rifiutano del tutto come categoria interpretativa. Un confronto che si impone e che sollecita a trovare, invece della reciproca estraneità, una mediazione feconda tra le due impostazioni, a meno di non voler rendere utilizzabile la saggistica storica di Freud per la sola analisi dei fascismi, e in tal caso perderebbe ogni interesse per noi, o a meno, ipotesi per noi ancora più insostenibile, di voler identificare *tout court* la modernità con il fascismo.

La modernità nasce sul piano della vita sociale, com'è ben noto, quando la *società civile* si separa dallo *Stato politico* e il tempo storico si organizza secondo la compresenza di questo strutturale dualismo. La distinzione della sfera della società civile da quella delle istituzioni e del potere politico vede l'istituzione del mercato e della struttura economica come il luogo sociale in cui per eccellenza è assente il Nome del Padre, ossia il piano delle relazioni di natura personale. Il mercato economico moderno è cioè per definizione il luogo in cui nessuno dipende da nessuno attraverso relazioni personali perché ognuno dipende da tutti, in una rete di relazioni universali, fino all'estensione mondiale della globalizzazione. *L'impersonalità del mercato è la fondazione originaria della libertà moderna*, giacché essere attori liberi di scelta di lavoro, di consumo e di vita, implica avere il nesso sociale *fuori* di noi e non dentro di noi, presupposto alla nostra nascita, come avviene in ogni società premoderna. Solo l'esteriorità del nesso sociale garantisce la libertà moderna, ed infatti il nesso sociale per antono-

masia è rappresentato e simboleggiato dal denaro: ovvero una tipologia di socialità che può essere portata in tasca ed essere allontanata da sé ogni qualvolta se ne abbia voglia.

E' solo Hegel che, malgrado le chiacchiere leggendarie che si fanno sul suo statalismo filoprussiano, ha ben compreso e concettualizzato per primo il dualismo delle sfere, tra "economico" e "politico", che caratterizza il moderno e quanto l'ambito economico nella sua totalità sia sinonimo di spersonalizzazione e di assenza di rapporti autoritari intersoggettivi, cioè di assenza del Nome del Padre<sup>12</sup>. Da questo punto di vista è facile dire, io credo, che Kant ed Hegel siano i due *eroi eponimi* della modernità: Kant per aver teorizzato per primo l'identità del soggetto come sintesi di facoltà eterogenee ed Hegel per aver teorizzato per primo l'identità della società moderna come fondata sulla compresenza strutturale di ambiti distinti di socializzazione. Per cui se non si passa attraverso lo studio di Kant e di Hegel, rigorosamente da frequentare insieme, si rischia, io credo, di comprendere assai ben poco del mondo in cui viviamo.

Ma nello stesso tempo se rimaniamo nell'orizzonte di una socializzazione moderna a mezzo dell'istituto del mercato mi sembra che non facciamo passi significativi per giungere a quella mediazione con la psicologia sociale di Freud che invece stiano cercando, per non privarci comunque della fecondità della sua visione. Perché se rimaniamo nell'orizzonte della merce, della spersonalizzazione del legame sociale, della reificazione del denaro, dell'alienazione nel consumo, rimaniamo in un *trasumanare del soggetto umano in cosa*, in un *farsi oggetto del soggetto* che connota tutta la sociologia moderna da Simmel alla Scuola di Francoforte e che a me sembra muovere da una presupposizione originaria e piena di soggettività, obbligata poi al rovesciamento di sé nel corso della modernità: la quale, proprio perché presupposizione e valorizzazione di soggettività, mi sembra entrare assai poco in dialogo e in sintonia con l'impostazione generale della psicoanalisi di Freud. Tanto da potersi dire leggere, io credo, parlando assai *en gros*, tutta la vicenda della teoria critica francofortese come basata sulla narrazione di una soggettività originariamente sintonica con la natura e sé medesima e destinata poi a rovesciarsi e ad alienarsi tanto nell'astrazione degli universali concettuali quanto nell'astrazione delle merci e nel godimento del loro consumo, sottoposta e sedotta com'è dall'industria culturale e dal totalitarismo della pubblicità.

---

<sup>12</sup> Il testo classico di riferimento di Hegel in tal senso sono ovviamente le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* del 1821.

#### 4. Un soggetto tuttofare

Ma oltre la *teoria della massa attraverso alienazione*, e la mitologia di un soggetto che si fa cosa, c'è un'altra teoria della massificazione che appare assai utile qui richiamare e che non ha bisogno di facili antropocentrismi e di presupposizioni indebite di soggettività. E' quanto si può estrarre dall'immane corpo teorico di Marx, a patto che lo si affranchi dalla cornice metafisica del materialismo storico e dalla filosofia della storia costruita sul presupposto e sulla potenza dell'*homo faber*. Questo Marx, per noi più prezioso, e che potremmo chiamare il *Marx dell'astrazione* contro il *Marx della contraddizione*, ci ha dato tutti i materiali per giungere a concepire *Das Kapital* come un soggetto non antropomorfo, costituito da ricchezza non concreta ma monetario-astratta, la cui natura solo quantitativa ha una destinazione inevitabile e inarrestabile di accumulazione.

Certo bisogna mettere Marx contro se stesso per estrarne simili tesi, e bisogna farlo in un modo radicalmente diverso da quanto ha fatto L. Althusser e la sua scuola che, da sempre rifiutando la tradizione hegeliana, ha rigettato *ab imis* l'ipotesi di un principio unitario di totalizzazione sociale e ha preferito parlare di una diversificazione delle pratiche sociali che non si riesce a vedere come si tenga insieme nella sua molteplicità. Laddove mettere Marx contro se stesso significa, nella mia ipotesi interpretativa, lasciar cadere il Marx della contraddizione e della lotta di classe, il Marx del materialismo storico e della celebrazione dell'agire dell'*homo faber*, per mettere in evidenza tutti quei luoghi della sua opera (direi soprattutto mettendo insieme lettura dei *Grundrisse* e di *Das Kapital*) da cui si estrae la messa a tema di un vettore di tendenziale universalizzazione della sua istanza quantitativo-accumulativa, che progressivamente tende a inglobare nella sua logica l'intero mondo del vivente, umano e naturale. Tutti quei luoghi cioè in cui Marx giunge a intravedere, si ripete malgrado la sua passione politica e la sua identificazione come padre del proletariato rivoluzionario, il capitale come il *vero soggetto della modernità*, identificandolo secondo un'analogia fortissima con il *Geist*, lo Spirito di Hegel, strutturato, com'è noto, secondo il *circolo del presupposto-posto*: ovvero *quale soggetto che vive togliendo tutti i presupposti esteriori alla sua logica, presupposti come forme di vita, sociale, culturale, filosofica antecedenti il suo presente, e interiorizzandoli alla luce della sua logica, li riproduce come nuova superficie del suo apparire*<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Su questo modo di leggere l'opera matura di Marx nel suo riferimento al *Geist* di Hegel mi permetto di rinviare ai miei testi, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1986; *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; *Un parricidio compiuto. Il confronto*

Vale a dire che il Marx, che qui a noi maggiormente preme mettere in campo, è quello che ha potuto intravedere la struttura della scienza sociale moderna, e con essa la struttura del *Capitale*, secondo il nesso hegeliano di *Wesen und Schein*, di *essenza ed apparenza*: cioè come il *sistema di un dispositivo impersonale* costruito sull'estrazione incessante di plusvalore da parte di umani ridotti alla condizione monoculturale di portatori solo di forza-lavoro e *contemporaneamente* nella dissimulazione di questa sua asimmetria di classe attraverso la superficie della libertà di mercato, di scelta e consumo delle merci, degli istituti della democrazia fatta di cittadini tra loro liberi ed eguali.

La tesi che qui avanziamo è che dunque il Marx dell'astrazione ci abbia dato le chiavi per interpretare la modernità, ben al di là della distinzione hegeliana tra società economica (*bürgerliche Gesellschaft*) e Stato politico (*politische Staat*), come dualismo tra *essere ed apparire*, secondo il quale le relazioni asimmetriche e di dominio tra le classi e i gruppi sociali che animano l'interiorità non visibile della vita sociale compaiono alla superficie, *secondo una dialettica di opposizione e non di contraddizione*, come specchi di una configurazione appunto opposta, dove la diseguaglianza prende la forma dell'eguaglianza e dove lo sfruttamento e il comando appaiono come contratti e scambi di equivalenti.

Il sistema del capitale concepito secondo l'analogia con il *Geist* hegeliano è dunque un sistema istituito sulla produzione e accumulazione di ricchezza astratta, che penetra e svuota di logiche autonome il mondo del vivente e del concreto, lasciandone solo una pellicola, uno strato di superficie, affinché con esso dissimuli la sua vera identità. Così le masse di coloro che per definizione non sono e non sono stati mai soggetti, perché meri portatori di forza-lavoro, si traducono nei soggetti apparenti del libero consumo e della libertà politica, dando vita ad una massificazione che non è fascista ma strutturalmente democratica, perché chiave di volta di una società di classe che vuole apparire e celebrarsi come società senza classi.

Se si muove da questo *marxismo, non della contraddizione, ma dell'astrazione* non si può che guardare alla nostra contemporaneità, non come tempo della *postmodernità*, scandito da una estenuazione e fine della modernità, bensì, all'opposto, come tempo della *ipermodernità*, dove il "soggetto capitale" che ha attraversato e forgiato la modernità si è fatto soggetto sempre più globale e insieme fattore di socializzazione a tendenza sempre

---

*finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014. Ma per quanto riguarda la ricostruzione della vicenda del marxismo dell'astrazione in Italia cfr. C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2005 (nella versione della prima edizione, con particolare riferimento all'ultimo capitolo, *Marx e la realtà dell'astratto*).

più universalizzante. Perché il soggetto capitale si fa sempre più: a) soggetto produttore di valori d'uso; b) soggetto riproduttore di rapporti sociale; c) soggetto produttore di ideologia, ossia di visioni e rappresentazioni attraverso le quali i membri della società percepiscono e distorcono il loro essere nel mondo.

Vale a dire che attraverso lo *svuotamento del concreto da parte dell'astratto*, il soggetto-capitale produce una *superficializzazione del mondo e dell'esperire*, che riconduce la genesi del sapere di massa paradossalmente nell'agire della stessa struttura economica, senza bisogno più alcuno della mediazione e della funzione tradizionale degli intellettuali. Il tempo contemporaneo dell'ipermodernità è dunque il tempo di un *autòmaton*, di un inconscio della socializzazione, che struttura e conforma la realtà alla sua logica di accumulazione sempre più illimitabile di ricchezza astratta, ma che *nello stesso tempo costruisce la maschera rappresentativa della sua dissimulazione*.

Questo significa che l'individuo strutturalmente *iper-moderno*, quanto al proprio essere, cioè quanto funzioni produttive e riproduttive della sua vita materiale, non può che farsi individuo *post-moderno* quanto a forme e contenuto della sua coscienza, perché il suo esperire è fatto solo di superficiali, di esteriores, per definizione frammentate ed esteriori tra di loro, che hanno rigettato categorie come sintesi, totalità, invarianze, sistema, nei residui spettrali di una metafisica sociologica e filosofica ormai presuntivamente superata.

Ma un'individualità così invasa dall'astratto capitalistico, così resa funzione dell'attività del capitale, non può che essere *astratta in sé medesima*, vale a dire, del tutto scissa e forclusa dall'accesso alla propria interiorità. L'individualità iper(post)moderna è infatti impedita nel proprio sentire, perché consegnata, per principio, all'esteriores, alle immagini, alle informazioni, ai significati che provengono dall'esterno ed occludono i suoni del proprio interno. E' una individualità costruita solo sull'*asse orizzontale* ed impedita all'accesso al proprio *asse verticale* e dunque impossibilitata a trovare il senso del proprio vivere nel sentire del proprio corpo emozionale.

Una umanità del genere soffre la sua patologia più diffusa, soprattutto negli strati giovanili, nel soffrire d'indeterminatezza, nel non avere cioè la possibilità di trovare un radicamento profondo di senso dentro di sé.

Impossibilità ad essere padre a sé stessa non può allora che tornare a pronunciare il nome del padre e a farsi massa populista sotto la guida di leader fantoccio capaci solo di pronunciare, secondo una delle poche cose giuste dette da E. Laclau, «significanti vuoti», cioè parole prive di un rapporto con la realtà effettiva e la sua complessità.

Ma è dunque solo qui, nella connessione più profonda con quell'inconscio sociale, quell'*autòmaton* fatto di schede impersonali ed obbligate dell'agire, che è il capitale – solo nella connessione con l'inconscio messo a tema da Marx – che riprende valore e significato il Nome del Padre del Freud di *Massenpsychologie*.

Per dire insomma, alla fine di queste brevi note, che Marx e Freud possono certamente incontrarsi, integrare e scambiarsi i loro pensieri: a patto, però, di rimanere ad operare e a trarre conoscenze, legalità e conclusioni, ciascuno nell'autonomia del proprio campo.

## Bibliografia

- Berni S. (2015), *Darwin, Freud e l'origine della società: Tra antropologia e diritto*, in «Dialegesthai», anno 17, 2015 ([www.dialegesthai@mondodomani.org](http://www.dialegesthai@mondodomani.org)).
- Corradi C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: manifestolibri.
- Darwin Ch. (2018), *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, tr. it. di M. Migliucci e P. Fiorentini, Roma: Newton Compton.
- Freud S. (1979), *Totem e Tabù*, in *Opere*, vol. 7, Torino: Boringhieri.
- Finelli R. (1986), *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma: Bulzoni.
- (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- Habermas J. (1968), *Conoscenza e interesse*, tr. it. di G. E. Rusconi, Bari: Laterza.
- Hegel G.W.F. (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.
- Levi-Strauss C. (1978), *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A. M. Cirese, Milano: Feltrinelli.
- Savage Th. - Wyman J. (1847), *Notice of The External Characters and Habits Troglodytes Gorilla. A New Species of Orang from The Gaboon River*, in «Boston Journal of Natural History», Vol. V. December, 1847, pp. 417-442.

# Peace Through Law?

## Freud, Einstein, and Kelsen on the Violence of Right

Jens De Vleminck

**Abstract:** This article scrutinizes Sigmund Freud's *Why War?* (1933) by taking it as the focal point to explore the Freudian conception of violence. According to Freud, violence is intrinsically connected with the constitution of right. What is at stake in Freud's reflections is this very specific dynamic relation of violence and right, being equally important in his dispute with Albert Einstein. The debate between Freud and Einstein is problematized by confronting it with the legal philosophy of Hans Kelsen. Special attention is given to Kelsen's critical review of Freud's *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921) as a landmark text of Freud's investigation of both man as a social being and the preconditions of human society. It is argued that Freud subscribes to both Einstein's and Kelsen's liberalism in order to radically criticize it. Based on his own conception of right as a temporary incantation of violence, Freud subverts the liberal thesis of *Peace Through Law*.

**Keywords:** Violence; Right; War; Peace; Freud; Einstein; Kelsen.

*We shall be making a false calculation if we disregard the fact that law was originally brute violence and that even today it cannot do without the support of violence.*

Einstein, Freud (1933b, 208-9)

### 1. Introduction

Violence is of all times. As a multi-headed, untamable monster it confronts us with one of the most fascinating aspects of the human condition. The continuous intellectual struggle with this phenomenon, thus, comes as no surprise. Against the backdrop of the Western history of ideas – from Plato and Thomas Aquinas, over Thomas Hobbes and Immanuel Kant, to Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre, and Frantz Fanon, amongst others – an often overlooked, but thought provoking reflection on the phenomenon of violence was developed by Sigmund Freud and the psychoanalytic tradition.

---

\* KU Leuven - Institute of Philosophy (jens.devleminck@kuleuven.be)



Besides its therapeutic aspirations, psychoanalysis had an explicit culture-critical agenda from the very beginning<sup>1</sup>. In his so-called *cultural writings*, Freud developed a radical critique of contemporary society. In these texts, which are generally given much less attention, there is one particular text which draws our attention with respect to the issue of violence, that is, the pamphlet *Why War?*<sup>2</sup>. In what follows, we argue that this text functions as a conceptual lens to reconsider a range of motifs appearing in a series of Freud's texts which were published during or after the First World War<sup>3</sup>.

The crux of Freud's discussion with Einstein in *Why War?*, we will argue, is Freud's thesis that *violence* is intrinsically linked to the concept of *right*. The latter concept is neither mentioned nor clarified in his cultural writings. We will argue, more specifically, that, according to Freud, the socio-anthropological condition is fundamentally characterized by violence. Moreover, right, as a central institution regulating social order, is presented by Freud as the cultural institution *par excellence*. As one of "the origins of our great cultural institutions", Freud says, right is both the expression and the incantation of violence<sup>4</sup>.

Freud's coupling of violence and right is discussed at the level of both constitutional law and international law respectively. These two legal orders are scrutinized from a legal-philosophical perspective by re-contextualizing Freud's implicit discussion with Hans Kelsen. At that time, this Viennese legal philosopher – member of the *Viennese School* – was one of the main representatives of the utopian-liberal view articulated by Einstein and criticized by Freud. By no means, in this context, can the choice for Kelsen as a point of reference for the at that time dominant liberalism be called a coincidence. Kelsen was not only one of the founders of legal positivism and the father of the Austrian constitutional law (1919), he was equally one of Freud's trustees<sup>5</sup>. From this perspective, Freud's views on

---

<sup>1</sup> See, e.g., Rose (1997) and Makari (2010).

<sup>2</sup> Einstein, Freud (1933b [1932]). Given the fact that the reading of this correspondence has a central place in this contribution, the text *Why War?* (Einstein, Freud 1933b [1932]) will be referred to with the page numbers between brackets.

<sup>3</sup> One can refer here mainly to *Thoughts for the Times on War and Death* (1915b), *Group Psychology and Analysis of the Ego* (1921c), *The Future of an Illusion* (1927c), *Civilization and Its Discontents* (1930a [1929]) and *New Introductory Lectures to Psycho-Analysis* (1933a [1932]).

<sup>4</sup> Freud (1913j, 185).

<sup>5</sup> Under the influence of his fellow jurist Hans Sachs, Hans Kelsen (1881-1973) participated to the meetings of the Vienna Psychoanalytic Association (Mühlleitner, Reichmayr 1997, Rose 1998). Whether or not he can be considered an official member of the Association (Jablonek 1998, 382), Kelsen regularly participated to meetings from 1911 onwards (Nunberg, Federn 1974). A few years later, he became intrigued by



violence, war and peace cannot be adequately understood without reading them as a critique of Kelsen's legal-philosophical conception of the liberal state of law. Moreover, the broader philosophical relevance of Freud's theses becomes apparent when reading them in their critical relation to Kelsen's legal-philosophical perspective. Against the backdrop of the liberal optimism regarding civilizational progress, Freud sheds a light on the human desire *toward perpetual peace* in order to, subsequently, unmask it as illusory hope. Before analyzing *right and violence* as the genuine stake of *Why War?*, one must first take a step back in order to reconstruct the particular historical context of Einstein's and Freud's exchange of thoughts.

## 2. A Letter from Einstein

Besides published books and articles, Freud's complete works also consist of an impressive collection of letters. Freud did not only correspond with a wide range of pupils and colleagues in the broad medico-psychiatric field, but also with renowned contemporaries, such as Arnold Zweig, Thomas Mann, and Romain Roland<sup>6</sup>. No doubt most appealing is the correspondence with Einstein. From the twenty letters exchanged by the two scientists from 1926 onwards, the remarkable exchange of views during the summer of 1932 asks for our specific attention<sup>7</sup>. The two letters were finally published together as a pamphlet (1933)<sup>8</sup>. However, due to its provocative title

---

Freud's *Group Psychology and Analysis of the Ego* (1921) (Métall 1969). In 1922, Kelsen presented a critical reading of this text to the Vienna Association (Kelsen 1924).

<sup>6</sup> See Freud (1961).

<sup>7</sup> In real life, Einstein and Freud met only once, in Berlin (on December 29, 1926), at the home of Freud's son Ernst. Several months earlier, however, the correspondence started with a letter from Einstein at the occasion of Freud's seventieth birthday. It continued until shortly before Freud's death (Grubrich-Simitis 1995, Forrester 2005). Einstein wrote Freud (in 1930) to convince him to give a talk about Zionism (Gay 1989, 541 note 2), but also (among others in 1931 and 1936) at the occasion of Freud's birthday (Freud 1961, 428, Roudinesco 2014, 463). The twenty letters are part of the Sigmund Freud Papers (Library of Congress) and the Albert Einstein Archives (The Jewish National Library and Hebrew University, Jerusalem) (Tögel 2009, 81 note 1 and 83 note 6). The original manuscript of Freud's piece of *Why War?*, however, does not belong to these collections, but is part of American private property (Grubrich-Simitis 1996, 88 note 9). When Eisler established the Sigmund Freud Archives in 1951, Einstein, *inter alia*, was awarded an honorary membership of the board of directors (Roudinesco 2014, 524).

<sup>8</sup> The German version was published in 1933, simultaneously in French (translation: Blaise Briod), English (translation: Stuart Gilbert) and Dutch (translation: E. Street), as the second volume in the series of the Parisian *International Institute of Intellectual Cooperation*. Because of Hitler's coming to power (in January 1933) the text was

and the Jewishness of its authors, the text was banned and consigned to the national-socialist index immediately – and thus at risk of disappearing between the cracks of history.

Leon Steinig, the secretary of the League of Nations (the forerunner of today's United Nations), founded in 1919 by Woodrow Wilson, had a hard time to persuade the seventy-six years old Freud to write an open answering letter to Albert Einstein<sup>9</sup>. Alongside prominent intellectuals, such as the Polish-French physicist Marie Curie and the French poet Paul Valéry, Einstein was part of the *International Institute of Intellectual Cooperation* (the forerunner of the Unesco), chaired by the French philosopher Henri Bergson. The commission's outspoken pacifist program was aimed at encouraging supranational intellectual cooperation. It was intended to function as an antidote against a fragile inter-war Europe, plagued by nationalism (also in Spain and Italy, e.g.). The Versailles Treaty marked the end of both the German Empire and the Austrian-Hungarian double monarchy. At the time of the inauguration of the Weimar Republic and of an autonomous Austria, Hungary, Czechoslovakia and Yugoslavia, the Europe of nation states became a genuine powder keg. Germany and Austria were under permanent revolutionary and civil war threat, which was even increasing after the Great Depression (1929). Against this backdrop, Einstein wanted to act against the prevailing indifference towards emerging fascism. He was recognized as a leading promotor of internationalism. In favor of an open exchange and public debate, Einstein chose Freud to be his interlocutor.

Although the correspondence was dismissed as “a tedious and sterile discussion”<sup>10</sup>, Freud was thoroughly acquainted with the problem Einstein had put forward. The latter raised the question “Is there any way of delivering mankind from the menace of war” as “the most insistent of all the problems civilization has to face”<sup>11</sup>. The challenge which was formulated here, however, was not only relevant given the broader context of the League of Nations and its pacifist ambition, as a supranational organization, to promote *no more war*. It also appealed to Freud, who was puzzled by the contrast between the barbarism of war and the grandeur of Europe-

---

printed in only 2000 copies per edition. Freud gave a presentation copy for Benito Mussolini to Edoardo Weiss (Roudinesco 2014, 444-447).

<sup>9</sup> Freud (1961, 414-415). For his commitment to world peace, Wilson was awarded the Nobel Prize for Peace in 1919. Together with William Bullitt, Freud wrote a psychoanalytic study (1930) about the life of Wilson. This study, with an introduction by Freud, was only published in 1966 (Freud, Bullitt 1967, xi-xvii).

<sup>10</sup> Jones (1957, 187).

<sup>11</sup> Freud (1933b, 199).

an culture at that time. Despite his apparent disinterest in the manuscript, Freud decided on the title *Why War?*, denouncing Einstein's suggestion *Right and Violence*. Freud's choice, alluding to one of his former texts on "the disillusionment of the war"<sup>12</sup>, however, could make us oblivious to the unique character of this text. It may confirm the reader's first impression that Einstein's letter rather served as an opportunity for Freud to merely reformulate his earlier thoughts on this topic.

In what follows, Freud's account of violence is further scrutinized. Special attention will be given to Freud's emphasis on the essential connection between *violence* and *right*. For, as will be argued, this very connection indicates that Einstein's title suggestion *Right and Violence* was in fact articulating the genuine argument of Freud's analysis. But what exactly was at stake for Freud?

### **3. The Paradox of Right and Violence**

Although Einstein sets out the beacons for a "frank exchange of views", it is Freud who, proverbially, sets the liberal cat among the pigeons (199). Freud's gesture implies a reaction against Einstein's assertion that a "supranational organization", that is, "a legislative and judicial body", can provide a possible answer to the central question: "Is there any way of delivering mankind from the menace of war?" (199-200). Both Einstein's question and answer evoke the spirit of a then popular expression of liberalism. In terms of a means-to-an-end rationality – Einstein also refers to "the advance of modern science" (199) –, a rationalist universal world order is presented there as the ultimate guarantee for international peace. Following this strain of thought, international law serves as the ultimate means to achieve social world peace.

In fact, Freud's reply implies a thorough critique of what Einstein – based on his liberal principles – considers "a fact with which we have to reckon", that is, that "law and might inevitably go hand in hand" (200). For Freud, Einstein's apparently neutral position is not at all obvious. Moreover, he makes it the crux of his argument. Freud argues as follows: "You begin with the relation between Right and Might [*Richt und Macht*]. There can be no doubt that that is the correct starting-point for our investigation. But may I replace the word 'might' by the balder and harsher word 'violence' [*Gewalt*]?" (203-4). Thus, what at first glance may seem a

---

<sup>12</sup> Freud (1915b, 275-88).

subjective preference, in fact immediately reveals a crucial disagreement between Einstein and Freud.

Upon closer inspection, Freud's rephrasing of Einstein's thesis does not imply a mere conceptual substitution of *might* by *violence*. It rather implies the introduction of *violence* as a new, third concept<sup>13</sup>. In fact, Freud is confronting Einstein with a hiatus in his argument, because the omission of violence already seems to be a symptom of Einstein's liberal ideological bias. According to a then prevailing version of liberal ideology, violence was considered an anomaly which should to be eliminated. The rationale of Einstein's argument already explicitly reveals its position regarding a fundamental issue, the so-called *paradox of right and violence*. What paradox is in question here?

Traditionally, one is tempted to assume that the legitimacy of right can be found in its neutralization of violence. This is also the liberal tradition's view which is represented here by Einstein. According to the liberal perspective, violence is opposed *against* right and state. That violence is threatening presupposes that it needs to be combatted and eliminated. The paradox of right and violence consists in the fact that – in the name of right and state – violence is used to eliminate or prevent the use of violence in the community. The lawful use of violence in the name of right, however, equally implies violence. An elimination of violence is impossible since right presupposes violence. Thus, violence is not merely opposed to right, but is the foundation of right. In other words, a community needs right to regulate violence, but, therefore, it is at least (partly) dependent on violence.

It goes without saying that Einstein's position is in line with the liberal conception of right and violence – including the associated *might* –, which was dominant in the Interbellum. *Right* and *violence* functioned as *antitheses* [*Gegensätze*] (204). Freud's intervention aims at unmasking Einstein's thesis, which was presented to be an established fact, overlooking and eliminating the aforementioned paradox. Freud leaves no doubt that he himself is defending the alternative position. He contends that right is closely related to violence, moreover, "that the one has developed out of the other" (204). For Freud, right does not imply the elimination of violence, as Einstein suggests, but its legitimate emanation. As opposed to Einstein, Freud believes that violence and right mutually imply one another.

---

<sup>13</sup> The German concept *Gewalt* means both *violence* and *authority* or *established power*. On the etymological ambivalence and the conceptual the concept *Gewalt*: see De Launay (2014). *Macht* or *Autorität* are words commonly used to indicate *authority* or *established power*.

er. How should we understand this statement? And what are its implicit assumptions? In what follows, it will be argued that, in fact, the Freudian link between *violence*, *right*, and *might* assumes an additional element, that is, *community*. Therefore, it must be clarified what exactly Freud understands by the process of socialization.

#### 4. Violence, Socialization, and Right

In the tradition of modern social contract thinkers like Jean-Jacques Rousseau, John Locke, and Thomas Hobbes, Freud is painting *chiaroscuro*. Contemporary society is understood by its contrast with an original *state of nature*. The latter is a fictional construction which is situated in mythical prehistory. However, Freud's sketch is not at all congruent with the paradisiac situation of *le bon sauvage*, as described by Rousseau. On the contrary, it rather displays a similarity with the Hobbesian state of *war of every man against every man* [*bellum omnium contra omnes*]. According to Freud, this original state of nature can be described adequately in terms of *brute violence* [*rohen Gewalt*] and associated with the image of primitive man. In this way, Freud promotes brute violence to be the proto-societal *fait primitif*. This brute violence corresponds with the image of a heterogeneous horde of man or a chaotic multitude of individuals, as depicted by Hobbes' *man is a wolf to man* [*homo homini lupus*]<sup>14</sup>. This proto-societal chaotic state is contrasted with the unity established by the process of socialization.

With the transition from the mythical primal horde towards a fraternal community, Freud argues in *Totem and Taboo* (1912-13) that right emerged first<sup>15</sup>. This implied an initial cultural accomplishment, because, from then onwards, right regulated the coexistence of a large number of people within the context of a community. Freud goes even further as he considers this socialization as "by far the most important thing" in "the process of human civilization"<sup>16</sup>. In *Why War?*, he specifically talks about

<sup>14</sup> Freud (1930a, 111).

<sup>15</sup> For a detailed contextualization of *Totem and Taboo* (1912-13a): see Westerink (2013).

<sup>16</sup> Freud (1930a, 140). Freud argues: "I scorn to distinguish between culture and civilization". By *culture* he understands "all those respects in which human life has raised itself above its animal status and differs from the life of beasts" (Freud, 1927c, 5-6). Or, also: "We shall therefore content ourselves with saying once more that the word civilization describes the whole sum of achievements and the regulations which distinguish our lives from those of our animal ancestors and which serve two purposes – namely to protect men against nature and to adjust their mutual relations" (Freud, 1930a, 89).

a “community of interests” [*Interessengemeinschaft*] in which conflict and differences are not settled by the use of brute violence, but by the foundation of right (205). The model for this community of interests which Freud has in mind here, is the modern state of law. With regard to the state, Freud earlier declared – following Max Weber – that it “desires to monopolize” violence, “like salt and tobacco”<sup>17</sup>. For Freud, state and right do not represent a dualism, but a unity<sup>18</sup>.

Before the unity of state and law are further clarified, the question must be answered of how, according to Freud, the state and its internal legal order are related to the aforementioned brute-violent state of nature. To clarify this relationship, two perspectives which simultaneously structure Freud’s ideas on the subject need to be taken into consideration, these are, a *developmental* and an *anthropological perspective* on the interrelatedness of right and violence.

The *developmental perspective* questions *the origin of right*. In Freud, this coincides with the question of the process of socialization, and more in particular, the genesis of the state. After all, according to Freud, there was “only one” path “that led from violence to right or law”, that is, via the process of socialization. The latter implies that “the superior strength of a single individual could be rivalled by the union of several weak ones”. The increasing progression of a disparate multitude of weak individuals – as opposed to the violence and the right of the strongest – to a unity, reveals a tipping point or a threshold where violence transforms into might. The latter is manifested in right. “Violence could be broken by union”, Freud asserts. The unity of the initial heterogeneous group of weak ones allows violence to express itself as might. “[T]he power of those who were united now represented law in contrast to the violence of the single individual”, Freud argues. He refers to the motto, borrowed from Sallust: “*L’union fait la force*” (205)<sup>19</sup>. Only this kind of power constitutes right. Freud maintains that “right is the might of a community” (205). Thus, violence does not necessarily imply right, but, the other way around, right is violence by definition, more in particular, organized, institutional “legal acts of violence” (205).

---

<sup>17</sup> Freud (1915b, 279).

<sup>18</sup> In doing so, he follows the lead of Hans Kelsen, as will be argued immediately.

<sup>19</sup> Aside from the famous monograph *Catiline’s Conspiracy* (*De Catilinae Coniuratione*), the Roman historian Sallust (86-35) also wrote the impressive *The Jugurthine War* (*Bellum Iugurthinum*). The French proverb cited by Freud dates back to the latter work, though it might be rather associated by Freud with regard to both the context and the motto of the United Provinces (1588-1795). Nevertheless, it is also the motto of the Kingdom of Belgium and the Republic of South Africa.

Does the transformation of brute violence into right imply that violence is finally banished? Because of Freud's association of both terms, the opposite can be assumed. Indeed, Freud's developmental line of research, which is reconstructing the development of right from brute violence, coincides with *an anthropological perspective*. The latter reconsiders the structural dynamics between right and violence. Though the outlined transformation of violence into right expressed in right implies a *sublation* [*Aufhebung*] of the initial brute violence, in no way a radical elimination of violence is implied. On the contrary, as Freud points out: "It [right] is still violence, ready to be directed against any individual who resists it" (205). According to Freud, right thus implies *legitimate* or *legal* violence, which is exerted by and referring back to a community. According to Freud, right always implies violence, though, at the same time, the former never completely coincides with the latter: "[I]t works by the same methods and follows the same purposes [as violence]. The only real difference lies in the fact that what prevails is no longer the violence of an individual but that of a community" (205). Thus, "the essentials" of right imply "violence overcome [*Überwindung*] by the transference of power [*Übertragung der Macht*] to a larger unity, which is held together by emotional ties between its members" (205).

Despite the triumph over violence by the establishment of right, for Freud the latter remains essentially violent and dynamic. The inauguration of right is not an accomplished fact. The constituted right both continues to structurally refer to its origin in violence and is the continuous realization of the culturally transformed violence. It not only derives its legitimacy from the community, using its power in this way, but also its inherent fragility. In order to understand the vicissitudes of right, the community and its constitutive preconditions regarding prevailing right need to be taken into account, Freud suggests. Freud's societal view is rooted in his anthropology. What image of man does Freud's account of the human possibility of socialization presuppose?

## **5. From Antisocial Animal to Social Being**

In order to understand his position towards socialization as a process of civilization, Freud's anthropological views need further consideration. In his premises, the human individual is basically understood from the



perspective of his original disposition towards aggression<sup>20</sup>. According to Freud, it is “certain that we spring from an endless series of generations of murderers, who had the lust for killing in their blood, as, perhaps, we ourselves have to-day”<sup>21</sup>. This can be illustrated by Freud’s view of hatred as of the ego’s initial relation to the external world<sup>22</sup>. The foreign other initially unleashes our hostility and hatred, Freud assumes. The interaction with his peers “reveals man as a savage beast to whom consideration towards his own kind is something alien”<sup>23</sup>. Freud’s pessimistic interpretation of “the nature of the emotional relations which hold between men in general” is illustrated with a reference to both Arthur “Schopenhauer’s famous simile of the freezing porcupines”<sup>24</sup> and Thomas Hobbes’ “*Homo homini lupus*”<sup>25</sup>.

The human individual appears both as an anti-social and anti-cultural animal. The renunciation of instinctual life which enables coexistence, implies an individual sacrifice and induces the experience of a structural *discomfort* [*Unbehagen*] in culture. For Freud, culture equals instinctual hostility. Cultural integration advances human possibilities, but equally restricts the individual’s instinctual life. The triumph over fundamental hostility, unfolding in the cultural process of socialization, thus appears as a genuine task. Given the individual’s aggressive disposition, the following question can be raised: what is the necessary precondition for the process of socialization, according to Freud?

In *Why War?*, *Totem and Taboo*’s familiar oedipal scheme – with individuals finding themselves united in the shared (negative feelings of) fear, guilt, and helplessness after the murder of the mythical primal father – fades to the background. The enigma of socialization is reassessed by applying the central mechanism of *Group Psychology and the Analysis of*

---

<sup>20</sup> The Freudian thesis of a non-reactive, original aggressiveness is present from *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905d) onwards – with the notion of the *instinct for mastery* [*Bemächtigungstrieb*] – undoubtedly the most explicitly referred to by the notion of the death instinct in *Beyond the Pleasure Principle* (1920g). Despite the fundamental assumption of a non-sexual aggression, Freud always equally presupposes the sexual instinct or Eros (De Vleminck 2017). It can be argued that Freud distinguishes between the concepts of *aggression* and *violence* in the sense that *violence* is limited to the intersubjective manifestation of aggression in the social register (versus a disposition towards aggressiveness in individual psychology). Generally, this distinction is totally neglected in psychoanalytic literature (see Yakeley, Meloy 2012, e.g.).

<sup>21</sup> Freud (1915b, 469).

<sup>22</sup> Freud (1915c, 139).

<sup>23</sup> Freud (1930a, 112).

<sup>24</sup> Freud (1921c, 101).

<sup>25</sup> Freud (1930a, 111).



*the Ego*<sup>26</sup>, that is, *identification*. The latter is understood here as the social bonding of the individual with society which relies on both the possibility of libidinal investment in objects and the strength of these particular “emotional ties” [*Gefühlsbindungen*] (208). Despite Freud’s reference to Plato’s Eros, what is at stake is, in fact, the human possibility to idealize an object to such an extent that it becomes one’s individual ideal. In this way, idealized *objects* – persons, but also objects and ideas – can become part of, or even completely coincide with, the individual’s *Ego-ideal*. If a large group of individuals shares the same objects as its ego-ideal, the group becomes united in its bondage to this object. Accordingly, the process of socialization is based on “one psychological condition”, that is, identification (205). In the case of every single individual’s identification with – and, thus, submission to – one and the same ideal, all individuals become equal. As such, they establish a community. The resulting sense of community does not eliminate hostility, according to Freud<sup>27</sup>. For, the community always implies a majority which is established against one or many foreign minorities. Hostility also prevails among peers – the brothers of the primal horde. No one is allowed to consider himself as an exception with regard to the submission to the ideal. Moreover, besides social inclusion, the process of socialization also includes social exclusion. The community’s hostility towards elements which are both external and thus foreign to the community equally establishes the cohesion of the group itself in its hostility toward an *outside*<sup>28</sup>. Likewise, Freud writes, the Russian Communists “are armed today with the most scrupulous care” and are united in “hatred of everyone beyond their frontiers” (212).

The above-mentioned “unity of the majority must be a stable and lasting one”, Freud argues (205). Once the community is established, its continuity is depending on its own “recognition of a community of interests”. Subsequently, this realization also (re)confirms and strengthens the sense of community amongst the members of the united group. The established mutual emotional ties and the group members’ awareness of them, provide an additional guarantee for the unit’s permanency. Besides its consolida-

---

<sup>26</sup> See Freud (1921c).

<sup>27</sup> Freud links it to the phenomenon called “the narcissism of the minor differences” (Freud 1921c, 101, Freud, 1930a, 114, Freud 1939a, 91).

<sup>28</sup> This implies a twofold manifestation of the death instinct, this is, its internal versus its external manifestation (May 2015). Freud’s discussion of the death instinct in the correspondence with Einstein (209-211) is not further elaborated in this contribution. On the death instinct: see De Vlemminck (2016).

tion, the thus effected unity also implies “the true source of its strength”, Freud argues (205).

Freud’s optimism regarding the potential of identification as a ground for social cohesion, including the state’s establishment in terms of a community of interests, can be linked to Hans Kelsen’s critical review of Freud’s *Group Psychology and the Analysis of the Ego*<sup>29</sup>. In this extended review, Kelsen argues that Freud, like Gustave Le Bon, William McDougall, and Wilfred Trotter – but also Émile Durkheim and Georg Simmel –, is engaging in a so-called “hypostatization” of the group<sup>30</sup>. On the one hand, Kelsen praises Freud’s assumption of individual psychology as the basis of the so-called *group psychology* [*Massenpsychologie*]<sup>31</sup>. Freud is right in denouncing the mass psychologists and sociologists of his time, Kelsen acknowledges. For, the mass is incorrectly pre-supposed to be a separate and autonomous research topic<sup>32</sup>. This type of collective psyche [*Volksgeist*] is compared by Kelsen with “the metaphysical character of Hegel’s objective spirit”<sup>33</sup>. On the other hand, Freud’s critique is considered not to go far enough. Despite his rejection of a separate collective soul, Freud’s conception of the modern state remains grounded in an autonomous organic unit. This substrate is considered a *fiction* by Kelsen. According to Kelsen, Freud is defending an unjustified transition from social unit to state unit. The latter unit, Kelsen argues as opposed to Freud, is exclusively established by pure and positive right. According to Kelsen, the unity of the state relies on a legal unit and not on a social unit which of its own (*per se*) would coincide with the legal unit of the state, as Freud seems to assume.

---

<sup>29</sup> In Freud’s collected works, the only explicit reference to Kelsen (and his critique) can be found in a 1923 footnote to *Group Psychology and Analysis of the Ego* (1921c): “I differ from what is in other respects an understanding and shrewd criticism by Hans Kelsen (1922) [of the present work] when he says that to provide the ‘group mind’ with an organization of this kind signifies a hypostasis of it – that is to say, implies an attribution to it of independence of the mental processes in the individual” (Freud 1921c, 87 note 2).

<sup>30</sup> Kelsen (1924, 38). For his critique of social psychology in *Group Psychology and Analysis of the Ego* (1921c), Freud relies on (the 1912 German translation of) Le Bon’s *The Crowd* (1895), McDougall’s *The Group Mind* (1920) and Trotter’s *Instinct of the Herd in Peace and War* (1916). Unlike Kelsen, Freud does not mention Simmel’s *Sociology* (1908) and Durkheim’s *The Rules of Sociological Method* (1918). See: Stäheli (2011) and Jonsson (2013).

<sup>31</sup> For the translation of the German *Masse* by the English *Group*: see Surprenant (2003).

<sup>32</sup> Among other aspects, Freud contests sociology’s autonomous and peculiar status: “For sociology too, dealing as it does with the behaviour of people in society, cannot be anything but applied psychology. Strictly speaking there are only two sciences: psychology, pure and applied, and natural science” (Freud 1933a, 179).

<sup>33</sup> Kelsen (1924, 7).

Despite the social foundation of the state unit, the latter also results in a legal unit, Freud argues. For Kelsen, the primacy of right ensures the stability of the state, whereas the latter stability is different for Freud – given its sociological foundation. The question can be raised: given their establishment on the foundation of violence, how stable are both Freudian state and right?

## **6. The Fragility of the State and Its Monopoly of Violence**

As it turns out, the theoretical optimism regarding the state's social cohesion, which Kelsen attributed to Freud, needs further nuances. Of course, Freud is aware that not every single individual is inclined to transfer its individual power and interests to the community of interests. From the very moment of resistance, the individual places itself outside the ruling community of interests<sup>34</sup>. But, how many of these individuals can a state cope with?

Reasoning in terms of *the unity of the majority*, Freud acknowledges that a community can never be a *completely* homogeneous unity. Similar to Kelsen, Freud does not believe in a people's will à la Rousseau. Despite the state's unity, the community of interests "comprises elements of unequal strength" "from the very beginning", Freud writes. Even though the fundamental inequality of different groups may not be conflictual in itself, the constructed unity will give rise to conflict immediately. "[M]en and women, parents and children – and soon, as a result of war and conquest, [...] victors and vanquished, who turn into masters and slaves" become opposed elements of unequal power (206). From this perspective, state unity – in terms of a community of interests – always implies the conflictual interaction between the dominant majority and its opposing elements – whether or not the latter are united as minorities. Obviously, Freud's conflictual state view has particular consequences.

Of course, the concept of a conflict-driven state has immediate implications for the status of right. "The justice [*Recht*] of the community then becomes an expression of the unequal degrees of power obtaining within it; the laws are made by and for the ruling members and find little room for the rights of those in subjection", Freud argues (206). This implies that violence is monopolized by the state conceived as a community of interests in favor of the majority in conflict with the minorities. In favor of the

---

<sup>34</sup> Earlier, Freud already indicated that "every individual is virtually an enemy of civilization" (Freud 1927c, 6).

ruling majority, violence is transformed into right. The potential violence of the minority is violently suppressed by the right of the majority. The applied right is experienced by the oppressed as a *violent* repression, it seems. The right is foreign to them and, in that sense, it is not experienced as *their* right. This tension continuous to fuel the conflict and makes right inherently fragile.

The fact that, for Freud, the state's legal unity is founded by its social unity implies that the stability of right is structurally put to the test. However, legal uncertainty, which is connected with the conflictual legal principle, to a certain extent also implies legal plasticity. In other words, a potential crisis equally holds possibilities. Freud argues that "from that time forward there are two factors at work in the community which are sources of unrest over matters of law but tend at the same time to a further growth of law" (206). This also means that right is threatened from two sides, that is, "by certain of the rulers" and "by the oppressed members of the group". There is a risk that some of the rulers would attempt "to set themselves above the prohibitions which apply to everyone". For Freud, the effective realization of this possibility implies the end of right, as it entails a relapse to "a dominion of violence" by an individual or a minority against a majority. But the threat of legal uncertainty also comes from the minority. In view of its unequal treatment by right, the minority of "oppressed members of the group" will "make constant efforts to obtain more power" and recognition. This will result in "changes that are brought about in that direction recognized in the laws", in the pursuit of "equal justice for all" (206).

"[W]ithin a community", "a real shift of power" can be initiated by a contingent "number of historical factors", Freud argues (206). When right does not "adapt itself to the new distribution of power" or when "the ruling class" is unwilling to accepted the imposed right, "rebellion and civil war follow", Freud argues (206)<sup>35</sup>. This condition implies "a temporary suspension of law and new attempts at a solution by violence, ending in the establishment of a fresh rule of law" (206). For Freud, civil war functions as a model to reflect on the situation of a temporary suspension of right in a modern state. Civil war seems to imply a reawakening of the brute violence which we encountered in the state of nature's *war of all against all*.

Yet, legal development is not exclusively understood by Freud as driven by internal conflict. Legal modifications can also be the result of some-

---

<sup>35</sup> During the years of the interbellum in Europe (1918-1939), Freud was quite familiar with insurrections and (the threat of) a civil war.

thing “invariably peaceful”, Freud holds. This is the case when they have their origin “in the cultural transformation of the members of the community”. For, also the community’s unity is work in progress, as Freud’s view on *cultural progress* suggests. And, subsequently, these evolutions also contribute to legal development. Freud holds an evolutionary view on the development of constitutional law, defined in terms of an effectuated peace enforcement. The interconnection between right and social peace again touches a Kelsenian theme.

However, Freud supports the Kelsenian scheme only to immediately refrain from it. His reasoning is implicitly articulated in the discussion with Kelsen. Following Kelsen’s lead, Freud thinks of the state as coinciding with right. Where Kelsen maintains that the state’s unity is established by right, Freud argues that the unity of the state is endorsed by right at the expense of the minority. Kelsen fundamentally conceives right as the result of a compromise in which the minority is represented, whereas Freud defines the minority by its continuous attempts to undermine state and right. More radically than Kelsen, Freud considers both state and right as essentially conflictual. Both Kelsen and Freud, however, believe that state and right guarantee the cultural achievement of human coexistence. Conflicts of interest are regulated by right. Moreover, the “probability that a peaceful solution will be found” will be favored by the fact that the community lives on the same territory, making both the necessity and the common concern for peace “inevitable”. Factual circumstances thus necessitate a future realization of peace. But is this constitutional peace able to suppress all violence?

Thus far, it became clear that Freud not only encountered violence in the sense of *brute violence*. Violence is present in constitutional law defined as an incantation of violence, but it is also at work in civil war which puts constitutional law to the test. In what follows, it is argued to what extent Freud resumes the scheme of *Group Psychoanalysis and the Analysis of the Ego*<sup>36</sup> – “this work [...] shows a way from the analysis of the individual to an understanding of society”<sup>37</sup>. On this occasion, Freud moves away from the focus on the individual state to that of the community of states. Within this international community, war violence appears against the backdrop of international law. Again, the underlying discussion with Hans Kelsen is informative. Also in Kelsen’s work there is an immediate link between constitutional law and international law. After all, Kelsen considers the

---

<sup>36</sup> See Freud (1921c).

<sup>37</sup> Freud (1961, 342).

relation between (internal) constitutional law and international law as a structural interaction between two legal orders of the same legal system. For, Kelsen's legal positivism presupposes the unity of national and international law (monism), *a priori* conceiving national citizens (subjected to constitutional law) as subjects of international law<sup>38</sup>. The question arising, is the following: what is, according to Freud, the relation between violence and right, in light of the process of international socialization?

## 7. From War to Peace Through International Law

After the issues of *war of all against all* and *civil war*, Freud tackles the problem of war violence, at Einstein's request. State war was presented by the latter as an avoidable eruption of international conflict. Based on his aforementioned analysis of constitutional law, however, Freud now develops an international perspective on right and violence. On the one hand, in line with his abovementioned research strategy, he reiterates his adherence to the Kelsenian monism. On the other hand, he tends to criticize the primacy of international law – which is also defended by Einstein's liberalism and at work within the aforementioned monism. Contrary to Kelsen, Freud presupposes the primacy of sovereign nation state and, correspondingly, develops a critique of the then popular account of liberalism<sup>39</sup>.

Freud starts from the perspective of the sovereign state. The conflict model defining the sovereign state is equally applicable to the interrelation of the individual states. Freud acknowledges that “conflicts [*Konflikte*]

---

<sup>38</sup> See Kelsen (1920a and 1926).

<sup>39</sup> Freud always held a politically neutral position. When Max Eastman asked him “What are you politically?”, Freud answered: “Politically I am just nothing” (Eastman 1962, 128). At the same time, however, we are also familiar with his confession to Arnold Zweig: “I am a liberal of the old school” (Freud, Zweig 1970, 21). Apparently, Freud's alleged liberalism did not keep him from thoroughly criticizing it. Freud's arguments, however, are in accordance with the then popular expression of anti-liberalism, defending the primacy of the nation state's absolute sovereignty (including the primacy of the national constitutional law). Remarkably enough, Freud's arguments resemble those of another important legal philosopher of that very same interwar period, notably Carl Schmitt (1888-1985). Although any explicit reference to Schmitt is absent in Freud's work, it is perhaps no coincidence that Schmitt and Kelsen were close colleagues at the University of Cologne in 1933. Moreover, at that time, there was an ongoing legal and philosophical debate between Schmitt and Kelsen (Vinx 2015). Schmitt's limited number of references to psychoanalysis – including a discussion of this debate in relation to Freud's opinion on the status of international law – are beyond the scope of this contribution. For the intellectual affinity between Freud and Schmitt: see Zakin (2011).

between one community and another or several others [...] have almost always been settled by force of arms [*Kraftprobe des Krieges*]” (206-7). This kind of warfare is re-contextualized within a broader historical perspective. “Wars of this kind end either in the spoliation or in the complete overthrow and conquest of one of the parties”, Freud states (207). A view at the past teaches Freud that the neutralization of international conflict situations implies the establishment of larger units where “the transformation of violence into law [*Umwandlung von Gewalt in Recht*]” and “in which a fresh system of law [*Rechtsordnung*] led to the solution of conflicts” (207). Following this kind of reasoning, “paradoxical as it may sound, it must be admitted that war” appears to be the ultimate “means of establishing the eagerly desired reign of ‘everlasting’ peace”, whereby “a powerful central government [*Zentralgewalt*] makes further wars impossible”, Freud argues (207)<sup>40</sup>. Moreover, apart from the fact that the unification process is inherently violent, it is in fact always temporary – “owing to a lack of cohesion between the portions that have been united by violence” – and partially (207).

Freud’s analysis implicitly relies on the idea that both the states involved and their legal systems are sovereign. Correspondingly, war violence appears within an imperialist frame in which right is violently imposed on the vanquished by the dominant state. There is a primacy of the national constitutional law in Freud’s discourse. This is established when there is (forced) consent with the right imposed by the dominant state(s). In this way, the (in)stability of right is proportional to the (in)stability of the dominant state(s).

Freud’s primacy of the national constitutional law is diametrically opposed to the solution suggested by Einstein, namely the subordination of the sovereign state to the primacy of international law. According to Einstein, this in fact implies that the states would establish a “supranational organization” [*überstaatliche Organisation*], that is, “the setting up, by international consent, of a legislative and judicial body [*legislative und gerichtliche Behörde*] to settle every conflict arising between nations” (199-200). He argues that this kind of supreme organization incarnates an “incontestable authority” [*unbestreitbare Autorität*], but also the states’ renunciation of sovereignty. Thus, Einstein’s proposition is completely in line with Kelsen’s monism, which defends the primacy of international law against the sovereignty of the internal (national) law. Kelsen makes a

---

<sup>40</sup> The concept *Zentralgewalt* simultaneously expresses the connotations of *violence* and *the authority of right*.



plea for the radical abolishment of the sovereignty of both the state and constitutional law<sup>41</sup>. He defends the primacy of international law which receives the status of a universal law, providing legitimacy to constitutional law. Despite their shared monism, like Einstein, Kelsen is directly opposed to Freud's primacy of constitutional law. Correspondingly, Freud's discussion with Einstein again reveals an implicit argument with Kelsen. Kelsen's critique of the modern state's sovereignty – since the Peace of Westphalia (1648) – is part of his liberal frame of reference, characterized by the primacy of international law and a plea for judicial pacifism.

The liberal and pacifist program, interpreted by Einstein – and further contextualized by the reference to Kelsen –, can appropriately be summarized with the mantra “Peace Through Law” – and *no peace without law*<sup>42</sup>. This liberal legal pacifism advocates the establishment of an international legal community as the ultimate means to eradicate war. Kelsen promotes the primacy of international right as an anti-imperialist pacifist program, which is the mirror image of the imperialism of the nation states held by Freud<sup>43</sup>. Kelsen makes a plea for an international legal community. Within the philosophical tradition of promoting a permanent peace settlement, Kelsen gives a prominent place to Immanuel Kant. Yet, Kelsen's cosmopolitan right, with the international legal community in the role of super-state, in fact, goes far beyond Kant's loose federation of republican states.

In order to draw attention to the historical failure of a law-based global Peace League, Freud implicitly refers to Kant's *Toward Perpetual Peace* (1795)<sup>44</sup>. The latest contemporary manifestation of the Kantian vision was, indeed, Wilson's fragile League of Nations<sup>45</sup>. Therefore, Freud is rather pessimistic about the Kantian possibility of a cosmopolitan right, as encountered in Einstein and Kelsen. In light of the historical facts, Freud seems to argue, Einstein's plea for an international legal order is nothing but a cosmopolitan utopia. Against this backdrop, Einstein's “result” is immediately reduced to an abstract ideal and reformulated by Freud as follows: “Wars will only be prevented with certainty if mankind unites in

---

<sup>41</sup> Kelsen (1920a, 9-10).

<sup>42</sup> See Kelsen (1944).

<sup>43</sup> Kelsen (1920a, 319).

<sup>44</sup> With the expression “the eagerly desired reign of ‘everlasting’ peace (*ewigen* *Friedens*)”, Freud implicitly refers to Kant's *Zum ewigen Frieden* (207).

<sup>45</sup> Tully (2009, 333-4). Freud speaks of Wilson (“an idealist”) and his plan to “bring to war-torn Europe a just and lasting peace” in terms of both nothing “except noble intentions”, which contradicted contemporary social reality, and “an alienation from the world of reality” (Freud, Bullitt 1966, xii).



setting up a central authority [*Zentralgewalt*] to which the right of giving judgement [*Richtspruch*] upon all conflicts of interest shall be handed over” (207). This supreme central authority thus has the strict monopoly on violence and, thereby, it can enforce compliance with international law by the threat of violence. However, exactly the realization of this kind of central authority is not evident – to say the least.

In order to sharpen his critique of Einstein and Kelsen, Freud immediately puts the proposed ideal scenario to the proof by comparing it with the functioning of the League of Nations at that time. Despite his appraisal of the historical uniqueness of the League of Nations as “supreme agency” [übergeordnete Instanz], Freud at the outset points at its lack of “the necessary power” [*erforderliche Macht*]. Freud describes the League of Nations as “an attempt to base upon an appeal to certain idealistic attitudes of mind the authority (that is, the coercive influence) which otherwise rests on the possession of power” (208). According to Freud, however, the intended centralization of “the compelling force of violence” is rendered completely impossible by the lack of “emotional ties (identifications)” among the members of the international community. Freud comes to realize that, during the Interbellum, both the requested international unity and “a unifying authority” [*einigende Autorität*] are obstructed by a diversity of “national ideals” (208).

It is not only the threat of European nationalism(s) which interfered with the establishment of a real centralized unity. Utopian unitary ideas, proclaimed by a range of world views in past and present, also confront Freud with the gap between dream and reality. Besides to pan-Hellenism and Christianity, Freud also refers to the gap between the Marxist world view and its realization in “Communist ways of thinking” in order “to make an end of war” (208)<sup>46</sup>. Freud depicts the Marxian “ideal condition” of a non-violent society of equals in line with Kant’s, Kelsen’s and Einstein’s ideal condition in terms of both “the dictatorship of reason” and “a Utopian expectation” (213)<sup>47</sup>. “Our best hope for the future is that intellect – the

---

<sup>46</sup> Freud developed a systematic critique of communism and the idea of a community of equals in labour (Freud 1927c, 9, Freud 1930a, 112-4, Freud 1933a, 176-181, Freud 1933b, 211-2). Freud’s criticism of the Marxist conception of the state is in line with Kelsen’s critique of socialism. At that time, Kelsen *Sozialismus und Staat* (1920b) was a bestseller in Vienna.

<sup>47</sup> Freud seems to allude to the concept *dictatorship of the proletariat* of Karl Marx and the tradition after him (Lenin and Stalin in the Russian Empire after the October Revolution of 1917). Kelsen’s rationalism implies that right – that is, a rational organization of power – becomes a social, instrumental technique for social reform (Kelsen 1933, 15-6).

scientific spirit, reason – may in process of time establish a dictatorship in the mental life of man”, Freud writes elsewhere<sup>48</sup>. For now, this rationalist dream is still obstructed by the passionate irrational motives of mankind<sup>49</sup>.

Freud acknowledges that “actual force” cannot be replaced by “the force of ideas” and ideals like equality or justice. This kind of denial is also at work in Einstein’s and Kelsen’s liberalism, which equally has a utopian character. Freud’s truth is confronting. International unity demands the transformation of violence into right, which is promulgated and enforced by the dominant states based on the primacy of the sovereign state. Freud resorts to the inherently violent character of right, as follows: “We shall be making a false calculation if we disregard the fact that law was originally brute violence and that even to-day it cannot do without the support of violence” (208-9).

For Freud, peace is, by definition, a negative and precarious peace in terms of a temporary absence of war in the incantation of violence by right. “*Si vis pacem, para bellum*. If you want to preserve peace, arm for war”, Freud recalls the old adage<sup>50</sup>. War is a symptom of the impossibility of a positive, *democratic peace*. That a cosmopolitan peace is impossible for Freud, is consistent with his anthropology and the conflictual conception of society associated with it. Indeed, Freud argues: “there is no use in trying to get rid of men’s aggressive inclinations” (211). “It does not seem as though any influence could induce a man to change his nature into a termite’s”, Freud asserts<sup>51</sup>. Therefore, the human capacity for socialization is under constant pressure. “It is always possible to bind together a considerable number of people in love”, Freud continues cynically, “so long as there are other people left over to receive the manifestations of their aggressiveness”<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Freud (1933a, 171). Here, Freud reformulates the optimistic view on the potential of science in *The Future of An Illusion* (1927): “The primacy of the intellect lies, it is true, in a distant, distant future, but probably not in an *infinitely* distant one” (Freud 1927c, 53).

<sup>49</sup> In *Moses and Monotheism: Three Essays* (1939a), Freud reformulates his astonishment about the simultaneous progress of rationality and the increase of barbarism: “We are living in a specifically remarkable period. We find to our astonishment that progress has allied itself with barbarism” (Freud 1939a, 54).

<sup>50</sup> Freud (1915b, 300).

<sup>51</sup> Freud (1930a, 96).

<sup>52</sup> Freud (1930a, 114).

## 8. The Illusory Desire for Perpetual Peace

Freud's pessimistic view of man, including its disenchanting vision on human coexistence as fundamentally determined by violence, confronts him with still another riddle than the permanent threat of war. Given the all but flattering image of human nature, one can indeed be skeptical about the peculiar pacifist desire for perpetual peace of which both Kant and Kelsen witness. Einstein is confronted by Freud with the fact that, remarkably enough, this pacifism is never focused on a specific question<sup>53</sup>. This is contrasted by the permanent focus on war: "Why do you and I and so many other people rebel so violently against war? Why do we not accept it as another of the many painful calamities of life? After all, it seems to be quite a natural thing, to have a good biological basis and in practice to be scarcely avoidable" (213). In other words, doesn't pacifism confront us with the paradox of war, that is, that in warfare *nobody* wants war and *everybody* wants peace?

Freud's questioning of pacifism brings us back to his conception of culture and the experience of individual discontent in culture. Aside from the dialectics between right and violence, Freud understands culture as a permanent process of development. The human being is *susceptible to culture* – Freud speaks of "susceptibility to culture" –, but this implies a process of *work* [*Arbeit*], the so-called "work of civilization" [*Kulturarbeit*]<sup>54</sup>. In this respect, a new phase of cultural development implies the overrunning of the previous one. Especially from this progressive perspective, war is experienced as a *riddle* that is not in line with "a process of evolution of culture. (Some people, I know, prefer to use the term 'civilization')" (214)<sup>55</sup>.

Analogous to the developmental psychological perspective with regard to the individual, Freud understands the evolution of culture as "an organic process" that goes along with "*psychical* modifications" (214). Freud refers to "the psychological characteristics of civilization" consisting "in a

<sup>53</sup> In *Moses and Monotheism* (1939a), Freud comes back to the idea of *pacifism* once more. There, he opposes the Mosaic god Aten as "a pacifist" against the violent god Yahweh (Freud 1939a, 63).

<sup>54</sup> Freud (1915b, 276, 283). For a detailed analysis of Freud's notion of "Kulturarbeit": see Smadja (2015, 111-160).

<sup>55</sup> Freud's thesis (see also: Freud 1927c, 6, Freud 1933a, 179) contrasts with the conventional distinction between *culture* [*Kultur*] and *civilization* [*Zivilisation*] in the German tradition. In Oswald Spengler's *Decline of the West* (1918), for example, *civilization* implies the ultimate stage and endpoint of *culture*: "The Civilization is the inevitable destiny of the Culture [...]. Civilizations are the most external and artificial states of which a species of developed humanity is capable. [...] They are an end, irrevocable, yet by inward necessity reached again and again" (Spengler 1918, 31).

progressive displacement of instinctual aims and a restriction of instinctual impulses” (214). More in particular, this means “a strengthening of the intellect, which is beginning to govern instinctual life, and in internalization of the aggressive impulses, with all its consequent advantages and perils” (214). “War is in the crassest opposition to” the process of civilization, Freud writes (215). Therefore, pacifism is not only “an intellectual and emotional repudiation”, for, it equally testifies of “a *constitutional intolerance* [*konstitutionelle Intoleranz*]” (215). This inclines Freud to think of pacifism as characteristic for the *Weltbürger* and *Kulturmensch*: “It is my opinion that the main reason why we rebel against war is that we cannot help doing so. We are pacifists because we are obliged to be for organic reasons” (214). This insight makes Freud conclude: “[W]hatever fosters the growth of civilization works at the same time against war” (215). The process of evolution of culture, however, is also ambiguous, in the sense that man pays a price for it: “We owe to that process the best of what we have become, as well as a good part of what we suffer from” (214). In this way, the developmental perspective re-confronts Freud with the pathogenic character of culture. Although he is the *cultural animal*, Freud argues, man equally remains the *anti-social* and “sick animal” [*das kranke Tier*]<sup>56</sup>. At first sight, Freud’s focus on the evolution of culture seems to hint towards Enlightenment and Einstein’s idealistic pacifism. The latter may seem naïve though it seems, at the same time, guided by the belief in science as a value-free enterprise. Correspondingly, science appears to be the paramount forum to go beyond international disputes and even neutralize them by a *domination-free conversation* [*herrschaftsfreie Dialog*]. Kelsen equally relies on science (the science of positive law) as value-free. And, like Einstein, he considers international law to be the *nec plus ultra* in order to establish world peace. At the same time, Kelsen’s compromise model of state and right does not ignore the conflictual nature of society as rooted in violence. On the contrary, Freud holds a more radical view of violence. This is made explicit in the societal perspective on right and violence, elaborated in Freud’s anthropology. There, violence is an intrinsic characteristic of the unyielding natural condition of human coexistence. It can be temporally exorcized in the cultural establishment of right, though it never can be completely eradicated. “As we already know, the problem before us is how to get rid of the greatest hindrance to civilization – namely, the constitutional inclination of human beings to be aggressive towards

---

<sup>56</sup> Nietzsche (1994, 88).

one another”<sup>57</sup>. In this way, for Freud war remains a symptom of the impossibility to ultimately abolish violence and to create perpetual peace.

### ***9. The Times Are They a Changin’?***

Although Freud’s pessimism certainly gets the upper hand in the discussion with Einstein, in the end the hope for peace is equally articulated as *human, all too human*. The ambiguity of the condition of human co-existence in relation to violence also reveals a contradiction in Freud’s thinking. “In any case, I do not expect to be awarded the Nobel Prize for this essay”, Freud wrote to Max Eitington<sup>58</sup>. Freud’s intellectual pessimism regarding the human condition, however, goes together with his private and emotional disbelief towards the threat of Austro-fascism<sup>59</sup>. Freud’s blindness for sociopolitical unrest is fueled by the imaginary glorification of the supreme German culture of his *hero* Goethe. For Freud, this is irreconcilable with the menacing image of Teutonic barbarism.

Very soon, at the occasion of the Book Burning in Berlin (May 1933), organized by the minister of propaganda Joseph Goebbels, the work of Freud, Einstein, and Marx, together with that of a range of other Jewish authors, would be consigned to the flames. To Arnold Zweig, Freud reported: “What progress we are making. In the Middle Ages they would have burned me; nowadays they are content with burning my books”<sup>60</sup>. A few years later, they would no longer be satisfied with the burning of books. Yet, after the Anschluss, Freud would wait almost until the very last moment to cross the Channel (in June 1938).

Like Freud, Einstein was equally experiencing a combination of hope and disillusion, albeit in the reversed mode of defeatist realism and diminishing silent hope<sup>61</sup>. Although he was a member from the very beginning, Einstein no longer attended any of the meetings of International Institute, which was plagued by nationalism and too indifferent towards fascism. Though he eagerly took the opportunity to correspond with Freud, in fact,

---

<sup>57</sup> Freud (1930a, 142).

<sup>58</sup> Freud (2004, 820). Freud has been nominated for the Nobel Prize for Medicine no less than twelve times. To his own frustration, Freud never became a Nobel Prize laureate (Stolt 2001). In 1930, however, he was awarded the Goethe Prize for his literary work.

<sup>59</sup> See Freud (1992).

<sup>60</sup> Freud (1992, 149).

<sup>61</sup> See Grundmann (2005), Rowe, Schulmann (2007).

Einstein already had resigned from the Institute at the moment the text was published. He had emigrated to the United States and accepted a professorship at Princeton University. Yet, during and after World War II, Einstein would continue to fight for his cosmopolitan-pacifist ideals. As a result, he would become known as one of the fathers of the Peace Movement<sup>62</sup>.

Hans Kelsen, who was nominated for the Nobel Prize for Peace in 1934 and 1936, equally continued to defend the same pacifist conviction. After his chair at the university of Cologne was revoked (in 1933), he initially tried to continue his work in Geneva and Prague. At the start of the Second World War, however, Kelsen took a flight to the United States in order to accept a professorship in Harvard and Berkeley respectively. From there, he actively participated in the establishment and implementation of the United Nations and its Permanent Security Council. The spirit of Kelsen's legal pacifism is also present in the International Criminal Court in The Hague<sup>63</sup>.

Neither on a sociopolitical level nor on a strictly philosophical level, Freud's presentation of right and violence has lost any of its topicality. For, Freud's dynamic anthropological analysis of violence as the *fait primitif* of social coexistence is remarkably in line with the much-cited German philosopher Walter Benjamin. Freud's less fortunate Jewish contemporary developed his thoughts in the fascinating text *Critique of Violence* (1921), amongst others. Neglected by Benjamin scholars for a long time, this text was mostly referred to as an anti-pacifist text. In accordance with Freud, Benjamin was aware of the trajectory of violence throughout our cultural history. In this perspective, he developed an equally radical analysis of violence. Violence is not absent when right prevails, but continues to be at work through the institution of right by the enforcement of law. This becomes clear from the powerful first sentence of Benjamin's text: "The task of a critique of violence can be summarized as that of expounding its relation to law and justice"<sup>64</sup>. Similar to Freud, Benjamin acknowledges the human tendency to neglect the continuing impact of violence in right, either in *lawmaking violence* [*rechtsetzend Gewalt*] or *law-preserving violence* [*rechtserhaltende Gewalt*].

The legacy of the ideas about the paradox of right and violence, shared by Benjamin and Freud, continues to be at work in the poststructuralist approach of violence, which can be found in the work of the French phi-

---

<sup>62</sup> See Nathan, Norden (1960).

<sup>63</sup> See Telman (2011).

<sup>64</sup> Benjamin (1921, 277).

osopher Jacques Derrida, among others. In *Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'* (1990), Derrida deconstructs the opposition between violence and the absence of violence from the perspective of mythical violence in the Greek tradition, situating its most radical offshoot in the *Final Solution* [*Endlösung*] or Holocaust<sup>65</sup>. In this way, Derrida did not only revisit Benjamin's text, but equally reintroduced the reflection on both the radical nature of violence and its inherent relation to right as a philosophical issue. One of the most recent advocates of this idea is the Italian philosopher Giorgio Agamben, who resorts to the initial violence as the basis of his *Homo Sacer* cycle<sup>66</sup>. There, too, right is the violent authority, representing the incantation of violence as defining the socio-anthropological condition.

The discussion between Freud and Einstein is not merely an historical document. For, at the same time, the text appears to be untimely. It is resurfacing in post-war debates in philosophy of law and in political philosophy until the present day, but also echoes in contemporary debates in political and social affairs. The fragility of the international union promoted by Einstein and Kelsen can be illustrated by the vicissitudes of the United Nations. Its unity is permanently threatened by the ghost of sovereignty through the use of the veto in the Security Council, the unilateral suspension of engagements in the Unesco or at the International Criminal Court in The Hague. But, again, the Occident and the European Union are equally threatened by the very same tendencies, as can be illustrated by the Brexit. In this sense, the contemporary international context continuous to confront us with the painful radical truth of Freud's thesis regarding *Right and Violence*.

## References

- Agamben G. (1998) [1995], *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, transl. D. Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Benjamin W. (1921), *Critique of Violence*, in W. Benjamin (1978), *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, transl. E. Jephcott, New York: Schocken, 277-300.
- De Launey M. (2014) [2004], *Macht/Gewalt*, in B. Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Transl. S. Rendall,

---

<sup>65</sup> Derrida (1990, 31, 57-63).

<sup>66</sup> See Agamben (1998).



- Ch. Hubert, J. Mehlman, N. Stein and M. Syrotinski, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 607-611.
- Derrida J. (1990), *Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'*, in D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (eds.) (1992), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London: Routledge, 3-67.
- (2000), *Psychoanalysis Searches the States of Its Soul: The Impossible Beyond of A Sovereign Cruelty*, in J. Derrida (2002), *Without Alibi*, Ed. and transl. P. Kamuf, Stanford, CA: Stanford University Press, 238-280.
- De Vleminck J. (2016), *Der Todestrieb, ein psychoanalytischer Fremdkörper?*, in "Texte. psychoanalyse. ästhetik. Kulturkritik", 36, 4: 65-90.
- (2017), *Sadism and Masochism on the Procrustean Bed of Hysteria*, in "Psychoanalysis and History", 19, 3: 379-406.
- Durkheim E. (1919), *The Rules of Sociological Method*, ed. S. Lukes, transl. W.D. Halls, New York: Free Press, 1982.
- Eastman M. (1962), *Einstein, Trotsky, Hemmingway, Freud and Other Great Companions: Critical Memoirs of Some Famous Friends*, New York: Collier Books.
- Einstein A., Freud, S. (1933 [1932]), *Why War?*, in "Standard Edition", 22, London: Hogarth, pp. 195-215.
- Forrester J. (2005), *A Tale of Two Icons: 'The Jews All Over The World Boast of My Name, Paining Me With Einstein (Freud, 1926)*, in "Psychoanalysis and History", 7: 205-226.
- Freud E.L. (1961 [1960]), *Letters of Sigmund Freud*, transl. T. and J. Stern, New York: Basic Books.
- Freud S. (1912-13a), *Totem and Taboo*, in "Standard Edition", 13, London: Hogarth, pp. viii-162.
- (1913j), *The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest*, in "Standard Edition", 13, London: Hogarth, 163-190.
- (1915b), *Thoughts for the Times on War and Death*, in "Standard Edition", 14, London: Hogarth, 273-302.
- (1915c), *Instincts and Their Vicissitudes*, in "Standard Edition", 14, London: Hogarth, pp. 109-140.
- (1921c), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, in "Standard Edition", 18, London: Hogarth, 65-143.
- (1927c), *The Future of An Illusion*, in "Standard Edition", 21, London: Hogarth, pp. 1-56.
- (1930) [1929], *Civilization and Its Discontents*, in "Standard Edition", 21, London: Hogarth, 57-145.



- (1933) [1932], *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, in “Standard Edition”, 22, London: Hogarth, 1-182.
- (1939) [1934-38], *Moses and Monotheism: Three Essays*, in “Standard Edition”, 23, London: Hogarth, 1-137.
- (1992), *The Diary of Sigmund Freud, 1929-1939: A Record of the Final Decade*, ed. and transl. M. Molnar, London: Freud Museum Publications.
- (2004), *Sigmund Freud – Max Eitington: Briefwechsel 1906-1939*, Tübingen: Diskord.
- Freud S., Bullitt, W.C. ([1930] 1966), *Thomas Woodrow Wilson, twenty-eighth President of the United States: A Psychological Study*, New Brunswick/London: Transaction Publishers, 1999.
- Freud S., Zweig, A. (1970), *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, ed. E.L. Freud, New York: Harcourt.
- Gay P. (2006) [1988], *Freud: A Life for Our Time*, New York/London: W.W. Norton & Company.
- Grubrich-Simitis I. (1995), ‘No greater, richer, more mysterious Subject [...] than the life of the mind’: An early exchange of letters between Freud and Einstein, in “International Journal of Psychoanalysis”, 76: 115-122.
- (1996) [1993], *Back to Freud’s Text: Making Silent Documents Speak*, transl. Ph. Slotkin, New Haven: Yale University Press.
- (2005), *The Einstein Dossiers: Science and Politics, Einstein’s Berlin Period with An Appendix on Einstein’s FBI File*, transl. A.M. Hentschel, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Jablonek C. (1998), *Kelsen and his Circle: The Vienna Years*, in “European Journal of International Law”, 9: 368-385.
- Jones E. (1957), *Sigmund Freud: Life and Work*, Vol. 3, London/New York: Basic Books.
- Jonsson S. (2013), *After Individuality: Freud’s Mass Psychology and Weimar Politics*, in “New German Critique”, 40, 2: 53-75.
- Kant I. (1795), *Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in I. Kant (2006), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, ed. P. Kleingeld, transl. D.L. Colclasure, New Haven/London: Yale University Press, 67-109.
- Kelsen, H. (1920a), *Das Problem der Souveränität und das Theorie des Völkerrechts*, Tübingen: Mohr.
- (1920b), *Sozialismus und Staat*, Leipzig: Hirschfeld.
- (1924) [1922], *The Conception of the State and Social Psychology: With Special Reference to Freud’s Group Theory*, in “International Journal of Psycho-Analysis”, 5: 1-38.

- (1926), *Les rapports de système entre le droit interne et le droit international public*, in “Recueil des cours – Académie de Droit International”, 14, IV: 227-331.
- (1933), *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen: Mohr.
- (1944), *Peace Through Law*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Lebon G. (1896) [1895], *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York: The MacMillan Company.
- Makari G. (2010), *Revolution in Mind: The Creation of Psychoanalysis*, London: Duckworth.
- May U. (2015), *The third step in drive theory: On the genesis of Beyond the Pleasure Principle*, In “Psychoanalysis and History”, 17: 205-280.
- McDougall W. (1920), *The Group Mind: A Sketch of the Principles of Collective Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*, New York: Putnam’s Sons.
- Métall R.A. (1969), *Hans Kelsen: Leben und Werk*, Wien: Deuticke.
- Mühlleitner E., Reichmayr J. (1997), *Following Freud in Vienna: The Psychological Wednesday Society and the Viennese Psychoanalytical Society 1902-1938*, in “International Forum of Psychoanalysis”, 6: 73-102.
- Nathan O., Norden H. (eds.) (1960), *Einstein on Peace*, New York: Schocken.
- Nietzsche F. (1994), *On the Genealogy of Morality*, ed. K. Ansell-Pearson, transl. C. Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nunberg H., Federn E. (eds.) (1974), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society. Volume III: 1910-1911*, Transl. M. Nunberg and H. Collins, New York: International Universities Press.
- Ricoeur P. (1970) [1965], *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, transl. D. Savage, New Haven/London: Yale University Press.
- Roudinesco E. (2014), *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*, Paris: Seuil.
- Rose L. (1998), *The Freudian Calling: Early Viennese Psychoanalysis and the Pursuit of Cultural Science*, Detroit: Wayne State University Press.
- Rowe D.E., Schulmann R. (eds.) (2007), *Einstein on Politics: His Private Thoughts and Public Stands on Nationalism, Zionism, War, Peace, and the Bomb*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Simmel G. (1908), *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, transl. A.J. Blasi, A.K. Jacobs, M. Kanjirathinkal, Leiden/Boston: Brill, 2009.
- Smadja E. (2015), *Freud and Culture*, London: Karnac.

- Spengler O. (1918), *Decline of the West. Vol. 1: Form and Actuality*, transl. C.F. Atkinson, London: George Allen & Unwin, 1926.
- Stäheli U. (2011), *Seducing the Crowd: The Leader in Crowd Psychology*, in “New German Critique”, 38, 3: 63-77.
- Stolt C.-M. (2001), *Why did Freud never receive the Nobel Prize?*, in “International Forum for Psychoanalysis”, 10: 221-226.
- Surprenant C. (2003), *Freud’s Mass Psychology: Questions of Scale*, New York: Palgrave MacMillan.
- Telman D.A.J. (2011), *Law or Politics? Hans Kelsen and the Post-War International Order*, in “Constellations”, 18, 4: 513-528.
- Tögel C. (2009), *Freud, Einstein und das Institut für geistige Zusammenarbeit in Paris: Kommentierte Briefe zur Vorgeschichte des Briefwechsels Warum Krieg?*, In “Jahrbuch der Psychoanalyse”, 58: 81-110.
- Trotter W. (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War*, New York: Macmillan.
- Tully J. (2009), *The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives*, in A. Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge: Cambridge University Press, 331-358.
- Vinx L. (2015), *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Westerink H. (2013), *Totem und Tabu: Kontext und Aktualität*, in H. Westerink (red.), *Sigmund Freud: Totem und Tabu*, Wien: Vienna University Press, 9-53.
- Yakeley J., Meloy J.R. (2012), *Understanding Violence: Does Psychoanalytic Thinking Matter?*, In “Aggression and Violent Behavior”, 17: 229-239.
- Zakin E. (2011), *Freud, Schmitt, and the Image of the People*, in “Telos”, 157: 84-107.



# La dinámica del trauma en relación a la identidad colectiva

Ana Meléndez

**Abstract:** This article attempts to show how the discovery of the “death drive” is central to understand the Freudian conception of the human condition: to this drive can be attributed the source of destruction that threatens coexistence – when it goes outward – , as much as the possibility of it and a kind of pathological suffering – when it goes inward as a moral conscience. This will guide Freud not only towards a new understanding of trauma, but also towards a novel reinterpretation of social life. In his late work Freud encourages the probability that collective experiences also manage to be preserved by the group in a darkened and disfigured state, being able to break in and become traumatic for a new generation. Regarding the latter, Freud is not only anticipating the use that, since the eighties, is given to the concept of trauma to analyze historical and political phenomena so devastating for the members of a community that strongly mark their memory, transforming their cultural identity. Freud also inaugurates an image of historical time as something that is not apprehended by modern conceptual production.

**Keywords:** Subject; Trauma; Time; Collective Memory.

## 1. Introducción: el sujeto del psicoanálisis

Aunque Freud no abordó la cuestión de la subjetividad sistemáticamente, ni ofreció una definición formal de la misma, la dimensión conceptual del sujeto atraviesa toda su obra y es uno de los aspectos más importantes del psicoanálisis para quien se acerque a este desde una perspectiva filosófica, pues supone una subversión de la conceptualización tradicional del sujeto. En Descartes y en toda la modernidad filosófica que se extiende hasta Hegel prevalece una noción de individuo centrado en la capacidad de la razón como centro de su funcionamiento y de su existencia. Sin embargo, el psicoanálisis pone de relieve que el yo no agota la cuestión de la subjetividad, esto es, que conciencia y psiquismo no son términos equivalentes, sino que aquella no es más que un caso particular de reflexividad y pensamiento.

---

\* Universidad de Valencia (ana.melendez@uv.es)

Ya con la formulación de su primera tópica Freud establecía la división del aparato psíquico en dos sistemas de fuerzas heterogéneas que obedecen a principios completamente diferentes. El sistema Preconsciente-consciente, que vendría a coincidir con las funciones del yo descritas tradicionalmente por la psicología bajo los rótulos de pensamiento de vigilia, juicio y razonamiento, destaca por su función perceptiva y adaptativa a la realidad. Mientras que el sistema Inconsciente, compuesto únicamente por lo inconsciente en un sentido sustantivo, se compone de impulsos que aspiran a derivar su carga y a los que se le sustrae el acceso a la conciencia. Puesto que entre ambos lugares existe una barrera represiva que resuelve la sustracción o el acceso a la conciencia, Freud podía entonces afirmar que el concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión: “lo reprimido es para nosotros el modelo de lo inconsciente”<sup>1</sup>.

No obstante, esta tesis será reformulada en *El yo y el ello*. Publicada en 1923, esta es una de sus obras de madurez más importantes en la que establece como insuficiente la anterior división del psiquismo y aborda de forma más completa el problema de la constitución del sujeto. Después de haber constatado por medio de la práctica clínica la existencia de una fuerza psíquica inconsciente procedente del yo que se opone a la percatación consciente de las representaciones patógenas, y tras la reformulación metapsicológica realizada durante la Primera Guerra Mundial, en la que destaca la redefinición estructural del narcisismo y el análisis de la melancolía por el que Freud descubre que también en el yo puede darse una escisión patológica entre objeto humillado e instancia humilladora por mediación de una identificación narcisista<sup>2</sup>, la ecuación entre lo inconsciente y lo reprimido que defendía en la primera tópica había perdido su validez. De tal suerte que, si bien podemos continuar afirmando que todo lo reprimido es inconsciente, no es posible hacer lo propio con que todo lo inconsciente sea reprimido.

La preocupación que está en el origen de la formulación de la segunda tópica consiste, pues, en saber algo más acerca de ese yo, pero no ya en términos de conciencia, sino de inconsciencia. A su nueva modalidad de inconsciente Freud la denomina *ello*, un depósito de poder pulsional libre de todas aquellas formas que constituyen al sujeto social del que emerge el yo bajo la influencia del mundo externo y como función adaptativa de la realidad. El ello mantiene, por tanto, prácticamente todas las características del sistema Inconsciente (con la excepción de que ahora en su reservorio

---

<sup>1</sup> Freud (1923, 17).

<sup>2</sup> Freud (1917 [1915]).

pulsional coexisten las pulsiones eróticas con las de muerte), mientras que el yo, aun todavía identificándose con la instancia consciente como la superficie perceptora de lo externo, es teorizado como una parte del ello que se esfuerza en sustituir el principio de placer por el principio de realidad, de tal suerte que la percepción es para el yo lo que para el ello la pulsión. En este segundo enfoque, pues, no se trata tanto del devenir-consciente como un proceso de atención a lo externo, sino del devenir-yo como un proceso de dominación respecto a lo interno<sup>3</sup>.

Sin embargo, lo verdaderamente significativo de la nueva estructura mental reside en la tesis de que el yo, en la misma medida que ejerce las funciones propias del sistema consciente, es en sí mismo un objeto al que el ello apunta en sustitución de los objetos abandonados, provocando en él las modificaciones que lo construyen. De este modo, el modelo de la identificación se le impone entonces como siendo el mecanismo psicológico común a partir del cual se configura el sujeto y contribuye a cincelar su carácter. O, dicho de otro modo, las reconstrucciones de objeto sustitutivas no son algo exclusivo de desarreglos patológicos, sino que, por el contrario, son bien comunes y participan activamente en la estructuración del yo: “desde entonces hemos comprendido que tal sustitución – la de investiduras por identificaciones – participa en considerable medida en la conformación del yo, y contribuye esencialmente a producir lo que se denomina su carácter”<sup>4</sup>.

La génesis del yo puede así comprenderse desde dos perspectivas: una como resultado de una diferenciación progresiva del ello por influencia externa y como función adaptativa a la realidad; y otra como efecto de las identificaciones que surgen de investiduras del ello resignadas, abandonadas forzosamente o por el nivel de displacer que ocasionaban. La identificación se desvela entonces como la operación central en virtud de la cual se constituye un ser humano, y su propósito, en muchas ocasiones, no es otro que tratar de dominar al ello, es decir, seducirle para que cese en su empeño de amar lo que no puede ser amado<sup>5</sup>.

Hay un tipo de identificación que es especial, no solo por ser la primera, sino por ser, además, la más universal y duradera, a saber, aquella que acontece a partir del abandono de las cargas de objeto más importantes de la primera infancia, las figuras parentales. El abandono de estas investiduras libidinales de los padres se lleva a cabo mediante la identificación sustitutiva de las cargas de objeto abandonadas de ello. El yo se hace a sí

---

<sup>3</sup> Freud (1923, 27).

<sup>4</sup> Freud (1923, 30-31).

<sup>5</sup> Freud (1923, 32).

mismo como eran los objetos perdidos, dando lugar a la emergencia de la tercera instancia protagonista en la segunda tópica, el *superyó*, una parte de nuestra personalidad que consiste en una introyección de las restricciones externas que hemos ido experimentando en la infancia. En tanto que interiorización del padre, el *superyó* es portador de influencias que aseguran la transmisión de tradiciones culturales que coarta la pretendida omnipotencia infantil y que perpetúa la prohibición del incesto asegurando al yo contra el retorno de esas aspiraciones libidinales incestuosas. Sin embargo, en tanto que heredero del complejo de Edipo – no hay que olvidar que es del ello de donde el yo extrae al *superyó* por medio del proceso psíquico de la identificación –, también será la expresión de los impulsos inconscientes más poderosos, especialmente los de impulsos tanáticos.

En la medida en que la identificación tiene el carácter de una desexualización de la investidura, el componente erótico queda destituido, por lo que provoca la interiorización de la pulsión de muerte, disociada ahora del erotismo, en calidad de tendencia a la agresión y a la destrucción. El *superyó*, principal innovación de la segunda tópica, conserva durante toda su vida el carácter que le imprimió su génesis en el complejo paterno, esto es, la capacidad de oponerse al yo y dominarlo. Puesto que esta cuestión de la destructividad estructural se abordará en el siguiente epígrafe, baste ahora con establecer, a modo de conclusión de este primer epígrafe, que el proceso de construcción subjetiva, para Freud procede de una complicada relación intersubjetiva e intrapsíquica, heterogénea desde el punto de vista diacrónico, cuyas partes se encuentran siempre en tensión recíproca.

## **2. *Más allá del principio de placer: la perspectiva económica del trauma***

En 1920 Freud publica *Más allá del principio de placer*. Basándose en la experiencia analítica, durante los tres primeros capítulos de la obra expone determinados hechos que contradicen y limitan el famoso principio de placer, postulado teórico que supone la orientación del sujeto hacia su propio bienestar mediante la disminución de la cantidad de excitación existente en la vida anímica. En todos ellos se constata una compulsión a la repetición [*Wiederholungszwang*] de una situación pasada que no trae consigo posibilidad alguna de bienestar. El ejemplo más emblemático de estas excepciones al imperio del placer son quizá las pesadillas de los soldados veteranos víctimas de neurosis de guerra, que retrotraen al enfermo una y otra vez a la situación de desdicha y sufrimiento en la que se genera la



neurosis. Este fenómeno indica la existencia de otro tipo de tendencias en el psiquismo que no persiguen el placer y que quedan desveladas cuando algo falla en el aparato psíquico.

En un primer momento, esta tendencia psíquica a repetir en el presente lo no rememorado del pasado fue explicada por Freud como algo regulado por el principio del placer. Sobre la base de este supuesto, la cura se pensaba a partir de la rememoración de estas cadenas de datos no inscritos, eso es, en un mero hacer consciente lo inconsciente. Sin embargo, Freud entiende ahora que aquello que jamás fue asimilado por el aparato psíquico, y no cesa de insistir, subvierte la relación del sujeto con su propio bienestar. En ese sentido, la repetición evidencia otro nivel del funcionamiento del aparato donde, según el padre del psicoanálisis, existen fuerzas psíquicas que actúan más allá del principio de placer y que tienen un carácter más primitivo y elemental que dicho principio. Esta fuerza psíquica todavía más originaria que el placer es lo que Freud ha denominado “pulsión de muerte” [*Todestrieb*], cuya principal meta es, como veremos, la restauración de un estado de cosas anterior a la vida y que forzosamente habrá de desmentir la idea anterior respecto al funcionamiento del aparato psíquico.

En las hojas que siguen de la investigación, sin duda una de las más ininteligibles de toda su producción, Freud trata de exponer un modelo del aparato psíquico a caballo entre lo biológico y lo psicológico que, además, constituye una ambiciosa tentativa, plagada de tecnicismos y de vuelos imaginativos, de explicar el origen de la vida abarcando todo el reino animal, desde los protozoos hasta los seres humanos. No obstante, vale la pena detenerse en el razonamiento freudiano – de cuyo carácter especulativo advierte constantemente el propio autor –, aunque sea de forma poco exhaustiva. Porque todo ello no solo le permitirá a Freud profundizar en la función de los sueños de las neurosis traumáticas, así como hallar respuestas a la cuestión de las condiciones en las que surge la compulsión a la repetición, sino que también le conducirá a una nueva formulación del concepto de trauma, sustantivamente diferente al modelo del *cuerpo extraño* teorizado en los primeros escritos psicoanalíticos.

Con miras a reconstruir el proceso de aparición y constitución del aparato psíquico Freud comienza haciendo referencia a la embriología señalando el origen común – en el ectodermo – de la piel y del sistema nervioso y trata de esclarecer esta tesis con el conocido ejemplo de la figura de una vesícula – pequeña burbuja de líquido dentro de una célula. Inmersa en un medio del que provendrían multitud de estímulos externos, la vesícula debe rodearse de una capa protectora para subsistir. Esa parte transformada en capa pierde entonces sus cualidades de sustancia viva y pasa a

convertirse en una barrera cuya función consiste en proteger a la vesícula frente a las intensas excitaciones exteriores. La formación de tal corteza, a su vez, ejerce de filtro de ciertos estímulos a los que dejará pasar en una relación proporcional a su intensidad, lo que permitirá al organismo recibir informaciones del mundo exterior sin que el paso de la excitación imprima ninguna alteración permanente a sus elementos. Entonces, Freud hace extensiva a los organismos superiores la idea de un dispositivo de protección contra las excitaciones, enumerando las diversas modificaciones que este ha experimentado a lo largo del proceso evolutivo<sup>6</sup>.

Esto es, los organismos más elevados poseen dispositivos especiales destinados a una protección contra estímulos de naturaleza desmesurada. Además, han desarrollado los órganos de los sentidos que contienen otro tipo de mecanismos para la recepción y el registro de excitaciones específicas. El origen de la memoria encontraría su explicación en la necesidad de registrar lo receptado – las huellas mnémicas –, mientras que a la conciencia le correspondería el acto de retranscripción de lo receptado. De esa manera, puede decirse que la armonía de la vida psíquica vendría posibilitada por el equilibrio entre lo inscrito y lo retranscripto, es decir, cuando se da una continuidad entre lo uno y lo otro sin excesos que lo alteren.

Además de lo ya establecido en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, a saber, que la defensa contra las excitaciones guiada por el principio de placer apareció como el principal objetivo del aparato psíquico, después sustituido por el principio de realidad bajo el influjo de la tendencia hacia la autoconservación, Freud añade ahora lo siguiente: la función más primitiva del aparato psíquico no fue el placer, sino la tendencia a restablecer un estado anterior a causa de la función conservadora de la pulsión. Tal restablecimiento no cabe entenderlo como una mera regresión – pues esta solo tiene sentido con respecto a una fijación anterior –, sino que aspira, y esta es la principal novedad del texto, a retornar a una situación previa a la emergencia de las cualidades de lo viviente, despertadas en la materia inanimada “por la actuación de fuerzas inimaginables”<sup>7</sup>.

Todas las transformaciones que dan lugar a la evolución y diversificación de las especies serían forzadas por factores externos al carácter conservador de todas las pulsiones, quienes siempre buscan alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos, hasta el límite de buscar el estado inanimado de la materia. Desde el inicio, toda vida está pulsionalmente destinada a ser un deslizarse hacia la muerte, pero las exigencias del Eros

---

<sup>6</sup> Freud (1920, 28).

<sup>7</sup> Freud (1920, 38).

detienen la caída del nivel de excitación e introducen nuevas tensiones. Queda entonces así planteado el segundo dualismo pulsional, compuesto por la oposición entre, por un lado, las pulsiones libidinales – yoicas y de objeto –, ahora denominadas *pulsiones de vida*, y por otro las *pulsiones de muerte*.

Las primeras buscan conservar la ligazón [*binding*], mecanismo cuya finalidad es la protección del organismo contra la liberación displacentera de estímulo: la pulsión de muerte. O sea, las pulsiones de vida permiten buscar objetos y aunarlos en un todo al que amar; mientras que las segundas tienden al desligamiento de toda investidura, impidiendo el establecimiento de un todo unificado, e incluso poniendo en riesgo la propia supervivencia, pues aspiran a recuperar el verdadero estadio primitivo donde la paz es resultado de la carencia del tiempo. Si hasta ahora todas las manifestaciones relativas a la agresividad quedaban explicadas en el marco de las vicisitudes de la libido sexual, siendo la muerte el mero agotamiento de la vida, la hipótesis de la pulsión de muerte establece la destructividad como una dimensión esencial del psiquismo que opera en todas y cada una de las actividades psíquicas.

Sobre la base de este planteamiento, el padre del psicoanálisis desarrolla y reelabora el modelo del trauma como cuerpo extraño inserto en el tejido psíquico. Partiendo ahora de puntos de vista económicos sostiene que lo que ocurre en la situación traumática es un desborde psico-afectivo que no puede ser tramitado por el principio de placer, por lo que abre paso a una función más primaria. El trauma psíquico es el efecto de una excitación que, por su intensidad, rompe los dispositivos de protección del aparato anímico. La rotura deja fuera de acción al principio de placer, y eso supone una liberación radical de la pulsión de muerte. El proceso de repetición obedecería a la tendencia de retorno al estado originario de nulidad pulsional, un intento recurrente de bloquear el transcurrir temporal. Pero, advierte Freud, la magnitud de la excitación no es el único factor. También hay que tener en cuenta el estado del sistema en el momento de producirse la irrupción de la excitación. Si los sistemas receptores están intensamente cargados – y la angustia, entendida aquí como señal, tiene ese efecto preparando el sistema mediante una sobrecarga–, su capacidad para absorber la excitación, y transformarla en energía ligada, es mucho mayor<sup>8</sup>.

La condición de la neurosis traumática es, por tanto, la falta de la disposición a la angustia, que trae consigo una sobrecarga del sistema que recibe la excitación. A causa de tal insuficiencia de la carga, los sistemas no se ha-

---

<sup>8</sup> Freud (1920, 29).

llan en buena disposición para ligar la sobrecarga, y las consecuencias de la rotura de la protección se hacen sentir con mayor intensidad. En una gran cantidad de traumas, la sorpresa y el susto ante algo que es difícilmente asimilable puede, por ello, ser el factor decisivo para el desenlace final, aunque esta diferencia carece de toda eficacia cuando el trauma supera cierto límite de energía. “Descubrimos, así, que el apronte angustiado, con su sobreinvestidura de los sistemas recipientes, constituye la última trinchera de la protección antiestímulo”<sup>9</sup>.

Así como en los inicios de la teoría psicoanalítica el trauma se definía en términos representacionales vinculados al conflicto psíquico<sup>10</sup>, Freud lo ubica ahora en el límite de una escena que destroza la trama de la psique, imposibilitando la trama representacional. En ese sentido, el trauma sirve para circunscribir los límites de lo que el aparato anímico puede tramitar regido por el principio del placer, además de que queda en estrecha conexión con la angustia, entendida aquí como señal. El punto de vista económico desde el que Freud explica esta segunda teorización del concepto de trauma fue una de las primeras nociones que introdujo. Lo significativo, creemos, es que ahora este se complementa con el punto de vista estructural, pues la hipótesis de la pulsión de muerte provocó un cambio en el análisis del ego que llevó a revisar los distintos mecanismos de defensa que podía despegar el yo.

## 2.1 Tiempo, sujeto y estructura: represión, negación o reneación

El sujeto del que habla el psicoanálisis no se constituye en un proceso de maduración temporal y biológica, sino que se engendra a partir de un transcurso discontinuo y fragmentario, regulado por un tiempo de conclusiones siempre provisionales y continuamente amenazadas por las formaciones del inconsciente. Pese a que el desarrollo psicosexual integra una sucesión de fases libidinales, en tal proceso ciertos lugares quedan fijados, estableciendo con ello una disposición psíquica de regreso a esos mismos lugares, que no son más que estados pasados del cuerpo constituidos en organizaciones que antaño tuvieron que abandonarse, ya sea porque su goce perturbaba la organización del psiquismo, o porque el objeto al que apuntaba los rechazó, condenándolos así a ser reprimidos.

Al comienzo del proceso, envuelto en un narcisismo primario, el niño no se diferencia de los objetos a los que ama. Sin embargo, tras la salida

---

<sup>9</sup> Freud (1920, 31).

<sup>10</sup> Freud (1886).

de la fase fálica-edípica a propósito de la castración, el desarrollo realizado hasta aquí – toda la experiencia autoerótica e incestuosa acumulada en el camino– se hunde y el yo renuncia a la indistinción identitaria con el objeto primordial de la fase fálica, la madre. Tras el período de latencia se inicia en el amor de objeto. Lo cual no quiere decir otra cosa más que el yo acepta los límites impuestos por la realidad externa – no se es ni se tiene todo, no se puede tener todo– y adquiere el estatuto de sujeto. A esta operación, necesaria para establecernos como sujetos capaces de integrarnos en el mundo de lo simbólico, se le denomina represión primaria (*Verdrängung*), defensa fundamental que estructura una determinada posición subjetiva, la neurótica.

Sin embargo, no todos los sujetos responden al episodio de la castración por medio de la represión. Si bien es cierto que Freud no llegó a promover una especificación pertinente de la etiología del proceso psicótico, ni sus referencias teóricas permiten elaborar un criterio suficientemente vigoroso para diferenciar estructuralmente las neurosis de las psicosis, el padre del psicoanálisis recurrió al término *Verwerfung* – rechazo – , en lugar de represión, para caracterizar una posición ante la castración muy distinta a la del neurótico. Esta posición consiste en negar radicalmente la castración, esto es, en negar los límites impuestos tanto por la autoridad de la ley moral como de la realidad externa a la realidad psíquica. El núcleo fundamental de la psicosis, por tanto, es la confusión y fusión con el objeto primario, puesto que no se ha dado la culminación del estadio narcisista y su yo no se ha estructurado debidamente.

Freud circunscribió la naturaleza de las psicosis al campo de la pérdida de la realidad, lo que provocaría en el sujeto la necesidad de reconstruirla de manera delirante. Según su primer punto de vista, el neurótico huiría de la realidad, mientras que el psicótico la negaría. Sin embargo, con el tiempo sometió esta teoría a una revisión que hará modificar su antigua tesis: ni la pérdida de la realidad ni la escisión del yo pueden constituir un criterio metapsicológico eficaz para diferenciar las neurosis de las psicosis. Fue Lacan quien, finalmente, estableció la diferencia estructural entre neurosis y psicosis, o, lo que es lo mismo, la diferenciación entre la *Verdrängung* y la *Verwerfung*: lo que cae bajo la acción de la represión retorna, es decir, lo reprimido siempre está ahí, y se expresa de modo perfectamente articulado en los síntomas y en multitud de otros fenómenos. En cambio, lo que cae bajo la acción de la *Verwerfung* tiene un destino totalmente diferente.

Si tenemos en cuenta la estrecha relación que existe entre la represión y el complejo de castración, se entenderá que el rechazo de la castración implica la disfunción del valor defensivo de la represión. Por eso, a diferencia

de la represión, la *Verwerfung* no es una defensa, sino una carencia. A la neurosis y la psicosis hay que sumar otra posición subjetiva, la perversión, que como estructura consiste en una renegación (*Verleugnung*) estable de la ley del padre, es decir, una forma de rechazo de la castración de acuerdo con la cual el sujeto perverso no cede ante la angustia que esta genera, y resiste a la renuncia del goce.

Este aspecto estructural de la clínica psicoanalítica se traduce en la tesis de que para la clínica de inspiración freudiana el síntoma es una formación elaborada con unas leyes determinadas y una lógica propia, cuya observación y seguimiento guía hacia la causa psíquica de la enfermedad. En contraposición a la tendencia a la difuminación de las delimitaciones en los diagnósticos en el panorama clínico contemporáneo de la primacía del trastorno, esta concepción de síntoma como aquello que constituye la enfermedad y su intento de curación, posibilita el mantenimiento de la diferenciación cualitativa entre distintos tipos de posiciones subjetivas.

Retomando la cuestión de lo traumático, esto significaría que los posicionamientos subjetivos manifiestan la existencia de la combinación de una diacronía sustentada en la infancia – en la sexualidad, el deseo inconsciente y en la pérdida de objeto – y una sincronía – estructura – que es la que opera en situaciones traumáticas. Se puede decir que el trauma despierta la estructura e igualmente la estructura hace de un acontecimiento algo traumático. Lo traumático no abarca tan solo lo que ocurre externamente, sino que es en el ensamblaje de los sucesos externos con la organización psíquica que, a partir de una sobreestimulación por exceso de satisfacción o frustración, produce un desvelamiento del vacío, la pulsión de muerte. La pulsión de muerte vuelta hacia la propia persona, que supone la pérdida del tiempo lógico en que el sujeto puede representarse, provoca una repetición compulsiva en la que el pasado retorna y el futuro queda bloqueado o atrapado en un círculo fatal que se retroalimenta.

Todas estas conexiones que el psicoanálisis establece entre el pasado y la enfermedad se contraponen a la idea de un progreso unidireccional permanente y ponen de relieve que, en la vida de los sujetos, el pasado es algo activo y participante que amenaza con sojuzgar el presente. Para ello no basta con que algo le ocurra directamente al sujeto. Puede ser que lo que detone el trauma, sea algo que ocurra en el plano de lo colectivo. Y ello porque la ligazón [*binding*] a la que hacíamos referencia tiene también un sentido político explícito: en la vida anímica del individuo, “el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como

enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social [*Sozialpsychologie*]<sup>11</sup>.

### **3. Aplicación sociológica del edificio teórico: del yo al nosotros**

El razonamiento expuesto en *Más allá del principio de placer*, orientado a afirmar el dualismo vida-muerte como eje rector de la actividad psíquica e incluso como origen de todo lo orgánico, recibió escasa aceptación por parte de los seguidores de Freud. Sin embargo, la integración del impulso de agresión en la génesis y evolución de la cultura permitió al médico vienesés pasar de una especulación, suspendida en el vacío, a un verdadero desciframiento de la pulsión de muerte en una reinterpretación profunda de la sociedad<sup>12</sup>. En *El malestar en la cultura*, la obra de Freud más traducida y leída, escrita una década antes al estallido de la Segunda Guerra Mundial, su autor establece que la civilización no emerge por oposición a los propósitos de Eros, sino que, más bien, este se pone al servicio de aquella en su lucha contra la violencia originaria que constituye al ser humano.

A diferencia de lo que había postulado hasta entonces – que la evolución cultural viene marcada por el enfrentamiento de las exigencias de la cultura y de las tendencias sexuales –, el erotismo ya no es ni el único ni el principal impulso que entra en contradicción con las imposiciones de la cultura. La renuncia principal que esta exige al individuo es la de la agresividad, no la libido. No se trata, tampoco, de que esta sea la buena y aquella la mala, sino que cualquiera de ellas es tan imprescindible como la otra. La relación entre ambas pulsiones es muy compleja: se refuerzan recíprocamente a la vez que se excluyen mutuamente. Aparecen fusionadas con un cierto componente de su antagónica; una tendencia pulsional está siempre constituida por Eros y por Tanatos. Por ello las pulsiones de muerte, originariamente orientadas a la propia autodestrucción, pueden dirigirse hacia los objetos en forma de impulso de destrucción. Uno de los recursos a los que la civilización apela para coartar la agresión consiste en la interiorización de la misma:

la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “conciencia

<sup>11</sup> Freud (1921, 67).

<sup>12</sup> Ricoeur (1990, 264).



de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido<sup>13</sup>.

O sea, la cultura, en representación de los intereses de Eros, se sirve de mi propia violencia para conmigo mismo, para hacerla fracasar para con el otro, teniendo lugar, en tal interiorización de la pulsión de muerte, la génesis de la conciencia moral. Se acentúa entonces la función cultural del *sentimiento de culpabilidad*. Si en el comentario a *El yo y el ello* definíamos la culpa como expresión de la condena del yo por su instancia crítica, ahora dice Freud que esta se establece “como medio del que se sirve la cultura, no contra la libido sino precisamente contra la agresividad”<sup>14</sup>. Es decir, la culpa ya no es definida tanto por la tensión entre el yo y el superyó, como por el escenario más amplio de la lucha entre el amor y la muerte. Esto significa que, en tanto que principal promotora de la conciencia moral, la pulsión de muerte no solo constituye el mayor peligro para la desintegración de la vida social, sino que es una premisa necesaria para la misma.

Lo cultural se encarna en el interior del sujeto humano actuando primero como pulsión de agresión, mitigada después por los ideales sociales interiorizados gracias a la instauración de la conciencia moral. Todo lo cual pone de manifiesto, una vez más, la radical ambigüedad que constituye al ser humano ontogénica y filogenéticamente. Por una parte, Freud propone una imagen sincrónica de la constitución del psiquismo donde la pulsión de vida y pulsión de muerte coexisten desde el nacimiento. Pero junto a ella, la justificación de la pulsión de muerte debe asociarse a una perspectiva filogenética y por lo tanto diacrónica, que, además de remontarse a los orígenes mismos de la vida, permite una apertura hacia lo social e incluso entender la civilización como una adaptación a la pulsión de muerte. Ahora bien, en la medida en que la pulsión es imperecedera, la amenaza del derrumbe civilizatorio lo será en la misma medida.

Como decíamos, la ligazón característica de Eros tiene un significado explícitamente político. Al vincular al individuo con el otro mediante lazos emocionales e identificativos con los que se constituye el grupo o la masa, los individuos neutralizan su tendencia letal a desbandarse en una guerra de todos contra todos. Ahora bien, cuando las circunstancias sociales favorecen la neutralización del sentimiento de culpa los límites de la violencia se relativizan. Lo que explicaría que la llegada al poder de una figura capaz de restar importancia a los crímenes en nombre de un presunto bien nacional superior alentando al empleo de actos violentos contra los enemigos de

<sup>13</sup> Freud (1930 [1929], 119).

<sup>14</sup> Ricoeur (1990, 264).



la patria y encontrando en la conciencia moral una aliada que ya no es que no frene, sino que justifique estos ataques y aumente la vergüenza de la pasividad ante el adversario, permitiera precipitar enfrentamientos catastróficos o incluso exterminios eugenésicos. Bastó con que la situación política, social y económica de Europa se desagarrara para que la aparición de una personalidad como la de Adolf Hitler hiciera posible una situación que, doce años antes, Freud había concebido de manera abstracta en *Psicología de las masas y análisis del yo*, sin imaginar que tal tipo de hombre fuera a tomar el poder en Alemania e invadir Viena, cuna inicial del psicoanálisis.

### **3.1. *Psicología de las masas y análisis del yo***

El advenimiento de las masas vino propiciado por una fisonomía de la vida pública totalmente novedosa. Liberada de la sujeción de las élites y abdicando de su individualidad soberana para alcanzar la de la colectividad, la masa irrumpió en la vida pública a comienzos de siglo provocando una profunda perturbación de los valores socioculturales europeos e imponiendo de forma ineludible la reflexión acerca de la psique de estos individuos. Freud aceptó el desafío y, en plena ascensión del comunismo y los fascismos, del sindicalismo y los nacionalismos, publica, en 1921, un estudio que sentará las bases de la psicología social: *Psicología de las masas y análisis del yo*.

En este texto se propone disolver los enigmas relativos a la psicología de masas: ¿Qué es una masa? ¿Qué le presta a la masa la capacidad de influir de forma tan decisiva sobre la vida anímica de los individuos? ¿En qué consiste esta alteración anímica? Basándose en algunos estudios ya realizados acerca de la psicología de la multitud, Freud recuerda que para que un grupo de individuos pueda ser considerado una masa psicológica tienen que darse, al menos, dos condiciones: primero, la inhibición colectiva del rendimiento intelectual – el individuo se convierte en un autómatas carente de voluntad – ; y segundo, el aumento de la afectividad entre los miembros que componen la masa, que se mantiene cohesionada en virtud del establecimiento de vínculos libidinales. Solo bajo estas dos condiciones se produce una conversión de lo que era meramente cantidad, la muchedumbre, en una determinación cualitativa.

En rigor, la masa puede entonces definirse no tanto como una aglomeración sino como un hecho psicológico:

La masa es impulsiva, voluble y excitable. Es guiada casi con exclusividad por lo inconsciente. Los impulsos a que obedece pueden ser, según las circunstancias, nobles o crueles, heroicos o cobardes; pero, en cualquier caso, son tan imperiosos que nunca se impone lo personal, ni siquiera el interés de la autoconservación. [...]. No soporta dilación entre su apetito y la realización de lo apetecido. Abriga un sentimiento de omnipotencia; el concepto de lo imposible desaparece para el individuo inmerso en la masa [...]. Piensa por imágenes que se evocan asociativamente unas a otras, tal como sobrevienen al individuo en los estados del libre fantaseo; ninguna instancia racional mide su acuerdo con la realidad. Los sentimientos de la masa son siempre muy simples y exaltados [...]. Pasa pronto a los extremos, la sospecha formulada se le convierte enseguida en certidumbre incontrastable, un germen de antipatía deviene odio salvaje [...]. Quien quiera influirla no necesita presentarle argumentos lógicos; tiene que pintarle las imágenes más vivas, exagerar y repetir siempre lo mismo [...]. Y, por último: las masas nunca conocieron la sed de la verdad. Piden ilusiones, a las que no pueden renunciar<sup>15</sup>.

Aunque va exponiendo su caracterización de la masa parafraseando las tesis de Le Bon (*Psychologie des foules*) y de McDougall (*The Group Mind*), Freud acaba reformulando la cuestión a partir de los descubrimientos psicoanalíticos en estos términos: al entrar en la masa, el individuo queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconscientes. La desaparición de las represiones y el resultante desvanecimiento de la conciencia moral individual tienen como consecuencia la exteriorización del inconsciente: el examen de realidad retrocede frente a la intensidad de las mociones de deseo afectivamente investidas. Freud llama la atención acerca de un detalle al que los pioneros de la psicología social no han prestado suficiente atención: la figura del conductor de masa.

Para ahondar en este fenómeno, parece descriptivamente ventajoso tomar como ejemplo las que, a juicio del vienés, son las masas artificiales más importantes: la Iglesia y el Ejército. Lo que caracteriza esencialmente a estas, destaca Freud, es que cada individuo que las constituye tiene un doble vínculo libidinoso: un primero con el conductor de la masa, líder que ama por igual a todos, y un segundo con los otros individuos que constituyen la masa. La ligazón con el conductor es más influyente que el vínculo de los individuos entre sí. Por ello, cuando se produce la pérdida del conductor en cualquiera de sus sentidos, desaparecen los vínculos también entre los individuos, propiciando el estallido del pánico y la liberación de la angustia. Lo que sale entonces a la luz son impulsos despiadados y hostiles hacia el resto de individuos, a los que el amor del conductor había impedido manifestarse o exteriorizarse.

<sup>15</sup> Freud (1921, 74-76).

Pero ¿cuál es la índole de los lazos afectivos que caracterizan a una masa? ¿Consisten en investiduras libidinales o más bien en identificaciones? ¿Qué diferencia una investidura de objeto de una identificación? Para Freud, aquello que liga los sujetos a otros objetos-sujetos es la libido. Sin embargo, al mismo tiempo postula un tipo de lazo afectivo más originario, anterior a la distinción entre sujeto y objeto de la que depende el deseo, que es la identificación. Si bien en la indiferenciación inicial entre lo psíquico y lo somático consiste en la incorporación del objeto al yo, con posterioridad la identificación permanece como el mecanismo psicológico que permite conformar el propio yo a imagen de un ser amado tomado como modelo. La diferencia con la investidura, por tanto, radica en si el vínculo recae en el sujeto o en el objeto del yo<sup>16</sup>.

La masa, prosigue Freud, tiene la naturaleza de una identificación. Su organización libidinosa puede explicarse por el hecho de que una multitud de individuos han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado parcialmente entre sí en su yo. La esencia de la masa no puede concebirse desatendiendo al conductor, ya que está integrada por muchos iguales y un único superior a todos ellos al que erigen como su ideal. Ello explica que la psicología de la masa se caracterice por la atrofia de la personalidad y el predominio de la afectividad anímica inconsciente; por la falta de autonomía en el individuo y la uniformidad de su reacción con la del resto de integrantes; por el debilitamiento de la actividad intelectual y la incapacidad para moderarse y diferir la acción. En definitiva, esta dirección regresiva que guía el espíritu grupal de la masa le permite a Freud concluir que, en términos psíquicos, la masa constituye un renacimiento de la horda primitiva<sup>17</sup>.

Freud retoma entonces lo expuesto en su polémica obra *Tótem y tabú*. Partiendo de ciertas indicaciones de Darwin y de conjeturas de Atkinson, Freud elucubra una teoría según la cual, en tiempos muy remotos, los monos superiores vivieron en hordas primitivas – grupos pequeños dotados de cierto grado de organización – dirigidas por un padre que acaparaba las mujeres y que impedía el intercambio sexual dentro de su horda. Siendo esto así, los hermanos albergaban sentimientos hostiles contra el padre porque este se oponía a su necesidad de poder y a sus exigencias sexuales. Pero también le amaban y le admiraban, deseando en el fondo ser como él. No obstante, movidos por el odio, los hermanos expulsados de la horda decidieron unirse y matar al severo padre. Tras asesinarle, comieron su cadáver

---

<sup>16</sup> Freud (1921, 100).

<sup>17</sup> Freud (1921, 117).

para que cada uno tuviese un poco de su fuerza. Pero después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él mediante la ingesta, se impusieron en ellos los sentimientos afectuosos, antes dominados por los hostiles.

Como consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad. El padre adquirió entonces un poder mucho mayor del que había poseído en vida por medio de lo que Freud denomina “obediencia retrospectiva”: la muerte del padre nunca implica su destrucción, sino su triunfo póstumo. La conciencia de culpa del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo que, como se advertirá, coinciden en contenido con los deseos edípicos propios del infantilismo psíquico: no matar al animal totémico, símbolo venerado del padre; y no tener vínculos incestuosos con mujeres del mismo clan. Sin embargo, como todos los hermanos querían ocupar el lugar vacío del padre, se estableció una nueva prohibición de carácter social, la del fratricidio, que evitara la repetición del crimen colectivo, y en la que Freud sitúa el origen de la eticidad. El asesinato y la ingestión del padre se transformó entonces en una relación social: “la sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa”<sup>18</sup>.

Así como a partir de la clínica de las neurosis Freud había mostrado la existencia de una sucesión de fases en el desarrollo psicosexual de la estructura pulsional de cada individuo (ontogénesis) a través de las cuales se adquiere la subjetividad, el padre del psicoanálisis intenta en esta obra proporcionar un fundamento histórico al complejo de Edipo planteando la existencia de un proceso análogo a nivel colectivo. Según la hipótesis filogenética, expuesta y desarrollada a lo largo de toda la obra, la génesis de nuestra cultura radica en una subversión traumática que extendería, del ámbito individual al colectivo, un modelo de lo histórico-temporal. Sabemos que aquello que queda fijado como traumático continúa teniendo efectos póstumos y tiende insaciablemente a seguir buscando representarse en el presente, cual fantasma que no ha logrado una digna sepultura en el pasado.

Las teorías de psicología de las masas y del inconsciente de los años veinte pusieron de relieve que también en la psicología colectiva todo elemento retornado del olvido ejerce una influencia de fuerza incomparable

---

<sup>18</sup> Freud (1912, 148).

sobre las masas y presenta una pretensión de verdad contra la que el veto lógico queda desamparado. En el año 1938, esta apreciación no era ya para Freud una mera intuición intelectual. El régimen de Hitler anexionó Austria y, a pesar de la resistencia de Freud a dejar Viena, los acontecimientos públicos amargaron finalmente su desenlace vital. Perseguido por los nazis debido a su condición de judío y de creador del psicoanálisis, tuvo que huir. Gracias a la mediación diplomática de Marie Bonaparte, se instaló en el barrio residencial de Hampstead, al noroeste de Londres, donde falleció en 1939. No sin antes atreverse a publicar una de sus obras más originales acerca del significado de la identidad judía a través de un examen de su historia por medio de la reconstrucción de la figura de Moisés. Si bien el tema del *Moisés y la religión monoteísta* es la naturaleza de la memoria colectiva judía, el interés de la obra trasciende lo relativo a la religión mosaica. La originalidad del Moisés no reside en los elementos tan criticados de su trama, sino en haber planteado la posibilidad de que una experiencia pueda devenir traumática para un colectivo e incida también, muchos años después, sobre quienes no hayan vivido directamente la experiencia.

#### **4. La dinámica del trauma en relación a la identidad colectiva**

A pesar de las diferencias que pueden darse entre las diversas aproximaciones al concepto de trauma a lo largo de la obra de Freud, una caracterización destacable del trauma psíquico en todas sus formulaciones es que excede la capacidad del individuo para afrontar aquello que le exige una determinada situación y que no puede integrarse en un contexto de sentido porque desgarrar el marco de referencia del individuo. Esto genera condiciones especiales para su rememoración e integración retroactiva en la experiencia presente por lo que se deduce que *trauma* y *memoria* son para Freud conceptos limítrofes. El trauma imprime huellas mnémicas susceptibles de reactualizarse y presentarse como si se tratara de datos actuales. La influencia más intensa proviene de aquellas impresiones que alcanzaron al niño en una época en la que no podemos atribuir a su aparato psíquico plena receptividad. Eso que los niños vivencian en la primera infancia sin entenderlo, pueden no recordarlo luego nunca, pero emergerá en sueños o en compulsiones a la repetición.

Lo importante, para Freud, es reconocer el valor de la represión. Veámos cómo la represión primaria instaura en cada uno de nosotros un nódulo inconsciente de exigencias pulsionales, alrededor del cual se acumula distinto material mnémico. Esas exigencias pulsionales que componen el

nódulo inconsciente solo pueden ser percibidas mediante representaciones, huellas mnémicas que una vez fueron percepciones y, como todos los restos mnémicos, pueden devenir de nuevo conscientes. Es decir, aunque la pulsión es un proceso dinámico que parte del soma, ha de estar representada en la psique por medio de representantes psíquicos. Estos representantes pueden ser de diversos tipos, dependiendo del sistema psíquico en que se inscriban: en el inconsciente, a la representación se le denomina representación-cosa, integrada por imágenes oníricas o fantasías. En el preconscious, está la representación-palabra, las determinaciones simbólicas del lenguaje y la palabra. Estas representaciones (representación-cosa, representación-palabra) instituyen lo reprimido en nuevas e inesperadas representaciones, operando como efectos retardados posteriores al momento de la fijación. Lo que se despierta en los traumas es, precisamente, aquello que no ha logrado una retranscripción en ninguno de los sistemas psíquicos.

La rememoración, en cualquier caso, no se presenta aquí como recuerdo material de un evento, sino como sensaciones o percepciones reactualizadas. Es decir, lo que se recuerda no son los hechos o sucesos en sí mismos, sino su procesamiento psíquico; modos de relación que retornan tal como se registraron cuando se vivieron en función de las particularidades de la psique infantil y de su vida pulsional de entonces en forma de síntomas. Todos los fenómenos de la formación de síntoma pueden describirse con buen derecho como un retorno de lo reprimido. Es a esto a lo que Freud denomina verdad histórica de los recuerdos que, en contraposición a la verdad material relativa a la reproducción exacta de hechos objetivos, refiere a una verdad olvidada que en su retorno ha debido someterse a distorsiones y malentendidos.

La primera vez que Freud emplea la noción de “verdad histórica” es en *De la historia de una neurosis infantil*, escrita en 1914 pero publicada en 1918, para aludir a sucesos desagradables y vergonzosos cuyo contenido es transformado por algunos pacientes mediante los mecanismos propios del inconsciente – condensación y desplazamiento – , con el propósito de encubrir las miserias personales deshonorosas. En el caso de Sergei Pakejeff, esta idea se aplica a que, bajo determinadas fantasías de deseo sexual que el paciente recordaba haber experimentado hacia su hermana en la infancia, se descubren escenas de incitación al erotismo provocadas por su hermana, quien habría seducido al paciente a incurrir en manejos sexuales incestuosos: “las fantasías hasta ese momento colegidas [...] estaban destinadas a extinguir el recuerdo de un suceso que más tarde pareció chocante al viril

sentimiento de sí del paciente, remplazando la verdad histórica [*historisch*] por un opuesto de deseo”<sup>19</sup>.

Aunque Freud en este contexto emplea la expresión “verdad histórica” para la existencia de un suceso traumático en la vida de un sujeto que tiende a ser sustituido por un deseo de signo opuesto, podemos apreciar en el comentario que clausura la cita que ya en esta época empleaba la expresión “verdad histórica” para referirse también a lo colectivo. La siguiente mención que haga a este término ya será en relación al ámbito de lo social, en *El porvenir de una ilusión* (1927). Sin embargo, la obra en la que introduce el concepto de forma precisa es *Moisés y la religión monoteísta* (1939), donde incluso tal noción da título a uno de los apartados que integran la obra<sup>20</sup>.

El libro está dividido en tres ensayos. El primero, titulado “Moisés, un egipcio” y con una extensión de apenas ocho páginas, fue publicado en la revista *Imago* en el primer volumen de 1937. Para demostrar su tesis, que Moisés era egipcio, Freud desarrolla dos argumentos. El primero de ellos es etimológico: según Freud y otros estudios, el nombre “Moisés” derivaría de la palabra egipcia “mose”, que significa hijo. El segundo argumento es de carácter analítico. Siguiendo el estudio de Rank (*El mito del nacimiento del héroe*), Freud repara en que la historia de Moisés se contrapone a las demás historias mitológicas del héroe. Mientras que en el curso de su vida el héroe se eleva de ordinario por encima de sus orígenes modestos, la vida heroica del hombre Moisés comenzó bajando él de las alturas, descendiendo hasta los hijos de Israel. Según la interpretación analítica de la estructura del mito presente en la novela familiar del neurótico, la primera familia (la del abandono) es siempre la inventada, y la segunda (la que acoge al héroe) la real. Siendo esto así, la saga del Moisés se invertiría: Moisés es un egipcio que la saga quiere convertir en judío.

El segundo ensayo, “Si Moisés era egipcio...” es bastante más extenso, y fue incluido en el cuarto ejemplar de la revista *Imago* en el mismo año. Una parte del tercer ensayo fue leída por Anna Freud en el Congreso Internacional de París en 1938. Sin embargo, no fue hasta estar en Londres cuando Freud se atrevió a publicar la tercera parte, “Moisés, su pueblo y la religión monoteísta”, que contenía lo más impactante del libro, a saber, la aplicación de los hallazgos al análisis del monoteísmo. La trama del libro, seguramente lo menos significativo para lo que aquí nos interesa, establece que el judaísmo emerge de la era monoteísta de la historia política de Egipto. Cuando alrededor de 1.350 a. C. subió al trono de Egipto el faraón

<sup>19</sup> Freud (1918 [1914], 20).

<sup>20</sup> Para la cuestión del tratamiento de este concepto en la obra de Freud véase Canga (2006).



Amenotep IV, que más tarde cambió su nombre por el de Akenaton, trató de imponer a los egipcios una nueva religión contraria a sus tradiciones milenarias consistente en un estricto monoteísmo en forma de culto al único y grandioso dios Aton. La religión de Aton, además de por la creencia exclusiva en un Dios, se caracterizaba por el rechazo del antropomorfismo, la magia y la brujería, así como por el repudio absoluto a la ultratumba. Sin embargo, al morir el faraón la nueva religión fue proscrita y se restauró la antigua. La tesis de Freud es que la religión mosaica no es otra que la de Aton desarrollada por Akenatón.

Según su hipótesis, en lugar de un niño hebreo salvado del Nilo, Moisés fue un egipcio de alta cuna, ferviente defensor del monoteísmo que, para salvar la religión de Aton, se puso al frente de una tribu semita oprimida, la sacó del cautiverio egipcio, y creó una nueva nación a la que dotó de una religión basada en las doctrinas de la religión de Aton que los egipcios acababan de rechazar. Además, para mantenerla separada de otros pueblos, consagró a sus seguidores con el signo de la circuncisión y les dio leyes. Pero tras el período posterior a 1350 a. C., los judíos se sublevaron contra Moisés y lo mataron. Retornados de Egipto, se unieron a otros pueblos estrechamente emparentados con ellos en una comarca Palestina y allí adoptaron la adoración por el dios Yahvé. Con el tiempo, quizá por un período de hasta ocho siglos, este dios perdió sus características propias y cobró cada vez mayor semejanza con el antiguo dios de Moisés, al tiempo que la figura de Moisés fue atribuida a otro sacerdote, también llamado Moisés.

Lo que se desprende del relato contenido en esta “novela histórica”, es que el creador del judaísmo no fue un Dios, sino un hombre egipcio a quien sus propios seguidores le dieron muerte, por lo que la centralidad histórica de los judíos como pueblo elegido de dios quedaba devastada. Escrito en vísperas del holocausto, las aseveraciones de que Moisés fue un egipcio asesinado por los judíos en el desierto, además de carentes de fundamento científico, parecían totalmente escandalosas. Muchos de sus lectores enfurecieron, pues precisamente en esos tiempos tan difíciles para los semitas, parecía que Freud trataba de herirlos todavía más.

Dejando de lado la polémica cuestión de qué es lo que llevó a Freud a publicar esta obra en tal delicada circunstancia para el pueblo judío, lo que nos interesa de la obra es que en ella Freud plantea que el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío tienen un punto de coincidencia: el período de incubación, también denominado latencia<sup>21</sup>. Tras la apostasía de la religión de Moisés se dio un largo período en la

---

<sup>21</sup> Freud (1938, 65).



historia del judaísmo en el que no se detecta nada de la idea monoteísta, ni del rechazo del ceremonial o la vigorización de lo ético. Freud señala entonces la posibilidad de que la solución al problema haya de buscarse en una situación psicológica particular, semejante a lo que acontece en la neurosis individual, donde a impresiones de temprana vivencia, olvidadas luego, atribuimos luego una gran significatividad<sup>22</sup>.

En el caso del individuo parece ya claro: lo olvidado no está eliminado, solo reprimido; sus huellas mnémicas están presentes con total serenidad, pero aisladas por el contrainvestiduras. Estas no pueden entrar en contacto con otros procesos intelectuales, pues se hallan aisladas como *cuerpos extraños* sin conexión con lo demás: o no han sido traducidas a lo preconsciente o han sido reprimidas y trasladadas al ello. Sus restos mnémicos son, entonces, inconscientes y producen efectos patógenos. Antes de proseguir con la analogía entre la neurosis individual y la historia de la identidad colectiva judía, Freud ofrece una recapitulación de su teoría del trauma y retoma cuestiones centrales en los inicios de su desarrollo conceptual:

Llamamos traumas a esas impresiones de temprana vivencia, olvidadas luego, a las cuales atribuimos tan grande significatividad para la etiología de las neurosis. Quede sin decidir si es lícito considerar traumática la etiología de las neurosis en general. La objeción evidente a ello es que no en todos los casos se puede poner de relieve un trauma manifiesto en la historia primordial del individuo neurótico. A menudo hay que conformarse diciendo que sólo se está frente a una reacción extraordinaria, anormal, ante vivencias y requerimientos que alcanzan a todos los individuos, y que estos suelen procesar y tramitar de otra manera, que se llamaría normal. Toda vez que para la explicación sólo se disponga de unas predisposiciones hereditarias y constitucionales, es natural tentación decir que la neurosis no es adquirida, sino desarrollada<sup>23</sup>.

Por un lado, Freud vuelve aquí a establecer que la génesis de toda neurosis se remonta a impresiones tempranas, y, por el otro, afirma que si bien no todas las neurosis son traumáticas – no en todos los casos existe un trauma manifiesto en la historia primordial del individuo neurótico – , en todas ellas hay una vivencia que “cobra el carácter de traumática a consecuencia de un factor cuantitativo”, cuya condición de excesivo es relativa: “toda vez que una vivencia provoque reacciones insólitas, patológicas, el culpable de ello es un exceso de exigencia, con facilidad se puede formular el argumento de que en cierta constitución produciría el efecto de un trauma algo que en otra no lo tendría”<sup>24</sup>. En pocas líneas, el padre del psi-

---

<sup>22</sup> Freud (1938, 77).

<sup>23</sup> Freud (1938, 70).

<sup>24</sup> Freud (1938, 70).

coanálisis sintetiza los aspectos de las diversas nociones de trauma que ha ido elaborando a lo largo de toda su obra: las huellas impresas por vivencias inmaturas, el carácter temprano de las experiencias traumáticas y su valor etiológico, y la cuestión cuantitativa del trauma.

En analogía con el modelo individual, Freud sostiene ahora que, tras las circunstancias del surgimiento del judío pueblo – la historia y el asesinato de Moisés – , estas pervivieron en la tradición como huellas mnémicas en estado de latencia. Posterior y paulatinamente, devinieron traumáticas. La reacción afectiva frente al parricidio hizo que las enseñanzas de Moisés fueran adquiriendo cada vez más poder, consiguiendo finalmente transformar al dios Yahvé en el dios mosaico. Incluso va más allá, afirmando que el asesinato de Moisés no debe entenderse como un caso especial, sino como una repetición del parricidio original – *Tótem y tabú*– que habría despertado la huella del viejo trauma, condenando a ambos al olvido y sentando las bases de su retorno: “fue un caso de “actuar” [*Agieren*] en lugar de recordar, como tan frecuentemente sucede en el neurótico durante el trabajo analítico”<sup>25</sup>.

Es decir, no solo el monoteísmo judío, sino toda religión proviene, para Freud, de una reacción afectiva ante el asesinato del padre. Si bien en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907), primer ensayo dedicado estrictamente al tema cultural, el psicoanalista austríaco ya establecía una analogía entre los ceremoniales neuróticos y los rituales religiosos, es en *Tótem y tabú* donde pasa de la mera analogía a la filiación, al afirmar que el origen de la religión responde a la necesidad de apaciguar el sentimiento de culpa por el crimen cometido – o simplemente a la tentativa de calmar la culpa inconsciente procedente de la actitud ambivalente hacia el padre – , y a la búsqueda de protección y cariño según todo lo que la imaginación infantil puede esperar del padre. En ese sentido, bajo su fachada de fantasía, toda religión esconde algo de verdad, pero no una verdad material, esto es, manifiesta y literal, sino una “verdad histórica”: aquella que trae el retorno de lo pasado y requiere ser descifrada.

Del mismo modo que en la historia individual las huellas mnémicas de vivencias pretéritas pueden irrumpir en el presente como trauma forzando al suceso psíquico pasado a insertarse en una estructura actual de acontecimientos, modificando y configurando de nuevo su significado, Freud anima a reparar en la probabilidad de que también las experiencias colectivas logren ser reprimidas por el grupo, conservadas en un estado oscurecido y desfigurado, pudiendo mucho después irrumpir y devenir traumáticas

---

<sup>25</sup> Freud (1938, 85).

para una nueva generación. A pesar de que una de las críticas más comunes contra Freud es la ligereza con la que aplica a fenómenos culturales principios procedentes de la práctica clínica individual, el padre del psicoanálisis dedica un apartado entero a reconocer las dificultades a la hora de perfilar la forma en que la tradición eficiente mantendría su presencia en la vida de los pueblos.

En este, titulado precisamente “Dificultades”, Freud plantea varias hipótesis donde fundamentar su idea de la transmisión transgeneracional de las impresiones dejadas por los traumas. Una primera vía de transmisión sería la tradición oral consciente, después proscrita por los escribas. Si bien en un principio podría esperarse que la transcripción extinguiera el recuerdo y finalmente cayera en el olvido, también cabe plantear la posibilidad de que quedara fijada por escrito a través de marcas, señales que darían cuenta de lo sucedido. Pero esta vía es insuficiente, pues no explicaría la intensidad con la que se reafirma la tradición después de la latencia. Así, finalmente, Freud se inclina por la vía de la explicación filogenética: “en la vida psíquica del individuo pueden tener eficacia no únicamente contenidos vivenciados por él mismo sino también fragmentos de origen filogenético, que no han de ser adquiridos por cada generación, sino solo despertados”.

Para Freud determinadas experiencias decisivas en la historia de un pueblo podrían ser conservadas y transmitidas a través de una herencia arcaica desde tiempos primordiales y configurar el carácter psicológico de generaciones futuras: “La herencia arcaica del ser humano no abarca sólo predisposiciones, sino también contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores. Con ello, tanto el alcance como la significatividad de la herencia arcaica se acrecentarían de manera sustantiva”. Pero ¿significa esto que Freud suscribió una especie de psicolamarckismo, a pesar de ser ya en su época una doctrina desacreditada? ¿En qué se diferencia, entonces, la noción de herencia arcaica de la tesis del inconsciente colectivo de Jung, a la que Freud tanto se opuso?

Sobre este tema, que se integra dentro de la cuestión más amplia acerca de la postura freudiana ante el poder de la tradición y la dinámica de su transmisión, se ha desatado una controversia protagonizada por eminentes pensadores de distinta índole y ámbito cultural, todos ellos intrigados por esclarecer el propósito fundamental del ilustre psiquiatra en esta sugerente obra. Para Yosef Hayim Yerushalmi<sup>26</sup> no cabe duda de que la interpretación del judaísmo que hace Freud en el *Moisés* se funda en un estricto lamarckismo, algo que, por otro lado, prácticamente se ha convertido en

---

<sup>26</sup> Yerushalmi (2014).

un mantra entre la mayoría de sus comentaristas. Sin embargo, Jacques Derrida<sup>27</sup> se opone a Yerushalmi, al que acusa de reducir la explicación freudiana de la transmisión a esquemas lamarckianos, e invita a realizar, a partir de la deconstrucción del concepto de archivo, una lectura distinta de la forma de entender la identidad y la memoria que pondría en duda la dicotomía entre lo biológico y lo otro psicológico, social y lingüístico. Para Derrida, Freud se muestra más cauto de lo que suele reconocerse al respecto de la herencia biológica. Pues, aunque admite que le es difícil privarse de una referencia a la evolución biológica, distingue esencialmente entre caracteres adquiridos “difíciles de asir” y “huellas mnémicas de impresiones exteriores”. El asunto primordial no es la herencia de caracteres adquiridos, sino el modo de transmisión de huellas mnémicas dentro de impresiones exteriores.

En esta misma línea, aunque en otra dirección, iría el filósofo Richard J. Bernstein, quien sostiene que “evocar el fantasma de un lamarckismo estricto eclipsa lo más original, audaz e incitante de las reflexiones de Freud sobre la tradición religiosa judía”<sup>28</sup>. El autor de *Hannah Arendt and the Jewish Question* cree que el énfasis debe ponerse en la manera en que Freud amplió la idea de tradición y transmisión al tener en cuenta que la comunicación entre generaciones no se reduce a enunciaciones explícitas, sino que también está constituida por aquello que se comunica inconscientemente. En la medida en que, para Freud, la tradición contiene mucho más de lo que yace en el campo de la conciencia, el autor pone en contacto las aportaciones freudianas con la idea gadameriana de tradición: esta no es solo pasado, sino un trasladar hermenéuticamente lo preconsciente a la conciencia.

En tanto que depende de la interacción de huellas pretéritas con coyunturas presentes, la verdad de lo que retorna, esto es, la verdad histórica, cambia según los tiempos posibilitando que, lo que antaño fuera ignorado o incluso refutado, hoy se admita cadenciosamente. Esto es lo que Freud quiere decir con su noción de verdad histórica, aquello que podría deducirse de la relación entre un efecto actual compulsivo que deforma lo que alguna vez se perdió para siempre, y un pasado necesariamente deformado y no memorable, pero inscrito con fuerza. Solo desde el presente el pasado se convierte en trauma, despertando así la represión y posibilitando las condiciones para que lo ya sucedido retorne como síntoma en lugar de como recuerdo.

---

<sup>27</sup> Derrida (1997).

<sup>28</sup> Bernstein (2002, 85).

El texto de Freud nos llega desde un pasado donde el futuro parecía estar amenazado por la violencia de su presente. Hoy, desde el futuro de su traumático presente, el texto ha cobrado una actualidad inusitada. Sin pretender saldar las complejas discusiones en torno a esta obra, lo que está claro es que al hacer referencia al trauma recurrente en la historia del pueblo judío Freud convulsionó nuestra manera de pensar la tradición y la memoria cultural. Nadie antes había afirmado que una experiencia pudiese devenir traumática globalmente para un colectivo, incluso muchos años después de haber ocurrido y aun para aquellos que no han sido protagonistas directos de los eventos. Y, sin embargo, esta es la acepción hegemónica en los trabajos contemporáneos, memorísticos o historiográficos<sup>29</sup>.

## **6. Conclusiones**

Durante el recorrido que hemos realizado por las innovaciones teóricas realizadas durante las dos últimas décadas de la vida del vienés, nuestro interés se ha centrado en atender a cómo todas ellas quedan recogidas en la reformulación del concepto de trauma, así como en poner de manifiesto la existencia, en el modelo freudiano, de la concepción de una temporalidad cuyo lugar epistemológico es el presente. Desde el punto de vista del psicoanálisis, la memoria tiene la capacidad de hacer socialmente vivo el pasado, con independencia del tiempo que haya transcurrido. En las situaciones traumáticas esta incorporación activa de las huellas mnémicas al contexto de la experiencia presente implica la pérdida de la unidad del yo.

El sufrimiento propiamente psicopatológico no está ligado sólo a las dificultades actuales de la vida, sino también a un fragmento de nuestro pasado que infiltra y complica nuestro modo de relacionarnos con el presente: esto es lo que llamamos sufrir de reminiscencias, sufrir del retorno de un aspecto del pasado que se actualiza en el presente y tiende a sobrecargar la conciencia presentándose como algo actual. Aunque tal incorporación del pasado al presente no tiene por qué tener connotaciones patológicas, sino que en la vida normal del sujeto esto provoca un proceso de reordenamiento aplicado a los recuerdos que Freud denomina retranscripción. Esta retranscripción es el logro psíquico de las sucesivas etapas de la vida.

Cuando, desde el comienzo de su producción científica, Freud sentencia que la histeria es una forma de sufrir reminiscencias, ya está estableciendo

---

<sup>29</sup> Por poner algunos ejemplos emblemáticos: Caruth (1995), Assmann (2016), Hirsch (2015), LaCapra (2005).

esta idea de síntoma como portador de una forma de recuerdo que tiende a sustituir el sentido de la experiencia actual por el sentido del pasado. Esta hipótesis supone la concepción de una forma de memoria que no es solo memoria consciente, sino también inconsciente, la cual constituye un reto para la labor historiográfica en el debate contemporáneo sobre los usos del pasado. En sus últimos años Freud aplicó a la vida social este modelo epistemológico de temporalidad fragmentada en estratos activos de la que nos hemos ocupado hasta ahora en el plano individual, convirtiéndola en un modelo histórico, en especial en su obra *Moisés y la religión monoteísta*.

De todas las problemáticas y polémicas que ha suscitado y sigue suscitando, lo que nos interesa resaltar del análisis que realiza Freud en el *Moisés* es una definición del tiempo que se sustenta en el supuesto de una multiplicidad de temporalidades actuantes según diversos regímenes de eficacia, en la que el retorno de un aspecto o fragmento de nuestro pasado se infiltra y tiende a sobrecargar la conciencia presentándose como presente. Todo ello preparó el camino para una comprensión moderna de los recuerdos donde estos son dirigidos por el presente como a miembros de una orquesta.

La noción de trauma ha sido integrada en los estudios dedicados a la historia del pasado reciente y a la memoria social para referirse a los efectos colectivos de algunas experiencias históricas del siglo xx, como la guerra civil europea (1914-1945), la Shoah y otros genocidios – armenio, camboyanos – o las dictaduras militares de América Latina. En torno a esta traslación de nociones psicoanalíticas al ámbito historiográfico se ha originado un debate sobre cómo se produce este desplazamiento semántico y a las consecuencias que la historización y el uso social de categorías psicológicas puede traer.

Desde el punto de vista epistemológico e historiográfico el empleo de este tipo de nociones puede velar o ensombrecer el contexto social en el que se genera la violencia. Desde el punto de vista ético, al definirse el trauma como un desborde psicoafectivo, dentro de tal noción tendrían también cabida los perpetradores de la catástrofe. El uso de trauma en estos casos supone patologizar ese sufrimiento, pero bien sabemos que no todo el que sufre es víctima. Y, desde el punto de vista filosófico, ámbito que nos atañe, la teoría psicoanalítica y sus ramificaciones conceptuales (trauma, duelo, repetición) aplicadas a las reconstrucciones historiográficas contemporáneas ofrece un armazón que permite explorar un nuevo modo de articular pasado, presente y futuro.

## **Bibliografía**

- Assmann A. (2016), *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity*, Nueva York: Fordham University Press.
- Bernstein R.J. (2002), *Freud y el legado del Moisés*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Canga M. (2006), *Freud y el problema de la verdad histórica*, “Trama y fondo: Revista de cultura”, 20: 36-40.
- Caruth C. (1995), *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore y Londres: John Hopkins University Press.
- Derrida J. (1997), *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid: Trotta.
- Freud S., *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu Ediciones, 2012.
- (1950) [1895], *Proyecto de Psicología*, en Freud S., *Obras completas*, cit., vol. I, 323-446.
- y Breuer J. (1893), *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar*, en *Obras Completas*, cit., vol. II, 27-44.
- y Breuer J. (1893-1895), *Estudios sobre la histeria*, en *Obras Completas*, cit., vol. II.
- (1911), *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en *Obras completas*, cit., vol. XII, 217-232.
- (1914), *Introducción al narcisismo*, en *Obras completas*, cit., vol. XIV, 65-98.
- (1915), *Pulsiones y destinos de pulsión*, en *Obras completas*, cit., vol. XIV, 105-134.
- (1916a), *La transitoriedad*, en *Obras completas*, cit., vol. XIV, 305-311.
- (1917) [1915], *Duelo y melancolía*, en *Obras completas*, cit., vol. XIV, 235-258.
- (1918) [1914], *De la historia de una neurosis infantil, (Caso del Hombre de los lobos)*, y otras obras, en *Obras completas*, cit., vol. XVII.
- (1923), *El yo y el ello*, en *Obras completas*, cit., vol. XIX, 1-66.
- Hirsch M. (2015), *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*, Madrid: Carpe Noctem.
- LaCapra D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur P. (1990), *Freud. Una interpretación de la cultura*, Madrid: Siglo veintiuno.
- Yerushalmi Y. (2014), *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Madrid: Trotta.





# Mass Manipulation and Group Performance

## Adorno's 'Freudian' Theory of Fascism

Leonardo Diprima

**Abstract:** This article provides an overview of Adorno's adoption of Freudian group psychology in "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda" and other works – and the application of its tenets to fascism and fascist propaganda. Adorno conceives of the latter as the artificial, instrumental activation of collective psychology for political purposes. Fascist leaders employ rhetorical techniques that are devoid of programmatic content, but that are modeled after Freudian psychology. Adorno also revisits Freudian psychology: he sticks to its central theoretical tenets but applies them to fascism against the backdrop of a wider sociological framework. On the one hand, Adorno understands individual psychology as activated, manipulated by the agitator for political ends and in a way abolished to the extent that it is manipulated; on the other, he underlines that this manipulation occurs in the specific context of modern mass society, in such a way that the group is destructive, self-destructive and irrational because the (artificially created) libidinal bonds which ground it are recognized by all parties as purely *performative*. Individuals, in other words, play a part in the process of their own subjugation. Adorno thus employs psychoanalytical tools while providing an explanatory framework that is much more concerned with the sociological presuppositions for the effectiveness of the psychology under exam than the original. While Freudian psychology is confirmed as substantially correct, it is applied to a certain extent against Freud, or at least as a complement to Freud's arguable lack of interest in the social and political consequences of his theory.

**Keywords:** Freud; Adorno; Fascism; Authoritarianism; Group Psychology.

### Introduction

With the global rise of far-right populist actors today, we would do well to turn to Adorno's prescient contributions for valuable insight into the nature of fascism and authoritarianism. In this article, I provide an overview of Adorno's adoption of Freudian group psychology in a number of texts, most notably "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda" – which is for the most part an application of Freud's *Group Psychology*

---

\* Ricercatore indipendente (leonardo.diprima96@gmail.com)

and *Analysis of the Ego* [Massenpsychologie und Ich-Analyse] to fascism and fascist propaganda.

It is argued that Adorno conceives of the latter as the artificial, instrumental activation of collective psychology for political purposes. Fascist leaders employ rhetorical techniques that are devoid of programmatic content, but that are modeled after Freudian psychology. It is also argued that Adorno rereads *and* reinterprets Freud: he sticks to its central theoretical tenets but applies them to fascism against the backdrop of a wider sociological explanatory framework. He opposes Freud insofar as Freud considered the modern, liberal individual to be less, and not more, susceptible to complete subsumption under the mass. For Adorno, the individual's integration into the fascist group is artificial and 'phony' – as is their identification with the leader – but no less powerful because of it. Adorno thus revisits Freudian theory by understanding individual psychology as activated, manipulated by the agitator for political ends, to the point that individual psychology, is, in a sense, abolished in favor of pure heteronomy; and by noting that this manipulation occurs in the specific context of mass society. The irrational and destructive group can be characterized as such to the very extent that the (artificially instituted) libidinal bonds which sustain it are recognized by all parties as phony – a performance.

The article is divided into four sections. The first analyzes Adorno's reading of *Massenpsychologie*, focusing specifically on identification, idealization, issues surrounding the proper understanding of the ego ideal, and the way in which these phenomena relate to the processes of group formation. It also accounts for Adorno's interest in the Freudian theories of the primal horde and hypnosis. The second section delves into the ways in which Adorno's application of Freudian theory to fascism and its propaganda consists of both a revision and a reversion of the theory itself. While Freudian psychology is not at all discounted, and actually confirmed as substantially correct, it is applied to a certain extent against Freud, or at least as a complement to Freud's arguable lack of interest in the social and political consequences of his theory. The third section reviews Adorno's conception of the authoritarian personality and the ways in which the latter relates to Freudian psychoanalysis, thus expanding on the important tensions between sociology and psychology that Adorno's works question. Finally, the fourth section concludes by bringing into relief the problematic relation of sociology and psychology, as well as Adorno's considerations regarding the possibility that, granted that social determinations are to be thought of as more important than psychological ones, a subjective perspective might still be of a certain usefulness.

## 1. Adorno Reader of *Massenpsychologie*

### 1.1. Libidinal Bonds: Identification and Idealization

Adorno signals Freud's prescience regarding the emergence of fascist mass movements and considers him to have laid the theoretical foundations for understanding the psychological mechanisms leading to fascism. In multiple texts, and chiefly in "Freudian Theory and the Patterns of Fascist Propaganda", Adorno draws on Freudian group psychology to elucidate such mechanisms. Before moving on to Adorno's own theory of fascist propaganda, it is worth briefly moving through Adorno's own understanding of Freudian theory, so as to better highlight the revisions and reversions that Adorno operates.

Adorno begins by noting how Freud's theory overcomes the flaws of Le Bon's *Psychologie des foules*, thanks in part to the absence, on Freud's part, of contempt for the masses themselves. Freud also explicitly wanted to move beyond 'magic words' such as suggestion and suggestibility in favor of a proper understanding of "what makes the masses into masses", cognizant of the role of the leader and the psychological mechanisms underlying group (or mass) formation<sup>1</sup>. For Adorno, Freud does not explain the behavior of individuals subsumed under the mass formation in terms of their pre-existing primitiveness, but rather suggests that it is the mass formation itself that catalyzes their regression from rational individuals to a previous phase in their psychological development. As such, Freud's interest lies in what characterizes the mass formation, what holds it together and encourages said regression. For Freud, this glue is libidinal in nature.

Primary libidinal – or sexual – energy (libido) is transformed by certain psychological mechanisms into feelings that hold the mass together. These feelings constitute the so-called *libidinal bonds* tying leader to followers, and followers to each other. By adopting and explaining these energies and bonds, Freud's investigation aims to overcome the limits of 'magic words' such as suggestion and suggestibility. According to Freud, however, the group leaders themselves conceal love relations behind these vague terms, given that it is imperative that such relations be kept at the unconscious level:

love relationships (or, to use a more neutral expression, emotional ties) also constitute the essence of the group mind. Let us remember that the authorities make no mention of any such relations. What would correspond to them is evidently concealed behind the shelter, the screen, of suggestion<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Adorno (2020, 135).

<sup>2</sup> Freud (1955, 91).

The passage from libido to libidinal bonds, the glue holding the mass together, occurs by means of the two processes of identification and idealization. Identification, in *Massenpsychologie*, denotes at least three distinct processes, only one of which is directly consequential to the study of fascism. The first is as the earliest expression of an emotional tie, which plays a role in the Oedipus complex (the boy identifying with the father and desiring the mother) and genetically pre-dates object-choice and thus object-cathexis. Identification can also be defined in a second way as the regressively obtained substitute for a libidinal object tie (as one's ego introjects the object and some of its characteristics). The third notion of identification is that of a process arising in light of perceived commonalities with other individuals whom the subject does not invest libido onto; that is the case when the ego discovers a particular quality in another individual that it shares. It is this third form of identification that occurs, in different ways, between the followers and their leader, and between the followers themselves in light of their love for the leader.

Idealization, on the other hand, refers to processes of libidinal overvaluation or overestimation of certain objects on the part of the subject. Freud explains idealization through the example of 'falling in love', where the phenomenon is most apparent. In brief, the subject redirects an amount of narcissistic libido onto the loved object in such a way that the latter is treated as its own ego. The object is rendered immune from criticism, and is loved "on account of the perfections which we have striven to reach for our own ego, and which we should now like to procure in this roundabout way as a means of satisfying our narcissism"<sup>3</sup>. As Spruiell notes, from the point of view of drive theory, narcissistic libido flows over onto the subject, while "from the viewpoint of self-object relations, the self- or object representations either remained or became aggrandized"<sup>4</sup>. Sexual overestimation can however extend beyond the simple idealization of the object: in extreme cases of being in love such as fascination and infatuation, Freud notes that, if the tendency towards *direct* sexual gratification is further pushed back, the subject develops a relationship of devotion to the object, which ultimately impoverishes the subject.

Both idealization and identification occur throughout group formation, and as such they must be properly distinguished. Freud explains the difference between the two by asking whether the object in question has

---

<sup>3</sup> Freud (1955, 112-3).

<sup>4</sup> Spruiell (1979, 786).

been “put in the place of the ego or of the ego ideal”<sup>5</sup>. Before discussing group formation, a brief digression on this faculty is necessary.

## 1.2. Ego Ideal(s)

Freud notes that the *ego ideal* arises initially from processes of introjection—itself a form of identification. The ego ideal is defined by Freud as “the heir to the original narcissism in which the childish ego found its self-sufficiency”, and this is the original sense in which it was conceived<sup>6</sup>. Given the presence of a series of “demands which [the] environment makes upon the ego and which the ego cannot always rise to”, which result into unsatisfied ego frustrations, a separate faculty breaks off of the original ego and allows the individual to achieve some indirect gratification of their narcissism<sup>7</sup>.

That said, Freud’s distinct (earlier) topographical and (later) structural models of the psyche, and the ambiguity of his terminology, complicates this straightforward reading. The ego ideal is in fact also defined as the faculty to which functions of “self-observation, the moral conscience, the censorship of dreams, and the chief influence in repression” are assigned<sup>8</sup>. This second sense is coherent with Freud’s structural model of the psyche, whereby the *superego* replaces and incorporates the repressive, self-critical and reality-testing functions of the ego ideal. The term *superego*, as noted by Rosenfeld, had yet to appear in 1921, at the time *Massenpsychologie* was written: “The term *superego* was introduced as an alternative to the term *ego-ideal* in 1923 with the implication that the *ego-ideal* and the *superego* were identical. On the other hand, the term *ego-ideal* which Freud originally introduced in 1914 had an entirely different meaning”<sup>9</sup>. Yet, the transformations of the old topographical model, and with it the old concept of the ego ideal itself, were already underway, and they are fully visible in *Massenpsychologie*.

Earlier, Freud had distinguished the ego ideal from the moral conscience, and had related it instead to an attempt to recover the lost childhood narcissism to compensate for the frustrations stultifying the adult individual. Rosenfeld notes that “[t]his explanation would suggest a con-

---

<sup>5</sup> Freud (1955, 114).

<sup>6</sup> Freud (1955, 110).

<sup>7</sup> Freud (1955, 110).

<sup>8</sup> Freud (1955, 110).

<sup>9</sup> Rosenfeld (1962, 258).

nexion [sic] between the ego-ideal and omnipotent phantasies of early infancy when the baby phantasies himself in the role of an omnipotent ideal figure”<sup>10</sup>. However, one must recognize that this earlier meaning is, if not contradictory, at least patently different from the (later) repressive sense.<sup>11</sup>

The distinction of the (regardless of how it is understood) narcissistic construct and the self-critical and repressive faculty that will later form the superego is important because it allows for different readings of the relationship between the leader and the follower. In *Massenpsychologie*, as well as in other texts, Freud adopts the term ego ideal to refer to both faculties, leaving unclear in what sense it is being adopted. In unpacking the processes of identification and idealization leading up to mass formation, we will thus have to be cautious about how this conceptual murkiness regarding the ego ideal plays out.

### 1.3. The Ego Ideal and the Process of Mass Formation

While detailing his theory of idealization, Freud notes that, in extreme developments such as infatuations, the ego ideal ceases to operate and the loved object functionally *consumes* the ego. This is relevant to group formations because the relationship that develops between followers and leader in a group bears the marks of both identification and idealization. Through idealization, the individual ego ideal is replaced by an external object – the leader – and its critical faculties are silenced: the followers identify themselves with the leader, and treat the latter as if it were their own ego. The leader’s ego then acts as an idealized version of their own ego, which finds itself no longer inhibited by those daily frustrations that impede the satisfaction of narcissism.

The idealized leader thus becomes an outlet for such narcissistic libido. Followers also manage to identify themselves in one another to the extent that the replacement of the ego ideal with the leader figure has occurred

---

<sup>10</sup> Rosenfeld (1962, 258).

<sup>11</sup> Rosenfeld also notes that “[i]n the *New Introductory Lectures* in 1932 Freud introduced a distinction between the two terms and a different meaning for the term ego-ideal”, describing “the superego as a vehicle of the ego-ideal by which the ego measures itself and whose demand for perfection it is striving always to fulfil”. Against this reading, we submit that the purely narcissistic ego ideal as an expression of the child’s omnipotence does not contradict its later delineation as a formation split off from the ego out of the mounting frustrations relating to unattained ego-demands. Narcissistic libido, in these two usages, is still central, and the matter of their differentiation only relates to the nature of the introjected objects making up the idealized construct that the ego adopts to achieve indirect satisfaction.

in each individual follower's ego, according to the third understanding of identification we have described. The conflict between individual narcissistic ego-demands and the conscious component of the ego (on which rest rationality and self-preservation) is ultimately resolved by granting to the individuals the capacity to love themselves without regard for the discontent and frustration related to their empirical selves.

Idealization and identification with regards to the leader (1) allow for the shutting off of the self-criticism, conscience, and repression constitutive of the structural model's understanding of the ego ideal as part of the superego, and (2) satisfy the narcissistic libido which was associated with to the topographical model's understanding of the ego ideal as the heir to childhood narcissism, and therefore serves as a reiteration of that complex. Hence, the group is libidinally defined as "*a number of individuals who have substituted one and the same object for their ego ideal and have consequently identified themselves with one another in their ego*"<sup>12</sup>.

What are we to make of the usage of the term 'ego ideal' in the context of group formation? Ought the replacement of the ego ideal by the leader, the external object, to be understood in terms of the second (repressive), or the first (narcissistic) ego ideal? It is reasonable to assume once again that both meanings are being adopted: fascination results in "the functions allotted to the ego ideal entirely ceas[ing] to operate", with conscience and criticism silenced at least when it comes to the object's behavior<sup>13</sup>; yet, it is also said that "the object serves as a substitute for some unattained ego of our own", whom, as we noted earlier, "we love [...] on account of the perfections which we have striven to reach for our own ego, and which we should now like to procure in this roundabout way as a means of satisfying our narcissism"<sup>14</sup>.

The ego ideal allows for certain indirect satisfactions but also exercises repression and is part of the individual's moral conscience—faculties that are silenced when an external object is invested with narcissistic love and ends up replacing it. As such, these usages are not contradictory, and a partial harmonization might even be possible. We could in fact say that the narcissistic formulation *presupposes and leaves room* for its second, superego-related sense. In fact, it represents an unreachable and always longed-for ideal for the ego (whether it expresses childhood omnipotence or an idealized version of the ego modeled on the parents' perceived perfections), but it also incorporate the very social instances blocking the realization of

<sup>12</sup> Freud (1955, 116); italicized in the original.

<sup>13</sup> Freud (1955, 113).

<sup>14</sup> Freud (1955, 112-3).



these narcissistic fantasies, those critical and moral elements that will later be incorporated into the superego as a repressive and self-critical faculty. As such, we might conclude that the narcissistic ego ideal and the repressive one are, in *Massenpsychologie*, already thought of as merged, although the superego is still yet to appear. The ego ideal is here both the heir to childhood narcissism and the faculty of self-criticism, and that is why the term itself becomes conceptually murky.

Indeed, this is the only coherent use of these notions once we relate the ego ideal to the libidinal structure of the group, and the influences exerted on the followers by the group leader. Freud takes the libidinal bond that is instituted between followers, as well as between followers and the leader, to be the cause of mass regression to archaic instincts—the reawakening of a portion of the subject’s “archaic inheritance” also accomplished by the hypnotist<sup>15</sup>. He suggests that the regression to archaic mass drives is the consequence, and not the cause, of mass formation and the individual’s abandonment to the group.

Updating the picture painted by previous studies on gregariousness and the herd instinct, Freud defines the human as a “horde animal, an individual creature in a horde led by a chief”<sup>16</sup>. He does so coherently with one of the leading insights of *Massenpsychologie*, namely that the issue with most earlier accounts of group psychology is the absence of the leader, who constitutes for Freud the very core of the mass formation. Upon this definition of the human, he goes on to conceive of the group or mass as “a revival of the primal horde”<sup>17</sup>. The primal horde is defined as a ‘reaction-formation’, born out of a desire for justice, as well as feelings of envy and jealousy related to the primal, omnipotent father’s treatment of the group of horde brothers. Briefly put, the group is formed and bound by mutual identifications over the common subordination to the leader, and these ties weaken negative feelings among the brothers and translate their relationship into one marked by equality. Glossing over debates as to the historicity of the creation of the primal horde – there exist already plentiful critiques of Freud’s anthropology and the specific ways in which it articulates the genetic significance of supposed historical events to certain social-psychological processes – we might focus instead on the idea that, following the parallel traced by Freud, the group’s leader might directly or indirectly come to represent the primal father, and that the libidinal struc-

---

<sup>15</sup> Freud (1955, 127).

<sup>16</sup> Freud (1955, 121).

<sup>17</sup> Freud (1955, 123).



ture of the group might be thus modeled around the original relationship of the primal father to the horde brothers. As Freud puts it:

The uncanny and coercive characteristics of group formations, which are shown in their suggestion phenomena, may therefore with justice be traced back to the fact of their origin from the primal horde. The leader of the group is still the dreaded primal father; the group still wishes to be governed by unrestricted force; it has an extreme passion for authority; in Le Bon's phrase, it has a thirst for obedience. The primal father is the group ideal, which governs the ego in the place of the ego ideal<sup>18</sup>.

Freud thus stresses the importance, for group psychology, of the figure of the leader through the elucidation of the primal horde. In conjunction with his delineation of the ego ideal, he also explores the subject of hypnosis, and presents it as further evidence of the specific relationship between leader and followers that he argues in favor of. Notably: "Hypnosis is not a good object for comparison with a group formation, because it is truer to say that it is identical with it. Out of the complicated fabric of the group it isolates one element for us – the behaviour of the individual to the leader"<sup>19</sup>.

Hypnosis is defined as occupying a middle position between being in love, from which it is distinguished because the erotic ties that it establishes are entirely aim-inhibited, and the group, from which it is distinguished in light of the number of people it involves. Unlike non-pathological forms of being in love, moreover, hypnosis involves a replacement of the ego ideal by the object – a trait hypnosis also shares with the group. We will come back to hypnosis later, as Adorno makes use of Freud's position on the matter to describe the group in such a way that Freud's thesis on the regression of the ego and its subsumption under the group ideal is somewhat tempered, if not reversed.

We now move on to overview the ways in which Adorno applies Freud's group psychology to describe the workings of fascist propaganda, and the consequences that this application has for group psychology itself.

## **2. Adorno: Fascist Propaganda from a Freudian Perspective?**

### **2.1. Personalization and Führer Ideology**

Adorno is interested in the libidinal bond and its relation to individual regression because he considers the libidinal bond to be at the heart of

---

<sup>18</sup> Freud (1955, 127).

<sup>19</sup> Freud (1955, 115).

fascist manipulation. Indeed, the libidinal bond in question is *artificial* in nature when it comes to fascism, to the extent that the rhetorical devices employed by fascist actors are brought together by a sole underlying objective: creating said bond on the basis of pre-existing primary libido. The bond is thus artificial insofar as identification and idealization are *artificially engendered* processes.

In “Freudian Theory” as well as earlier texts, Adorno underlines and expands upon Freud’s aforementioned libidinal model of the group, to which “[t]he fascist *community of the people* corresponds exactly”<sup>20</sup>. Common qualities between the leader and followers are exalted by fascist propaganda so as to engender a partial identification which soon turns into an idealization. Fascism actually *exploits* the overvaluation of the leader by his followers. It does so through the collection of techniques that Adorno calls ‘*Führer* ideology’—a construction that is primarily organized around the manipulation of the followers’ libidinal drives.

We will come back to the idea of manipulation—and what it entails for psychological theory itself according to Adorno—shortly. Before doing so, it must be noted that this ideology is characterized by two essential features. On the one hand, it is “*personalized* propaganda, essentially non-objective”<sup>21</sup>. On the other, it functions through standardization and repetition: fascist propaganda material is characterized by an “amazing stereotypy” whereby “[n]ot only does each individual speaker incessantly repeat the same patterns again and again, but different speakers use the same clichés”<sup>22</sup>.

As we noted, fascism’s irrational aims are obtained by instigating individual regression to a prior stage of psychological development through propaganda. The archaic heritage reawakened in this regressive process is exploited to dominate the regressed subjects, as witnessed by the fact that the fascist leader has to constantly work to reanimate the idea of the primordial horde father: omnipotent and uninhibited. What obtains is a leader image sewn around the idea of the *great little man*, the leader who resembles their followers but also act as their aggrandized ideal in order to accommodate both identification and idealization—and the latter through the former:

[Leaders] identify themselves with their listeners and lay particular emphasis upon being simultaneously both modest little men and leaders of great calibre. They

---

<sup>20</sup> Adorno (2020, 141).

<sup>21</sup> Adorno (1994, 162).

<sup>22</sup> Adorno (1994, 168).

often refer to themselves as mere messengers of him who is to come—a trick already familiar in Hitler’s speeches. This technique is probably closely related to the substitution of a collective ego for paternal imagery<sup>23</sup>.

As such, “while appearing as a superman, the leader must at the same time work the miracle of appearing as an average person, just as Hitler posed as a composite of King Kong and the suburban barber”<sup>24</sup>. The leader is recognized as a common man, one with his people to the extent that he is part of the people. His grandeur and splendor ought to be taken as an ideal, so as to satisfy the follower’s narcissistic drives along the two separate axes of submission to, and embodiment of, authority: “the leader image gratifies the follower’s twofold wish to submit to authority and to be the authority himself”<sup>25</sup>.

Coherently with Freud’s depiction of the primal horde father, the leader is also purely and absolutely narcissistic, devoted to nothing but himself, which accounts for the fact that the movement has no objective idea underlying it and amounts to nothing more than the leader image itself. In this sense, individual narcissism is made to flow onto the leader image, and the leader is idealized according to the two lines of submission to authority and a wish to express the same narcissistic omnipotence. Hence, as anticipated earlier, the ego ideal, once replaced by the leader, is allotted the functions of self-criticism and repression at the same time as it expresses the longing for unbridled omnipotence typical of childhood narcissism.

## **2.2. Manipulation: Revising Freud**

We have briefly overviewed the workings of fascist propaganda, its stereotypical techniques and the aims it furthers. Exactly *why* these techniques work so well to begin with is a different matter – and we shall study Adorno’s answer to this question later. For now, we are already in a position to see that, to the extent that the very fact of engendering processes of identification and idealization through personalized propaganda implies an exploitation, on the part of the leader, of psychological theory – the precise functioning of this exploitation having to be further specified – the notion of *manipulation* must be central to the decryption of fascist propaganda.

---

<sup>23</sup> Adorno (1994, 163).

<sup>24</sup> Adorno (2020, 141).

<sup>25</sup> Adorno (2020, 142).

If little to nothing could be (rationally) loved about the movement, as Adorno shows, objective aims and ideas ought to be rearranged into pure obedience to the leader (heteronomy), who constitutes what little is left of the notion of an 'objective idea' grounding the movement itself. Since the movement's authoritarian aims cannot be instilled by rational conviction, individuals are pushed into regression through an array of psychological mechanisms meant to transform the leader into a mirror of the primal father and to stimulate obedience through the silencing of the critical faculties of the ego ideal. This is a form of manipulation insofar as the bond sustaining the formation of the group is *artificially* created in such a way that individual regression to a prior stage of enlightenment (as Adorno names it) or consciousness (as Freud names it) is instigated, and individuals are made to support a movement whose long-term goals are incompatible, if not harmful, to their very own.

The manipulation of the unconscious for political ends is a central element in Adorno's reinterpretation of Freud: the fact that fascist propaganda works to the extent that it exploits psychological theory, and thus to the extent that psychological theory is valid, leads us to Adorno's central argument. He writes:

fascism as such is *not* a psychological issue and that any attempt to understand its roots and its historical role in psychological terms still remains on the level of ideologies such as the one of 'irrational forces' promoted by fascism itself. [...] Psychological dispositions do not actually cause fascism; rather, fascism defines a psychological area which can be successfully exploited by the forces which promote it for entirely nonpsychological reasons of self-interest<sup>26</sup>.

The leader thus exploits his own psychology to act on his followers and is successful to the extent that this is done in accord with psychological theory. Fascist propaganda could be defined as an exercise in applied psychological theory; however, in defining it as such, we must recognize that Adorno has operated a complete reversal of Freudian theory, to the point that he proclaims that the top-down manipulation of psychology ultimately amounts to its very *abolition*.

### 2.3. The Modern Individual and the Abolition of Psychology

Why should the leader's exploitation of his own psychology – and consequently of their followers – amount to an abolition of psychology? Chiefly,

---

<sup>26</sup> Adorno (2020, 150-1).

because the individual psyches of the followers, turned against their own interest and deprived of their self-critical faculties, are made to depend on the leader's. The unspontaneous revitalization of the regressive aspects of the individual psyche implies that "[t]he psychology of the masses has been taken over by their leaders and transformed into a means for their domination"<sup>27</sup>.

Strosberg aptly notes that in Adorno's works, the psychology associated with authoritarianism, as well as its rise, point to the ongoing disintegration of the very idea of the individual and of psychology as adequate concepts. He opines that, for Adorno, "the ego itself can no longer be seen as capable of any sort of purity or viewed as distinct from the unconscious"<sup>28</sup>. We have earlier mentioned how for Adorno there might be sociological explanations as to the success of fascism and its propaganda, and we have also noted how fascism represents for him a psychological area that is leveraged against the individual itself by certain actors for reasons of self-interest. Stunted mentalities, continuously frustrated and subjected to the standardizing constraints and enjoinders of modern mass society, contribute to the institution of such a psychological area for Adorno. In this sense, we rejoin Strosberg in arguing that a fundamental conclusion of Adorno's research is that "the loss of autonomy at the core of authoritarianism mimics the process of individuation or rather its perpetual failure"<sup>29</sup>. Fascist propaganda exploits existing issues and mentalities for its own ends: as we have already stated, fascism transforms psychological theory, in its very application, into an instrument of subjugation of the individual to itself, its regressive tendencies, and the leader.

As such, we might refer to an abolition of psychology, following Adorno, consequent upon "the appropriation of mass psychology by the oppressors"<sup>30</sup>. Adorno indeed states:

When the leaders become conscious of mass psychology and take it into their own hands, it ceases to exist in a certain sense. This potentiality is contained in the basic construct of psychoanalysis inasmuch as for Freud the concept of psychology is essentially a negative one. He defines the realm of psychology by the supremacy of the unconscious and postulates that what is id should become ego. The emancipation of man from the heteronomous rule of his unconscious would be tantamount to the abolition of his 'psychology'<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Adorno (2020, 151).

<sup>28</sup> Strosberg (2021, 4).

<sup>29</sup> Strosberg (2021, 4).

<sup>30</sup> Adorno (2020, 151).

<sup>31</sup> Adorno (2020, 151).

Strosberg quotes Adorno in stating as much and concludes by noting that the previous passage highlights a structural but irreconcilable contradiction in psychoanalysis. He interprets Adorno as thereby arguing that “the ‘ends’ of psychology (e.g. an ego unburdened by repression) are also the ‘end’ of psychology (e.g. the elimination of the very defenses that institute a psychological subject).”<sup>32</sup> Surely this is a general idea that Adorno would have defended, following Freud’s own proclamations that “[psychoanalysis’s] intention is, indeed, to strengthen the ego, to make it more independent of the super-ego, to widen its field of perception and enlarge its organization, so that it can appropriate fresh portions of the id. Where id was, there ego shall be”<sup>33</sup>. That would certainly represent an abolition of psychology. However, it represents but one among many possible forms of abolition. In fact, Adorno continues the previously cited passage thus: “*Fascism furthers this abolition in the opposite sense* through the perpetuation of dependence instead of the realization of potential freedom, through expropriation of the unconscious by social control instead of making the subjects conscious of their unconscious”<sup>34</sup>. While we agree with Strosberg on the idea of an abolition of psychology entailing that its ends are also its end, we must take care to notice *in which sense* this abolition moves the subject toward. The abolition of psychology that Adorno is referring to is not a movement towards autonomy, and it would be bizarre to take a psychology of fascism or authoritarianism as arguing as much. The abolition of individual psychology is furthered in the opposite sense to that originally conceived by psychoanalysis: by talking of an ‘opposite sense’, Adorno refers to an idea of abolition as a collapse of the ego into an unconscious already taken over by the heteronomous rule of society, and by extension of movements such as fascism that model their own success after society’s effects on the individual psyche. The psychoanalytical ideal of ego emancipation, far from being reached, is turned over its head into the reality of heteronomy.

We must note however that these statements require some correction. Although the term ‘heteronomy’ no doubt applies, is it really the case that the ego has been utterly and completely expropriated? Has the ego itself played no role in its own exploitation? To understand precisely what the ego does, and why, we must turn to the notions of phoniness and performance.

---

<sup>32</sup> Strosberg (2021, 6).

<sup>33</sup> Freud (1932, 80).

<sup>34</sup> Adorno (2020, 151, *italics mine*).

## 2.4. Phoniness and Performance

Although Adorno's original idea consisted in showing that only the re-awakened irrationality of otherwise rational individuals will bind them into a unity acting against their own rational interests, we have to account for Adorno's later revisions to this thesis, to the effect that this "is hardly the whole truth, and in any case comes true only *ex post facto*"<sup>35</sup>. In fact, Adorno submits that the unconscious is channeled through propaganda into serving particular interests by having the latter align with the instinctive energies of the id itself. Once the appropriated ego ideal, the leader, enjoins regression being made coherent with the instinctive energies of the id, then we witness the effects of a merger between id and superego": indeed "it is precisely where the masses act instinctively that they have been preformed by censorship and enjoy the blessing of the powers that be"<sup>36</sup>.

Nevertheless, it would be mistaken to consider that individual egos become fully engulfed under the control of the leader once the ego ideal is silenced and replaced: the followers' own egos do play an important part in this process by consciously abandoning to it while at the same time *disbelieving* it – being aware of its fictitious nature. After stating that identification with the leader image allows the individual to both submit to and to be themselves the authority, Adorno in fact adds:

This fits into a world in which irrational control is exercised though it has lost its inner conviction through universal enlightenment. The people who obey the dictators also sense the latter are superfluous. They reconcile this contradiction through the assumption that they are themselves the ruthless oppressor<sup>37</sup>.

Evidently, the picture is much more complicated than it would originally appear, and we might venture the hypothesis that Freud himself was aware of this ambiguity. The parallels he instituted between hypnosis and the group already witness to this fact: "Some knowledge that in spite of everything hypnosis is only a game, a deceptive renewal of these old impressions, may however remain behind and take care that there is a resistance against any too serious consequences of the suspension of the will in hypnosis"<sup>38</sup>.

If hypnosis is but a group of two, there is no reason why this ought not apply to fascist formations. The ego, in other words, might be also

<sup>35</sup> Adorno (1967, 80).

<sup>36</sup> Adorno (1967, 80).

<sup>37</sup> Adorno (2020, 142).

<sup>38</sup> Freud (1955, 127).



playing a role, actively deciding to play along with the game of its own subjugation. Adorno confirms as much:

the ego plays much too large a role in fascist irrationality to admit of an interpretation of the supposed ecstasy as a mere manifestation of the unconscious. There is always something self-styled, self-ordained, spurious about fascist hysteria which demands critical attention if the psychological theory about Fascism is not to yield to the irrational slogans which Fascism itself promotes<sup>39</sup>.

The stereotype and standardization of techniques and appeals, to the point that they are taken half-seriously even by the most fervent followers of the movement, is part and parcel of why they are appreciated to begin with<sup>40</sup>. The term Adorno uses to define this condition is *phoniness*. Phoniness is appreciated and relished “cynically and sadistically” to a large extent because it speaks truth to the dominance of “raw power unhampered by rational objectivity” under conditions such as those of Nazi Germany<sup>41</sup>. Even more importantly, it is not only the leader’s propagandistic appeals that are phony: the identification on the part of the followers, and thus of the masses themselves, are defined in these terms. In an illuminating passage, Adorno states:

The category of ‘phoniness’ applies to the leaders as well as to the act of identification on the part of the masses and their supposed frenzy and hysteria. Just as little as people believe in the depth of their hearts that the Jews are the devil, do they completely believe in their leader. *They do not really identify themselves with him but act this identification, perform their own enthusiasm, and thus participate in their leader’s performance.* It is through this performance that they strike a balance between their continuously mobilized instinctual urges and the historical stage of enlightenment they have reached, and which cannot be revoked arbitrarily<sup>42</sup>.

The hypnotic spell – manipulation itself – is thus relished, welcomed, and furthered by the individuals’ egos themselves. These egos, as they come to be subjugated by the leader as appropriated superego and by the libidinal forces of the id, abandon themselves to the subjugation. That said, we must note that the subjects’ urges are not only mobilized by fascist propaganda, and that the latter is not simply *coincidentally* effective

---

<sup>39</sup> Adorno (1994, 165).

<sup>40</sup> Adorno (2020, 149) writes: “In National Socialist Germany, everybody used to make fun of certain propagandistic phrases such as ‘blood and soil’ (*Blut und Boden*), jokingly called *Blubo*, or the concept of the nordic race from which the verb *aufnorden* (to ‘northernize’) was derived”.

<sup>41</sup> Adorno (2020, 149).

<sup>42</sup> Adorno (2020, 152, *italics mine*).



in stimulating such abandonment. If fascist propaganda only repeats and adopts already existing mentalities, then we must admit that psychological regression must have already been engendered, or at least facilitated, by the environment surrounding the subjects in question. Manipulable mentalities, reports Adorno, are none other than the psyches of “the true children of today’s standardized mass culture, largely robbed of autonomy and spontaneity”<sup>43</sup>.

Phoniness is a central category in the investigation of fascist propaganda, adequately describing the performative character of the individual’s actions given their psychological structures, because it confirms and perpetuates the very idea of standardization and endless repetition: that nothing ought to change, and that no goals “the realization of which would transcend the psychological *status quo* no less than the social one” are worth pursuing<sup>44</sup>. Fascist propaganda is ultimately comfortable reproducing existing mentalities (the psychological *status quo*) as well as existing social structures: “it need not induce a change – and the compulsive repetition which is one of its foremost characteristics will be at one with the necessity for this continuous reproduction”<sup>45</sup>.

Underlying these considerations is the notion that a stable and well-functioning ego is a liberal fiction, born in the past and confined to Freud’s striving for enlightenment. Indeed, Adorno notes that

It is another aspect of the ‘totalitarian’ nature of present society that, perhaps more completely than in the past, people as such reinforce with the energy of their ego the assimilation society imposes on them; and that they blindly pursue their self-alienation to the point of an illusory identity between what they are in themselves and what they are for themselves. [...] Self-preservation succeeds only to the extent that, as a result of self-imposed regression, self-development fails<sup>46</sup>.

The egos one does actually find in modern society, those deprived of autonomy and spontaneity and willingly reduced to perform their own enthusiastic participation to the destructive and self-destructive rituals of fascism, have already developed a series of characteristics which, in their standardized reappearance individual after individual, ultimately constitute a type: *the authoritarian personality*. Lest we confuse subject for object, however, we are to specify in what sense exactly does this personality exist, and how it is to be conceived of.

---

<sup>43</sup> Adorno (2020, 142).

<sup>44</sup> Adorno (2020, 142).

<sup>45</sup> Adorno (2020, 142).

<sup>46</sup> Adorno (1968, 86).

### 3. Social Determinants and Authoritarianism

#### 3.1. The Authoritarian Personality

The ideas of phoniness and performance are not meant to express that the individual is after all autonomous, and that its final subjugation is explainable solely in terms of its complicity. Speaking of phoniness and performance, in other words, should not lead one to think that individuals are to be thought of as spontaneously and autonomously choosing their own subjugation, nor their abandonment to destructive and self-destructive drives. Quite the contrary: “the rationality operative in individual behaviour is, in fact, far from being lucidly self-aware; it is largely the blind product of heteronomous forces and has, to be capable of functioning at all, to join forces with the unconscious”<sup>47</sup>.

A major thesis underlying the texts we have reviewed thus far, but also of Adorno’s later participation in *The Authoritarian Personality*, is that modern individuals have developed authoritarian characteristics foremostly by internalizing the irrational features of modern society, of standardized mass culture. This thesis, however, was reached *in opposition to* the study itself, as we will see in a moment.

In his discussion of Adorno’s relationship with *the Authoritarian Personality*, Gordon notes that the main takeaways of the study are that, on the one hand, a new personality or type has been discovered, and, on the other, that the latter “signifies not merely a type but an emergent and generalized feature of modern society as such”<sup>48</sup>. *The Authoritarian Personality* has for many years been criticized by philosophers and social theorists as ‘psychologizing’, prone to problematic psychological reductionism: “the AP authors seemed to commit an unwarranted reification of consciousness” by referring to the discovery of a new personality or type. The recent publication of Adorno’s *Remarks* on the study, however, have changed Adorno’s perceived collaboration to such endeavors. For instance, in light of such remarks Strosberg reinterprets *The Authoritarian Personality* not so much as a description of authoritarianism as an object but as instead an attempt to find “the *subject* of authoritarianism”, to which he adds that, “according to Adorno, the psychological subject is ineliminable from, but not the answer to, questions of social process, especially where the concept of the psychological contradicts itself and reaches a limit”<sup>49</sup>. Strosberg is re-

<sup>47</sup> Adorno (1967, 79).

<sup>48</sup> Gordon (2018, 47).

<sup>49</sup> Strosberg (2021, 4).

ferring to the idea of psychological type or personality as contradicting the very idea of the autonomous subject, even when the psychological sciences – especially those that Adorno interacted and collaborated with throughout the writing of *The Authoritarian Personality* – adopt these very terms to describe the individual psyche. The tensions arising from the study itself, then, can be explained in terms of a “self-reflexivity problems” whereby the stereotypical attitude of the subject who scores high on the famous F-scale, measuring the controversial authoritarian personality, is adopted by the study itself<sup>50</sup>.

Gordon himself conceives of the Adorno’s previously unpublished *Remarks* as “a remarkable statement of methodological dissent”, whereby Adorno distanced himself from the rather psychologizing stances of the social-psychological study and reaffirmed the preeminence of the social dimension over the psychological<sup>51</sup>. According to Gordon, Adorno considered that

the drive to identify psychological types was itself a symptom of typological thinking and therefore betrayed the very same penchant for standardization that it claimed to criticize in social reality. At the same time, however, such a research agenda corresponded to emergent patterns in contemporary social reality. Modern patterns of economic exchange and commoditized cultural experience meant that genuine individuals were gradually being reduced to social types, and this developing feature of society itself served as a realist justification for a research agenda that methodologically compressed individuals into recognizable social types. Lurking in this argument, however, was a far more radical claim that identified stereotypical thinking and authoritarianism with general features of the modern social order itself<sup>52</sup>.

There are two steps to Gordon’s argument. First, types and personalities are now a meaningful object of research insofar as modern mass society, the culture industry, and their standardizing and stereotyping effects have erased, or at least made utopian, the psychoanalytical ideal of the autonomous ego. As such, it makes sense to talk of types because society produces types exactly: and while, methodologically, *The Authoritarian Personality* could be diagnosed with a tendency to typify that well coheres with the tendency of modern individuals to be typified, Adorno did not, substantively, take issue with the very fact of the authoritarian type. Second, claims Gordon, the idea of a typified reality, of standardized thinking, was also connected by Adorno with the concept of authoritarianism: the AP’s con-

---

<sup>50</sup> Gordon (2018, 56).

<sup>51</sup> Gordon (2018, 59).

<sup>52</sup> Gordon (2018, 57).

ceptualization of fascism had in fact “mistakenly reversed the directionality of causation. Rather than affirming the authoritarian personality as the source of fascism’s appeal, Adorno insisted that an authoritarian ‘character’ be seen as the introjection of an irrational society”<sup>53</sup>. The authoritarian character, in turn, lends itself to exploitation by fascist forces: the psychological area that fascism was characterized as in “Freudian Theory” might be seen as synonymous with the authoritarian personality itself.

### **3.2. The Preeminence of the Social Dimension**

Mass culture and modern society, makers of an authoritarian psyche, pave the way for fascism to the extent that the latter only has to structure itself after the ways in which authoritarianism constitutes itself as a psychological type to begin with. Earlier, we referred to Adorno’s thesis of an abolition of psychology in the opposite sense from autonomy and emancipation, and towards dependence and heteronomy instead. It should be clear that Gordon’s idea of mass culture as a reversal of the “psychoanalytical ideal”, extended into a “generalized sociological fact”, corresponds to none other than our idea of an abolition of psychology in a heteronomous sense<sup>54</sup>. The heteronomous abolition of psychology, contrary to the psychoanalytical ideal, is an authoritarian exit from the ego.

We had previously put a pin in the all-important question: why are the masses susceptible to these appeals to begin with? We are in a position to respond, although the question ought first to be amended to the following: why are the masses susceptible to these appeals, and why do they abandon themselves to them if they could resist? The key to the success of fascist propaganda, its successful recruiting of both conscious and unconscious faculties to its ends, has ultimately to do with the social origins of the authoritarian personality itself: the consequence of the introjection of an irrational social order. The process of “identification itself is a kind of performance or simulacrum of a psychological bond”, not itself the cause of fascism’s success, and the idea of phoniness reflects the fact that the artificiality of the libidinal bonds<sup>55</sup>.

All that is left is endless repetition, adherence to the status quo, the illusion of authority and the reality of submission to it. All that is left is an ego fed back into the id, of destructive and self-destructive drives melted

---

<sup>53</sup> Gordon (2018, 64).

<sup>54</sup> Gordon (2018, 63).

<sup>55</sup> Gordon (2018, 66).

together. All that is left is the internalization of the irrationality of modern society, a contradictory totality that can only express itself through social conflicts bound to be resolved, as we have seen, by the domination of and submission to raw power. As Adorno notes in his *Remarks*, while “prejudice is determined by the total socio-economic system”, this totality is not at all to be conceived of as internally consistent:

On the contrary: its intrinsically antagonistic character is the very reason for irrational outlets: discrimination. The essence of this totality is to maintain itself through the self-interest of those it comprises, but to simultaneously hamper and endanger this self-interest constantly and incessantly<sup>56</sup>.

#### **4. Conclusion: Sociology, Psychology, and the Fight against Fascism**

Analyzing Adorno’s contribution to the study of fascism from a Freudian perspective requires recognizing that Freud’s own theories are not only reinterpreted and reapplied, but fundamentally reversed throughout this application. To understand the way in which this is so, we might simply ask the question that has loomed over this paper: what does Adorno’s psychoanalytical study of fascism say about the relationship of sociology and psychology, and the ways in which Adorno’s relationship to Freudian group psychology is to be understood? The answer is that, to the extent that Adorno gives precedence to social causation and sociological explanation over individual psychology and its consequences, he also has to revisit and correct Freud’s theory away from the latter’s tendency to psychologize social issues, and to extend its reach beyond the restricted domain of the individual psyche<sup>57</sup>.

In the *Remarks*, Adorno argues that “the ultimate source of prejudice has to be sought in social factors which are incomparably stronger than the ‘psyche’ of any one individual involved”<sup>58</sup>. Similarly:

While social laws cannot be ‘extrapolated’ from psychological findings, the individual is, on the other hand, not simply individual, not merely the substratum of psychology, but, as long as he behaves with any vestige of rationality, simultaneously

<sup>56</sup> Adorno (2019, lv).

<sup>57</sup> This is not only true when it comes to social theory. In the *Remarks*, Adorno (2019, lxiii) notes: “We are indebted to the Freud who developed the theory of the unconscious and of repression, of the Id, the ego and the superego—not Freud the anthropologist.”

<sup>58</sup> Adorno (2019, xlii).

the agent of the social determinations that shape him. His ‘psychology’, the dimension of irrationality, points back, no less than instrumental rationality, to social moments<sup>59</sup>.

Adorno considers psychoanalytic theory to be true and adequate to the study of its very subject, but does not deem it capable of providing explanations beyond the behaviors it registers, and the pathologies it seeks to treat. However, it would be mistaken to consider that sociology, in the forms Adorno investigates, is alone able to overcome psychology’s limits.

The very idea of a self-contradictory social totality – producing irrationality and thus social conflict that is then channeled by certain actors (notably fascist forces) into their particularistic project – expresses the absence of “harmony between the whole and the particular”, thus the distance “naively expressed by the division of scientific labor into disciplines such as economics and psychology”<sup>60</sup>. However, it problematizes the relation of the two subjects in such a way that the fact of the preeminence of the social dimension does not result in a preeminence of the discipline itself. Given the way in which Adorno theorizes current social arrangements, and the way in which the latter, as we have seen, severely impact individual psyches, we are confronted with a separation of the sociological and psychological sciences that

is both correct and false. False because it encourages the specialists to relinquish the attempt to know the totality which even the separation of the two demands; and correct in so far as it registers more intransigently the split that has actually taken place in reality than does the premature unification at the level of theory<sup>61</sup>.

On the one hand, sociology is plagued by self-referentiality and its own psychologization, and also risks the reification of its own object by treating it as if it were but a scientific object. On the other, psychology mistakenly translates social energies into psychological forces in its attempt to sociologize itself and widen its field of study. We are left with a conundrum: a division that corresponds to actual reality, and the alienation of individual from individual-making society therein, but which is ultimately unable to grasp the totality that ought to be comprehended. While this is true, the problematic nature of the division does not worry Adorno: simply put, “the naivety of the division, namely, the concept that there is economy on the one hand, and individuals upon whom it works on the other, has to be

---

<sup>59</sup> Adorno (1967, 73).

<sup>60</sup> Adorno (2019, lv).

<sup>61</sup> Adorno (1967, 78).

overcome by the insight into the ultimate identity of the operative forces in both spheres”<sup>62</sup>.

A partial answer to the riddle of the relation of sociology and psychology thus arises, and points us to the utility of maintaining the division after all. If the operative forces in both spheres are ultimately the same, both scientific paths must lead to similar conclusions – the discovery of such forces. And while psychology must content itself with only dealing with reactions, and not stimuli, this is not to say that it can play no role in scientific inquiry of the kind that Adorno is interested in. The fact that Adorno expresses an interest in maintaining a subjective approach, even when the forces shaping individual behaviors are social in nature, not only has to do with the fact that the same dynamics and mechanisms can be studied from within the individual, since they are of a similar nature; it also has to do with the possibility of mustering up forms of *opposition* to these forces. The very idea of mass manipulation, after all, expresses the potentiality for emancipation, for a psychoanalytically ideal abolition of psychology which ought to be constantly kept under strict control.

Today’s huge increase of social control over the masses equals the pressure potentially exercised by the masses over the social structure. Populations are treated en masse because they are no longer “masses” in the old sense of the term. They are manipulated as objects of all kinds of social organizations, including their own, because their being mere objects has become problematic since they reached—through technical civilization—a stage of enlightenment which would enable them to become true subjects if the control mechanism would be superseded at any point. Even repression in its most ruthless form had to reckon with the oppressed masses. [...] The masses are incessantly molded from above; they must be molded, if they are to be kept at bay<sup>63</sup>.

Phoniness, the artifice of fascist propaganda, the performance of an actual libidinal bond: we might even argue that these ultimately express the somewhat nihilistic emptiness of the individual’s renunciation to engage with the social fruitfully: abolishing the psyche in favor of dependence and heteronomy is possible with the blessing of individuals who are so rugged and individualistic that they become unwilling to consider non-compliance, and who relish the little that they can in their present condition by finding non-direct ways to satisfy their libidinal drives: that is, by idealization and identification, or by giving in to their destructive tendencies.

---

<sup>62</sup> Adorno (2019, lv).

<sup>63</sup> Adorno (2019, lxxv).



While control mechanism would have to be superseded in ways that have less to do with individual psychology than with structural change, the subjective focus of psychoanalysis points to the idea of true subject liberation, emancipation from the manipulated magma of the id-superego amalgam, which could be accomplished if only individuals were to give up on their performances. The unstable nature of the latter conceals the very possibility of its renunciation: “Socialized hypnosis breeds within itself the forces which will do away with the spook of regression through remote control, and in the end awaken those who keep their eyes shut though they are no longer asleep”, claimed Adorno at the end of his article<sup>64</sup>. The prospect of giving up on the comforts of a phony slumber is also that of the reappropriation of one’s own psychology.

As such, Adorno’s contribution to Freudian psychology, which can be characterized as its partial reversal, rests on an insightful understanding about the role that psychoanalysis itself is to play in the study of social forces and their consequences – authoritarianism chiefly among them. By broadening the scope of his analysis to the previously overlooked social level, Adorno is able to overcome the limits of psychoanalysis without falling into the trap of sociological reductionism. He is thus able to explain the authoritarian leader’s ability to maintain social dominance over modern individuals by anchoring the psychological instruments and tactics the leader employs to the sociological reasons for these tactics’ success. His study’s relevance, then, concerns not only the proper place and confines of the disciplines of sociology and psychology, but also the emancipatory potential they hold, when appropriately utilized, to overcome current social arrangements, and the dangers lurking behind them.

## References

- Adorno T.W. (1967), *Sociology and psychology*, in “New Left Review”, 46: 67-80.
- (1968), *Sociology and psychology – II*, in “New Left Review”, 47: 79-97.
- (1994) [1946], *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*, in Adorno T.W., and Crook S. (eds.), *Adorno: The Stars down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, London and New York: Routledge.

---

<sup>64</sup> Adorno (2020, 153).



- (2019) *Remarks on The Authoritarian Personality*, in Adorno T.W., Frenkel-Brunswik E., Levinson D.J., Nevitt Sanford R., *The Authoritarian Personality*, London: Verso.
- (2020) [1951], *Freudian Theory and the Patterns of Fascist Propaganda*, in Adorno T.W., and Bernstein J.M. (eds.), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London and New York: Routledge.
- Freud S. (1955) [1921], *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Eng. transl. Strachey J., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (XXII (1932-1936))*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- (1964) [1932], *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Eng. transl. Strachey J., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (XVIII (1920-1922))*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Gordon P.E. (2018), *The Authoritarian Personality Revisited. Reading Adorno in the Age of Trump*, in Brown W., Gordon P.E., Pensky M., *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rosenfeld H. (1962), *The Superego and the Ego-Ideal*, in “International Journal of Psychoanalysis”, 43: 258-263.
- Spruiell V. (1979). *Freud’s Concepts of Idealization*, in “Journal of the American Psychoanalytic Association”, 27: 777-791.
- Strosberg B.B. (2020), *Adorno’s negative psychology*, in “Social and Personality Psychology Compass”, 15: e12578, <https://doi.org/10.1111/spc3.12578>.



# Il populismo come regressione

## Sull'attualità della psicoanalisi politica di Franz Neumann

Marco Solinas

**Abstract:** The paper aims to give an account of the actuality of Neumann's conception of the forms of psychological and political regression in relation to the thematization of populism. In particular, the paper aims to develop a conception of populism as regression starting from Neumann's theoretical insights. The psychoanalytical sides of Neumann's political theory is here analyzed starting from his essay *Angst und Politik*. Neumann's conception of the forms of political anxiety in the contest of right radical political movements is developed looking at the current debate on the forms of contemporary populism, including the conception of Chantal Mouffe and his interpretation of Carl Schmitt's theory of political.

**Keywords:** Populism; Regression; Political Anxiety; Franz Neumann; Theory of Conspiracy.

Il populismo si nutre di angoscia depressiva e persecutoria, addossando a nemici costruiti strumentalmente, in base alle proprie esigenze funzionali di formazione e ampliamento del consenso, le responsabilità sociali ed economiche di paure collettive altrimenti ben legittime: le teorie della cospirazione, dei complotti orditi da lobby ed élite di vario ordine e grado, così come le minacce incarnate da gruppi sociali solitamente subalterni, sono uno dei terreni di azione politico-culturale privilegiati dei movimenti populistici vecchi e nuovi. La più o meno giustificata paura della perdita di status, ad esempio, che ricorre sistematicamente nella storia delle classi medie moderne, e che in diversi momenti ha rappresentato e in certi luoghi continua anche ai nostri giorni a rappresentare un pericolo reale, nella costellazione populista può così esser fatta degenerare in paralizzante angoscia o in rabbia furiosa. Il malessere 'nevrotico' e 'paranoico' determinato da questo stato di ansia profonda viene così incanalato di volta in volta verso 'nemici' più o meno mutevoli ma sempre funzionali alle strategie adottate dai movimenti, e pertanto trasformato in angoscia manipolata retoricamente.

---

\* Scuola Universitaria Superiore Sant'Anna di Pisa (marco.solinas@santannapisa.it)

La ‘falsa concretezza’ cui si appiglia la visione populista sostiene e alimenta la ricerca indefessa di complotti e cospirazioni ai quali poter attribuire le ‘colpe’ del peggioramento vero o presunto della propria condizione sociale: partendo da elementi concreti, effettivi, ‘veri’, quali appunto il rischio o l’avvio di un processo di regressione socio-economica, vengono elaborate teorie della macchinazione di fatto infondate, talvolta persino deliranti, ma certo non per questo meno incisive politicamente. Al contrario, l’exasperazione del conflitto e l’ipersemplificazione cognitiva dell’analisi permesse dalla costruzione di un ‘nemico’ sul quale dirottare rabbia e timor panico coadiuvano l’ascesa di formazioni politiche che possono ottenere largo consenso sfruttando per i propri obiettivi tattici e strategici questa condizione di angoscia ‘nevrotica’ collettiva. Angoscia che i movimenti in gioco si adoperano così deliberatamente e sistematicamente ad intensificare, facendo spesso leva su leader carismatici la cui affermazione viene supportata da dinamiche pulsionali regressive, e dal ricorso a stili e modalità cognitive a loro volta regressive.

Sono questi alcuni dei temi desumibili dall’ormai classico contributo di teoria politica informata psicoanaliticamente di Franz Neumann, nella cui produzione scientifica spicca in tal senso il breve ma denso saggio *Angst und Politik* – nato da una conferenza berlinese del 1954 – nonché contributi coevi e altrettanto stringati quali *Premesse a uno studio del potere politico* e *Note sulle teorie della dittatura*, quest’ultimo sempre del 1954 e lasciato incompiuto. Saggi poi inseriti nella raccolta postuma intitolata *Lo stato democratico e lo stato autoritario* curata dall’“amico Marcuse” nel 1956<sup>1</sup>. In questi studi della maturità, Neumann fa tesoro delle approfondite analisi storiche, economiche e politiche precedentemente elaborate in *Behemoth* (la cui prima edizione è del 1942), volgendosi però anzitutto all’analisi delle ragioni del (sempre relativo) consenso dato dalle masse ai regimi totalitari e cesaristici – come sottolineava puntualmente Marcuse nella prefazione<sup>2</sup>. A tal fine vengono ripresi una serie di elementi direttamente dall’alveo della psicoanalisi, ad iniziare dalle categorie di regressione e identificazione.

---

<sup>1</sup> Così Neumann nella prefazione a *Behemoth* (Neumann 1999, 5); Marcuse curò la raccolta (postuma) *The Democratic and the Authoritarian State*, del 1956, inserendo anche il manoscritto inedito e non finito *Note sulle teorie della dittatura*; la raccolta venne edita in italiano a cura di Nicola Matteucci per il Mulino nel 1973.

<sup>2</sup> Nella prefazione alla raccolta Marcuse sottolineava come “rispetto al *Behemoth* i fattori economici ricevono meno rilievo”, mentre al centro resta la grande questione delle ragioni e delle modalità mediante cui le masse offrono il proprio sostegno ai regimi totalitari (Marcuse 1973, 5 sg.).

Questo approccio eminentemente interdisciplinare all'analisi sociale rende particolarmente incisivo l'utilizzo di temi, prospettive e concetti di matrice freudiana entro un quadro teorico di scienza politica: a differenza delle tendenze onnicomprensive di taluni rivoli della psicoanalisi politica, Neumann fa difatti un uso *mirato e circoscritto* di tali strumenti, piegandoli di fatto alle proprie esigenze, e preservando così l'intelaiatura teorico-politica del suo impianto complessivo. Al riguardo, nel lavoro metodologico *Premesse a uno studio sul potere politico*, egli esplicita ad esempio a chiare lettere che se l'analisi della sfera psicologica deve rientrare a pieno titolo all'interno del campo della scienza politica, non può però certo offrire un contributo esaustivo: "Non si vuole asserire con ciò che la psicologia del potere non abbia il suo posto nella scienza politica, ma solo che non può fornire tutte le risposte. Ci aiuta comunque in due modi: in primo luogo ci fa comprendere che le teorie ottimistiche sulla natura umana sono unilaterali e quindi false. [...]. In secondo luogo, le tecniche psicologiche ci mettono in grado di precisare in termini concreti e attendibili quali sono le strutture della personalità più capaci di esercitare il potere o di sottostarvi. Però la psicologia non può andare oltre la descrizione del particolare e giungere a una concezione globale del potere politico"<sup>3</sup>. Da una angolatura differente, come emerge in *Angoscia e politica*, si tratta di dare priorità alle forme socio-politiche trattate di volta in volta, e quindi di adottare un approccio complessivo diverso da quello psicoanalitico: "Le differenze fra i vari tipi di società, le quali a nostro avviso costituiscono il fattore determinante, non rivestono per Freud importanza decisiva"<sup>4</sup>.

Riconosciuti i limiti teorici strutturali intrinseci della psicologia nell'ambito della scienza politica, e avendo quindi adottato una postura tale da *de-sistematizzare* e invero persino decostruire di fatto l'impianto psicopolitico complessivo di Freud, gli input psicoanalitici possono essere utilizzati in modo innovativo nel quadro di una analisi storica e politica fondata sui piani convergenti dell'analisi sociale, economica, e politico-istituzionale. Il framework generale è difatti articolato sull'esigenza di far luce su tre principi euristici fondamentali dei fenomeni politici considerati: le "condizioni della loro nascita", "le tecniche" che vengono impiegate dai regimi in gioco per affermarsi, e "la funzione sociale" che essi adempiono<sup>5</sup>. Entro questa cornice, il lascito freudiano è ripreso anzitutto per cercare di

<sup>3</sup> Neumann (1973b, 13 sg.).

<sup>4</sup> Neumann (1973a, 118).

<sup>5</sup> Vedi Neumann (1973c, 335 sg.): "nel proseguire il nostro esame delle dittature cesaristiche non siamo motivati da una curiosità di tipo storico, ma piuttosto ci interessa individuare dei principi che possano aiutarci a capire le condizioni che fanno nascere il cesarismo, le tecniche che questo impiega e la funzione sociale a cui adempie".

ottemperare al *compito* divenuto ora cruciale per Neumann, e che potremmo considerare come trasversale alle sfere analitiche in gioco, di *discutere il problema dell'angoscia politica*. Questo avvicinamento alla psicoanalisi rappresenta quindi un significativo slittamento prospettico avvenuto nel corso degli anni Quaranta e poi consolidatosi nei primi anni Cinquanta. Se infatti è vero che in *Behemoth* vi erano alcuni spunti sulle forme di manipolazione politica dell'angoscia anche in relazione alla figura del capo carismatico e alle pratiche taumaturgiche di suggestione, prevaleva tuttavia decisamente il peso conferito al terrore, che rimandava alla propaganda e soprattutto agli strumenti di repressione diretta usati dal regime nazional-socialista<sup>6</sup>. Lo spazio accordato alla psicologia politica risultava così relativamente ridotto nell'architettura complessiva di un trattato che privilegiava la dimensione socio-economica, e nel quale Freud e più in generale la psicoanalisi erano semplicemente assenti. Non a caso in *Behemoth* c'è soltanto una nota in cui fa capolino un timido richiamo a *Fuga dalla libertà* di Erich Fromm, all'epoca appena uscito<sup>7</sup>. Non va del resto scordato che all'epoca anche Marcuse, che lavorava a stretto contatto con Neumann, intratteneva lo stesso tipo di rapporto di sostanziale indifferenza rispetto a Freud, come mostra il fatto che in *Ragione e rivoluzione*, sempre del 1941 e citato di frequente in *Behemoth*, non vi si facesse ricorso<sup>8</sup>. Viceversa, negli scritti informati psicoanaliticamente degli anni Cinquanta, Neumann attinge a piene mani da scritti freudiani di ampio respiro quali *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, *Inibizione, sintomo e angoscia*, *Disagio della civiltà*, *L'Io e l'Es* e *Al di là del principio di piacere*, così come da diversi lavori di Erich Fromm, ivi incluso il già citato *Fuga dalla libertà*, nonché da alcuni studi di Melanie Klein, ad iniziare dal fondamentale *Sulla teoria dell'angoscia e del senso di colpa*.

Certo l'operazione di ricalibratura e reinterpretazione teorico-politica di categorie e temi psicoanalitici dovrà in seguito misurarsi con dei limiti ermeneutici interni, poiché Neumann, fine giurista e politologo, ancora nei primi anni Cinquanta aveva comunque maturato una confidenza soltanto relativa con il *corpus* freudiano. Alcune sue letture non riescono così a tenere sempre debitamente in conto della complessità e articolazione delle raffinate differenziazioni concettuali tracciate da Freud, conducendo in taluni casi a una certa unilateralità. Del resto, Neumann esplicita l'utilizzo soltanto parziale della strumentazione psicoanalitica anche sul ver-

<sup>6</sup> Per gli spunti vedi Neumann (1999, 108 sgg., 478 sgg., 509 sgg).

<sup>7</sup> Neumann (1999, 478, nota 60).

<sup>8</sup> Sul rapporto con la psicoanalisi di Marcuse sviluppato nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, oltre a *Eros e civiltà* (che è del 1955) vedi Marcuse (2006).

sante prediletto della etiologia pulsionale e in particolare dell'angoscia: "mi sembra che le differenze di opinione sull'origine dell'angoscia non abbiano importanza per la mia analisi, benché siano naturalmente rilevanti in altri contesti"<sup>9</sup>. Risulta così certamente non esaustiva, anzitutto in relazione al tema centrale dell'angoscia nevrotica, la tematizzazione delle diverse strategie intrapsichiche qui implicate (quali rimozione, negazione, inibizione pulsionale etc.), nonché delle specifiche forme e ruoli di processi quali identificazione, interiorizzazione e idealizzazione, come degli elementi precipui delle dinamiche che caratterizzano le varie modalità di regressione negli scritti di Freud.

Inoltre, la stessa differenziazione strutturale tra identificazioni affettive e razionali abbozzata da Neumann rimanda a un dualismo tra sfera pulsionale e dimensione razionale invero del tutto aliena alla prospettiva psicoanalitica. Questione sottolineata con decisione da Axel Honneth, che ha così criticato Neumann per avere "condiviso il razionalismo psicologico di Horkheimer", e ha poi insistito sulla necessità di superare l'ortodossia freudiana per procedere in direzione della teoria delle relazioni oggettuali<sup>10</sup>. Prospettiva che permetterebbe di colmare quello che Honneth presenta quale "abisso teorico che emerge tra la disposizione all'angoscia acquisita nella prima infanzia e l'angoscia sociale negli adulti": "nella misura in cui facciamo ammissione del fatto che le angosce nevrotiche sono formazioni solo secondarie di processi mancati della separazione dall'oggetto d'amore, diventa più facile intuire il radicarsi psicodinamico dell'angoscia nella minaccia sociale"<sup>11</sup>. Tuttavia, anziché procedere su questo versante volto fondamentalmente a problematizzare il tipo di dottrina pulsionale adottata in relazione alla sfera delle relazioni intersoggettive nel quadro dello sviluppo soggettivo, la tematizzazione del ruolo dell'angoscia politica proposta da Neumann può essere portata avanti sul fronte delle *teorie del populismo* presenti nel quadro della discussione contemporanea.

In linea generale, la mutata atmosfera politica e culturale determinata dall'ascesa dei nuovi populismi ci ha riavvicinati a tutta una serie di questioni che erano state affrontate nel quadro dell'analisi dei totalitarismi novecenteschi; ivi incluse le analisi informate psicoanaliticamente dell'ascesa e caduta del nazionalsocialismo elaborate da Neumann. Si pensi in tal senso al fervente dibattito suscitato dal rilancio del populismo da parte di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, con la ripresa del ruolo conferito alla figura del leader carismatico riletta dalla prospettiva psicoanalitica delle

<sup>9</sup> Neumann (1973a, 119).

<sup>10</sup> Honneth (2012, 193-195).

<sup>11</sup> Ivi, 198.

dinamiche pulsionali sottostanti ai processi di identificazione collettiva, e inquadrato entro una cornice di taglio agonistico elaborata all'ombra dell'eredità della teoria politica proposta originariamente da Carl Schmitt nella forma dicotomica amico/nemico prossima e poi direttamente sovrapposta all'ideologia nazionalsocialista<sup>12</sup>. Ma si pensi altresì ai processi inerenti alla costruzione di 'nemici' elaborati mediante il ricorso sistematico a teorie cospirative, e alle correlate dinamiche di regressione sociali, culturali e politiche messe in luce negli ultimi tempi<sup>13</sup>.

È tenendo presente questa costellazione di temi e questioni che nel presente contributo vorrei provare a indicare alcuni possibili sviluppi di talune intuizioni inerenti alla concezione politica e sociale psicoanaliticamente informata dei *tratti regressivi* dei movimenti populistici che Neumann elabora anzitutto sul piano dell'analisi del cesarismo e del totalitarismo. Soprattutto in *Angoscia e politica* e in *Note sulle teorie della dittatura*, il concetto di 'regressione' ricorre in una molteplicità di accezioni che, seppur spesso solo implicitamente, senza cioè che ne venga proposta una definizione o una analisi specifica, rimandano a una molteplicità di piani eterogenei che possono rivelarsi fecondi se riletti alla luce delle attuali discussioni sulle teorie del populismo. In altri termini, piuttosto che offrire una analisi ricostruttiva dell'analisi degli elementi di psicologia politica dei movimenti populistici e dei totalitarismi elaborata da Neumann, si tratta di far emergere alcune linee concettuali e problematiche, alcuni indirizzi di pensiero inerenti alle forme considerate come '*regressive*', e iniziare a testarne le possibilità di sviluppo nel quadro di una visione teorica aggiornata, senza pertanto limitare il campo alle considerazioni e agli approcci adottati al riguardo dello stesso Neumann. Si cercherà quindi di innestare questi elementi nel quadro di una concezione generale rubricabile alla voce *populismo come regressione*, o *tratti regressivi dei populismi*, da posizionare senza remore all'interno della discussione politologica contemporanea.

Più da vicino, in un primo passo il concetto di regressione verrà declinato in relazione ai processi mediante i quali la normale angoscia (o paura) che si ritrova alla base di ogni sistema politico in quanto tale viene trasformata in 'angoscia nevrotica persecutoria' e in tal modo piegata alle esigenze politiche dei regimi di stampo totalitario e populista. Si forniranno in tal

---

<sup>12</sup> Sul rilancio del populismo vedi anzitutto Laclau (2005), Mouffe (2007; 2018; 2020), sulla sua ricezione critica vedi p. es. Urbinati (2020).

<sup>13</sup> Sulle relazioni tra populismi contemporanei e teorie cospirative si veda per esempio Bergmann (2018); E. Bergmann e M. Butter (2020); sulla rilevanza della perdita di status e le dinamiche di regressione sociale e politica contemporanee vedi p. es. Geiselberger (2017).



modo le prime coordinate teoriche all'interno del quale l'analisi di matrice freudiana della regressione pulsionale può contribuire ad una analisi politica dei populismi (primo paragrafo). Ci concentreremo poi sulla regressione quale ritorno a uno stadio primitivo rispetto ai processi di identificazione di massa con il capo carismatico e agli stili cognitivi coinvolti; da questa prospettiva riprenderemo l'attuale dibattito sul ruolo del leader carismatico nell'ambito del rilancio del populismo di sinistra, soprattutto per come è stato portato avanti da Chantal Mouffe (secondo paragrafo). In un ultimo passo l'attenzione verrà focalizzata sul carattere regressivo del ricorso alle teorie della cospirazione e alla correlata costruzione della figura del 'nemico' nell'ambito dei populismi contemporanei. Al riguardo verrà elaborata una disamina critica del rilancio della dicotomia amico/nemico da parte di Chantal Mouffe posto alla base del paradigma del 'politico' di Carl Schmitt (terzo paragrafo), dicotomia che verrà considerata a sua volta come regressiva sul piano politologico.

## **1. Le forme regressive dell'angoscia politica**

Una delle tesi di fondo dell'impianto di teoria politica elaborato da Neumann è che una strategia saliente dei totalitarismi sia di manipolare o forse meglio *incanalare* il malessere, il disagio delle classi medie e popolari verso obiettivi tali da lasciare immutati i rapporti di potere interni. In questo senso già in *Behemoth* veniva affermato a chiare lettere che: "Il moderno capo fascista incanala il disagio in maniera da non toccare le basi materiali su cui poggia la società. Nella nostra epoca, ciò può esser fatto solo sostituendo al pensiero riti magici, non soltanto nelle pubbliche cerimonie ma anche nella vita quotidiana"<sup>14</sup>. Ove il richiamo ai riti magici dischiudeva la via all'analisi di stili cognitivi e pratiche sociali che rimandano direttamente alla sfera dell'irrazionale, alla suggestione. Questa via però all'epoca restava soltanto abbozzata. È difatti soprattutto grazie all'influenza che gli altri intellettuali del circolo dell'Istituto per la ricerca sociale esercitarono su Neumann a partire dalla fine degli anni Trenta che egli ha gradualmente concentrato l'attenzione sui peculiari meccanismi psicologici e psicopolitici mediante i quali le angosce collettive possono essere dirottate dai con-

---

<sup>14</sup> Neumann (1999, 509). La premessa è che "ci troviamo di fronte a masse che versano in una situazione intollerabile, che manifestano tendenze rivoluzionarie ed esprimono un risentimento sempre più grande verso i loro governanti a mano a mano che si rendono conto del loro stato di frustrazione."

flitti sociali e dagli antagonismi di classe verso mete funzionali ai regimi di stampo totalitario.

Proseguendo lungo questo cammino, verso l'inizio degli anni Cinquanta Neumann ha iniziato a fare ricorso in maniera sempre più significativa alla psicoanalisi, come emerge chiaramente nel saggio incompiuto *Note sulle teorie della dittatura* allorché esplicita il nucleo concettuale della sua impostazione psicopolitica orientata in senso marcatamente freudiano: "Il movimento nazifascista invece attivava le angosce delle classi medie volgendole verso sbocchi distruttivi, che furono resi legittimi mediante l'identificazione delle masse con un capo, un eroe. La natura di simile identificazione è stata già discussa da Freud. Il fenomeno compare in tutti i movimenti cesaristici e totalitari, naturalmente in diversa misura e con diverse funzioni storiche"<sup>15</sup>. Qui Neumann riprende e declina in modo nuovo la precedente analisi del processo mediante cui frustrazioni e angosce interne alla società venivano dirottate verso l'esterno in termini psicopolitici, adottando una spiegazione del fenomeno che fa leva sulla psicoanalisi freudiana. In particolare, egli coniuga le concezioni elaborate da Freud soprattutto in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io e L'Io e l'Es* per quanto riguarda le dinamiche di identificazione delle masse con il capo carismatico, e di *Inibizione, sintomo e angoscia* per quanto concerne le trasformazioni dell'angoscia.

Ripresa la tesi di Freud secondo cui un elemento fondamentale della psicologia delle masse concerne il processo regressivo di identificazione con un capo, tale da far appunto regredire gli individui che compongono le masse a uno stadio primitivo, Neumann insiste sul fatto che tale dinamica svolge una funzione politica determinante nei movimenti cesaristici (e populistici) allorché l'angoscia in gioco viene trasformata in *angoscia nevrotica*. È difatti grazie a questa trasformazione che si può render conto, sul piano pulsionale, di come la normale angoscia o paura generata da fattori sociali ed economici anche legittimi, quale la paura di perdita di status, diventi un fattore propulsivo dei regimi populistici. Nei termini adottati in *Angoscia e politica*: "L'identificazione cesaristica assume un ruolo nella storia quando si verificano le seguenti condizioni: che le masse si trovino in una situazione di pericolo oggettivo, che siano incapaci di capire il processo storico e che l'angoscia attivata dal pericolo venga trasformata, attraverso la manipolazione operata da altri, in angoscia nevrotica persecutoria (*zur neurotischen Verfolgungsangst*). [...]. Si tratta dunque di determinare in quali condizioni storiche un movimento di massa regressivo (*eine regres-*

---

<sup>15</sup> Neumann (1973c, 355).

sive *Massenbewegung*) al seguito di un cesare cerchi di conquistare il potere politico”<sup>16</sup>.

Per procedere in questa operazione volta a innestare la concezione pulsionale freudiana nel quadro della sua analisi di natura sociologica e politologica, Neumann riprende quindi la differenziazione tra angosce nevrotiche e ‘reali’ tracciata in *Inibizione, sintomo e angoscia*. Posto a monte che “l’angoscia è la reazione al pericolo”<sup>17</sup>, resta fermo che: “Il pericolo reale è un pericolo che conosciamo, l’angoscia reale è angoscia di fronte a questo pericolo. L’angoscia nevrotica è angoscia di fronte a un pericolo che non conosciamo. Il pericolo nevrotico è dunque un pericolo ancora da scoprire; l’analisi ci ha insegnato che esso è un pericolo pulsionale. [...]. Di fronte al pericolo reale noi sviluppiamo due tipi di reazione: quella affettiva (l’accesso di angoscia) e l’azione protettiva. È presumibile che nel caso del pericolo pulsionale accada la stessa cosa”<sup>18</sup>. In conclusione: “il pericolo reale minaccia da un oggetto esterno, quello nevrotico da una pretesa pulsionale. Sino al punto in cui questa pretesa pulsionale è qualche cosa di reale, anche l’angoscia nevrotica può essere fondata sulla realtà”<sup>19</sup>. Neumann riprende fedelmente tale concezione: “Bisogna fare una distinzione fra angoscia reale e angoscia nevrotica (*zwischen echter oder Realangst und neurotischer Angst*). La differenza ha notevoli conseguenze specialmente per comprendere l’importanza politica dell’angoscia. La prima, l’angoscia reale, appare come una reazione a concrete situazioni di pericolo; la seconda, quella nevrotica, è prodotta dall’Io per evitare in anticipo anche la più remota minaccia di pericolo. L’angoscia reale, dunque, viene prodotta dalla minaccia da parte di un oggetto esterno, quella nevrotica – che può anche avere una base reale – è invece prodotta dal di dentro attraverso l’Io”<sup>20</sup>. Da una parte abbiamo quindi l’angoscia (o paura) di fronte a un pericolo esterno effettivo quindi a un pericolo ‘reale’; dall’altra abbiamo una angoscia che è nevrotica anzitutto nel senso che non è motivata o giustificata dal fatto di trovarsi di fronte a un pericolo esterno reale, sebbene il pericolo interno possa a sua volta essere considerato ‘reale’. È utile al riguardo ricordare che rendere in italiano queste distinzioni è sempre stata una operazione particolarmente spinosa perché se la traduzione di *Angst* con ‘angoscia’ è giustificata dalla differenza con *Furcht*, va tuttavia considerato che nell’uso comune *Angst* si

---

<sup>16</sup> Neumann (1973a, 126; vedi p. 26 dell’edizione originale tedesca del 1954)

<sup>17</sup> Freud (1978, 297).

<sup>18</sup> Ivi, 311.

<sup>19</sup> Ivi, 313.

<sup>20</sup> Neumann (1973a, 119-120).

sovrappone al nostro ‘paura’; effetto qui rinforzato dal fatto che la *Realangst* si richiama a un pericolo esterno ‘reale’<sup>21</sup>.

Ora, questa distinzione tra i differenti tipi di angoscia presentata in *Inibizione, sintomo e angoscia* è portata avanti da Freud sul piano della etiologia delle nevrosi, e dei correlati processi di rimozione, regressione libidica, nonché di interiorizzazione dei pericoli, anzitutto in relazione all’angoscia provata dall’Io nel quadro dei conflitti con Es e Super-io<sup>22</sup>. Neumann traslascia però il quadro etiologico psicoanalitico – senza quindi approfondire né la posizione di Freud né quella di Melanie Klein, alla quale si richiama soprattutto in merito alla distinzione tra angoscia depressiva e angoscia persecutoria quale viene delineata nel saggio *Sulla teoria dell’angoscia e del senso di colpa* –<sup>23</sup> e procede a impiantare queste forme di angoscia all’interno del suo framework. L’angoscia reale’ viene allora considerata quale elemento strutturale di ogni sistema politico, secondo una lunga tradizione di pensiero che nella modernità possiamo facilmente ricondurre a Hobbes, mentre l’angoscia nevrotica nella doppia forma depressiva e persecutoria è definita quale tratto caratteristico dei regimi cesaristici e totalitari:

Non bisogna trascurare il fatto, che abbiamo tenuto a sottolineare nelle nostre osservazioni introduttive, che ogni sistema politico si fonda sull’angoscia (*daß jedes politische System auf Angst basiert*). Ma c’è una differenza non soltanto quantitativa fra l’angoscia istituzionalizzata in un sistema totalmente repressivo e quella che sta alla base di un sistema almeno parzialmente liberale. Si tratta di due situazioni qualitativamente diverse. Si può forse dire che il sistema totalmente repressivo istituzionalizzi

---

<sup>21</sup> Vedi al riguardo la chiara nota del classico Laplanche e Pontalis (1993, 34): “Tralasciando di esaminare la teoria freudiana dell’angoscia, noteremo che il termine *Angst*, in tedesco e nell’uso freudiano, non corrisponde esattamente al termine italiano ‘angoscia’. Espressioni come *Ich habe Angst vor...* si rendono con: *Ho paura di...* La contrapposizione spesso ammessa tra paura, che avrebbe un oggetto determinato, e angoscia, che sarebbe definita dall’assenza di un oggetto, non corrisponde esattamente alle distinzioni freudiane.” Al contempo vedi anche Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, soprattutto p. 310: “L’angoscia (*Angst*) ha un’innequivocabile connessione con l’attesa: è angoscia *prima di e dinanzi* a qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mancanza d’oggetto*; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura (*Furcht*)”.

<sup>22</sup> Sui processi di interiorizzazione del pericolo esterno vedi soprattutto Freud (1978, 276 sgg.).

<sup>23</sup> Vedi Klein (1978, 444): “Nel mio “Contributo alla psicogenesi degli stati maniacodepressivi” (1935) ho distinto due forme principali di angoscia quella persecutoria e quella depressiva – precisando al tempo stesso che tra di esse non vi è una delimitazione netta e precisa. [...]. Nello scritto citato ho detto che l’angoscia persecutoria attiene prevalentemente all’annientamento dell’Io e che l’angoscia depressiva attiene prevalentemente al male inferito dagli impulsi distruttivi del soggetto ai suoi oggetti d’amore interni ed esterni.”

l'angoscia depressiva e persecutoria (*depressive und Verfolgungsangst*), quello parzialmente liberale l'angoscia reale (*Realangst*)<sup>24</sup>.

Come si vede, si tratta di una trasposizione ricca di conseguenze in termini politologici: i regimi repressivi, trasformando l'angoscia reale in angoscia nevrotica, risultano operare in senso inverso rispetto ai compiti terapeutici perseguiti dalla psicoanalisi sul piano individuale. Con tale ripresa del concetto freudiano di angoscia nevrotica, Neumann mira infatti a porre le precondizioni teoriche per lo sviluppo di una analisi che sia in grado di far luce sui meccanismi specifici mediante cui le paure delle masse, o meglio di determinati classi o gruppi sociali, possono essere di fatto manipolate, anche esasperandone i caratteri, e divenire così 'nevrotiche', patogene, in una forma tale da risultare funzionali al regime. Se ora ci spingiamo oltre la dimensione storica dei nazifascismi, questo stesso approccio può rivelarsi fecondo per la tematizzazione di talune dinamiche psicosociali di tipo regressivo di alcuni fenomeni precipui inerenti agli attuali processi correlati all'ascesa dei nuovi populismi. Per alcuni di questi movimenti si tratta di tralasciare la dimensione cesaristica in senso stretto, e di focalizzare invece la rilevanza del ruolo della paura e della effettiva perdita di status da parte delle classi medie e popolari determinata da processi di regressione sociale ed economica<sup>25</sup>.

A ben vedere, attualizzando qui l'impianto di Neumann, le trasformazioni delle normali e più o meno legittime paure collettive in angosce nevrotiche possono essere interpretate quali *patologie sociali indotte*, sì che i movimenti populistici, da questa prospettiva, vengono a configurarsi come politicamente e socialmente *patogeni*. Proseguendo su questa linea, nel momento in cui si voglia ad esempio traslare e trasporre in modo analogico sul piano psicopolitico dei movimenti di massa una delle modalità di funzionamento dell'angoscia persecutoria qual è delineata da Klein, può emergerne un fattore teorico utile allo sviluppo dell'analisi di una serie di fenomeni politici attribuibili (anche) al populismo. Scrive Klein (riferendosi al lattante): "Le esperienze dolorose, le frustrazioni dovute a cause esterne e interne, e che sono sentite come persecuzioni, vengono attribuite in primo luogo agli oggetti persecutori esterni e interni. In tutte queste esperienze l'angoscia persecutoria e l'aggressività si rafforzano reciprocamente"<sup>26</sup>. Si vede fin da subito come questo quadro analitico possa offrire degli spunti per una analisi comparata della modalità di gestione delle

<sup>24</sup> Neumann (1973a, 142-143; vedi p. 39 dell'edizione tedesca originale del 1954).

<sup>25</sup> Vedi p. es. in tal senso Geiselberger (2017).

<sup>26</sup> Klein (1978, 442).

paure, ad esempio, di gruppi sociali che, sottoposti a particolari pressioni e frustrazioni, reagiscono attribuendo le responsabilità (socio-economiche) di tali condizioni ad altri gruppi, interni o esterni alla società (o nazione) data, procedendo sul piano pulsionale mediante una commistione, un 'impasto' di aggressività e angoscia persecutoria.

Per meglio chiarire questi tratti in senso lato patogeni del populismo può essere utile far luce sui caratteri *regressivi* implicati nelle suddette modalità di gestione dell'angoscia sociale sul doppio fronte psico-individuale e politico-culturale; operazione che consente di iniziare a delineare un quadro teorico da questa prospettiva unitario. Si staglia difatti uno scenario nel quale alcune dinamiche intrapsichiche caratterizzate dal *regresso a fasi antecedenti* dello sviluppo psichico dato, con particolare riguardo alla dimensione pulsionale, vengono coadiuvate e supportate da politiche culturali di stampo populista, anche nel senso dello sfruttamento di meccanismi di identificazione di tipo regressivo, alimentati da stili cognitivi a loro volta regressivi. Questa doppia regressione viene così a definire il carattere patogeno del movimento in questione, come ora vedremo meglio.

## 2. La regressione per identificazione

Per Neumann i movimenti di massa cesaristici sono 'regressivi' anzitutto perché innescano un processo di identificazione con il leader che costituisce una *regressione* nel senso inteso da Freud: un ritorno a uno stadio psichico primitivo tale da comportare una certa perdita dell'autonomia dell'Io individuale. Scrive Neumann: "Poiché l'identificazione delle masse con il leader significa l'alienazione di ciascun singolo membro, l'identificazione costituisce sempre una regressione, anzi una duplice regressione: dal momento che la storia dell'uomo è la storia del suo emergere dall'orda primitiva e della sua progressiva individualizzazione, l'identificazione della massa con il leader equivale ad una specie di regressione storica (*historische Regression*); d'altra parte questa identificazione è anche un sostituto per il legame libidico con l'oggetto, quindi una regressione *psicologica*, un danno all'Io, forse addirittura la perdita dell'Io"<sup>27</sup>.

Con questo richiamo all'immagine dell' 'orda primitiva' viene ripresa direttamente la concezione elaborata da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, ove il concetto di regressione è inteso quale ritorno a uno stadio di funzionamento psichico primitivo che caratterizza le masse in determinate condizioni. Tale regressione comporta in particolare i seguenti

<sup>27</sup> Neumann (1973a, 124).

fattori: “l’indebolimento delle facoltà intellettuali, il disinibirsi dell’affettività, l’incapacità di moderarsi o di differire, la propensione a oltrepassare tutti i limiti nell’espressione del sentimento che tende a scaricarsi per intero nell’azione”; e ancora: “il dileguarsi della personalità singola cosciente, l’orientarsi di pensieri e sentimenti nelle medesime direzioni, il predominio dell’affettività e dello psichismo inconscio, la tendenza all’attuazione immediata dei propositi che via via affiorano”. In breve, emerge “un quadro inequivocabile di regressione dell’attività psichica a uno stadio anteriore (*ergibt ein unverkennbares Bild von Regression der seelischen Tätigkeit auf eine frühere Stufe*), affine a quello che non ci stupiremmo di trovare nei selvaggi o nei bambini”; “tutto ciò corrisponde a uno stato di regressione a un’attività psichica primitiva in tutto analoga a quella che siamo propensi ad attribuire all’orda primordiale”<sup>28</sup>.

Entro questo quadro analitico dei processi regressivi, Neumann attribuisce un ruolo molto importante alla figura del capo carismatico; opzione teorica ben comprensibile alla luce dei precedenti studi sul nazional-socialismo. Al riguardo si potrebbe però dire che il ruolo predominante attribuito alla figura di un leader modellata sulla falsariga o direttamente su personaggi storici quali Hitler e Mussolini possa rendere in certo qual modo *meno* pregnante la correlata analisi dei processi di identificazione delle masse rispetto alle democrazie occidentali contemporanee. E tuttavia, l’emersione e prepotente affermazione dei nuovi movimenti populistici ha riportato in auge la questione del ruolo dei leader carismatici, sebbene per molti aspetti tali figure mostrino delle differenze determinanti rispetto ai dittatori dei totalitarismi novecenteschi. Testimoniano chiaramente di questo rinnovato interesse per il ruolo dei capi carismatici nella discussione politologica contemporanea sui populismi le pagine che vi dedica Nadia Urbinati nel suo lavoro *Io, il popolo*: nel quadro dei nuovi populismi la leadership carismatica è qui considerata un elemento cruciale, anche nei termini per cui si assiste ad un processo di “*identificazione irraziona-*

<sup>28</sup> Freud (1977, 305, 310). Vedi anche l’esordio in Freud (1977, 305): “Possiamo dire che gli estesi legami affettivi da noi individuati nella massa bastano a spiegare uno dei suoi caratteri: la mancanza di autonomia e d’iniziativa del singolo, il coincidere della reazione del singolo con quella di tutti gli altri, l’abbassamento del singolo – per così dire – a individuo massificato. Vedi anche ivi, 268-9: “la massa pensa per immagini, che si richiamano vicendevolmente per associazione come quelle che si presentano al singolo negli stati liberi di fantasticheria [...]. La massa corre subito agli estremi, il sospetto sfiorato si trasforma subito in evidenza inoppugnabile, un’antipatia incipiente in odio feroce. Pur essendo incline a tutti gli estremi, la massa può venir eccitata solo da stimoli eccessivi. Chi desidera influenzarla non ha bisogno di rendere logiche le proprie argomentazioni, deve dipingere a fosche tinte, esagerare e ripetere sempre la stessa cosa”.



le” con il “capo provvidenziale”. Sul piano della teoria politica ridiventa così necessario un confronto con le classiche trattazioni al riguardo di Max Weber e di Carl Schmitt<sup>29</sup>. Altrettanto importanti le aperture al leader carismatico, seppur nella forma del *primus inter pares*, nel quadro del rilancio del ‘populismo di sinistra’ operato da Laclau e Mouffe, e che transita per entrambi dalla ripresa di *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, di cui vengono sottolineati gli aspetti libidici inerenti ai processi di identificazione<sup>30</sup>.

Anche rispetto a questa reinterpretazione del ruolo del leader quale fattore di “cristallizzazione degli affetti condivisi” mediante “identificazione” potrebbero venir riprese e sviluppate alcune delle considerazioni elaborate da Neumann a partire dalla nozione freudiana di regressione. Se infatti questi processi di cristallizzazione affettiva mediati dall’identificazione con il leader contemplanò una forma di regresso a stati di funzionamento psichico che ledono in qualche forma l’autonomia dell’Io e ne offuscano anche solo parzialmente le capacità di analisi e giudizio, il ruolo teorico che gli viene conferito nel quadro di una analisi propositiva volta a contribuire alle strategie di costruzione di movimenti di natura emancipatoria viene a essere messa in discussione rispetto al loro tasso di democraticità e partecipazione paritaria ai programmi politici. In tal senso, pur tenendo conto delle differenziazioni tra le diverse forme di identificazione, sembra fornire una buona norma prudenziale, sul piano metodologico, la messa in questione processi che possono radicalizzarsi e condurre a quella che Neumann definisce quale ‘identificazione cesaristica’:

Ma credo che si debba distinguere ulteriormente fra due tipi di identificazione affettiva, che possiamo chiamare rispettivamente cooperativa e cesaristica. È concepibile, e probabilmente è avvenuto per brevi periodi nel corso della storia, che molti individui di pari livello si identifichino reciprocamente in modo cooperativo al punto che i loro Io si fondano nell’Io collettivo. La forma predominante di identificazione affettiva è quella delle masse con il leader. Essa è, come ho già detto, la forma più regressiva perché dipende

---

<sup>29</sup> Vedi Urbinati (2019, 194 sgg., 250 sgg.), in particolare p. 194: “Comunque la si voglia vedere la leadership carismatica presuppone due fattori interconnessi: una sorta di *fede o credo* religioso che i molti hanno nel loro capo provvidenziale e una *identificazione irrazionale* con esso.”

<sup>30</sup> Vedi p. es. Laclau (2008, 88-95), in particolare p. 95: “In ogni caso, però, l’unificazione simbolica del gruppo attorno a un’individualità – e qui sono d’accordo con Freud – è congiunta alla formazione di un ‘popolo’”; e Mouffe (2018, 69-73), in particolare p. 70: “Ma il leader può anche essere concepito come un *primus inter pares*, ed è possibile stabilire una relazione di natura differente, meno verticale, tra leader e popolo. Inoltre, come vedremo tra breve, una volontà collettiva necessita di una qualche forma di cristallizzazione degli affetti condivisi, e i legami con un leader carismatico possono svolgere una funzione di primo piano in questo processo”.



da una totale obliterazione dell'Io ed è quella che ha maggiore pertinenza con il nostro discorso: la chiameremo identificazione cesaristica<sup>31</sup>.

In breve, il processo di canalizzazione dei materiali libidici per identificazione auspicato da Mouffe espone al rischio del cesarismo, nonostante il richiamo reiterato alla concezione democratica che tale operazione dovrebbe promuovere: “In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Freud ha sottolineato il ruolo decisivo dei legami libidici affettivi nei processi di identificazione collettiva [...]. Riconoscere il ruolo di questa energia libidica, il suo carattere malleabile e la possibilità di orientarla in svariate direzioni producendo affetti differenti, è essenziale per comprendere come funziona un'operazione egemonica”<sup>32</sup>. Riemerge qui prepotentemente la questione inerente al *medium* della identificazione: se questo tramite viene individuato nella figura di un leader, e non di una visione politica costruita collettivamente, il legame ‘personalizzato’ espone inevitabilmente al rischio di derive cesaristiche.

Inoltre, sul versante dei materiali pulsionali cui si richiama Mouffe, risulta *rimossa l'intera dimensione che rimanda alla sfera dell'aggressività*, alle pulsioni di morte; sfera che però svolge un ruolo cruciale nel quadro dei processi di identificazione e interiorizzazione, sia in Freud sia nella teoria delle relazioni oggettuali; basti pensare al tema della ambivalenza pulsionale nei confronti degli oggetti amati. L'insistenza sulla libido, e più in generale su una visione delle iscrizioni “discorsive/affettive” sviluppata *unilateralmente* sul versante pulsionale *positivo*, bypassa così la tematizzazione del ruolo politico dell'odio, del risentimento e più in generale degli affetti negativi, e quindi non affronta il problema delle correlate potenziali degenerazioni sul fronte di movimenti agonisti populistici invero costruiti su una radicale contrapposizione noi/loro. Tale questione investe pertanto la tematizzazione delle strategie di costruzione di un ‘fronte agonistico’ che transita attraverso l'identificazione con il leader: la sfera pulsionale ‘negativa’ non può non rappresentare un tassello determinante nel quadro della problematizzazione delle funzioni psicopolitiche che gli elementi affettivi espletano nei processi di costruzione della “volontà collettiva” e delle “identità politiche”<sup>33</sup>. Anche nel precedente *Sul politico*, allorché Mouffe

<sup>31</sup> Neumann (1973a, 125 sg.).

<sup>32</sup> Mouffe (2018, 72 sg.).

<sup>33</sup> Vedi Mouffe (2018, 71-78), in particolare p. 74: “Suggerisco di impiegare questa dinamica di *affectio/affectus* per esaminare il processo di formazione delle identità politiche, considerando le ‘afezioni’ come le pratiche in cui il discorsivo e l'affettivo sono articolati tra loro con l'esito di produrre forme specifiche di identificazione. Queste identificazioni, intese come cristallizzazioni di affetti, forniscono il motore dell'azione

affrontava per sommi capi la questione dell'aggressività di matrice freudiana nel quadro della tematizzazione delle costruzioni identitarie modulate sulla dicotomia noi/loro, dopo aver richiamato in gioco la libido quale elemento che stempera le prime, giungeva di fatto a quella che potremmo definire quale *non soluzione* rispetto alla necessità di discutere l'utilizzo e la gestione di queste fonti pulsionali nei processi di costruzione delle frontiere agonistiche: "La mia tesi è che, intese in modalità agonistica, le istituzioni democratiche possano contribuire al disarmo delle forze libidiche che generano ostilità [*sic!*] e che sono sempre presenti nelle società umane"<sup>34</sup>. Anche nel lavoro intitolato *Politica e passioni. Il ruolo degli affetti nella politica agonistica*, nelle pagine dedicate direttamente al tema espresso nel titolo, Mouffe si limita a richiamare il ruolo dei legami e degli investimenti libidici senza *mai* accennare a nessun elemento affettivo riconducibile alla sfera dell'aggressività<sup>35</sup>.

In breve, sebbene tale conclusione risulti per diversi aspetti paradossale, Mouffe *non* affronta adeguatamente le spinose questioni inerenti ai ruoli e alle forme delle 'passioni' negative, dell'aggressività, delle pulsioni di morte, entro un quadro teorico che tuttavia fa leva in modo sistematico sulla opposizione noi/loro, sulla coppia antagonismo/agonismo, e che continua senza posa ad appellarsi alla necessità di comprendere e mobilitare le 'passioni politiche' nel quadro dei processi di identificazione posti alla base delle dinamiche di costruzione delle identità collettive in chiave politica. Viceversa, il tema veniva posto con la massima decisione da Neumann nei termini del ruolo cruciale svolto dall'angoscia persecutoria e depressiva sia nei processi regressivi di identificazione con il leader sia, soprattutto, nel quadro della tematizzazione della costruzione del 'nemico'; operazione che a suo avviso viene molto spesso realizzata nel quadro dei movimenti cesa-

---

politica". Lo stesso deficit teorico era presente anche in *Sul politico*, dove Mouffe insisteva sulla importanza della mobilitazione di passio e affetti ma sorvolava sul versante delle emozioni negative, dell'aggressività delle pulsioni di morte, rimandando piuttosto anche qui alla "speranza" (vedi p. es. 2007, 27-28).

<sup>34</sup> Mouffe (2007, 30). Come poi in *Per un populismo di sinistra*, in *Sul politico* Mouffe insiste in conclusione sul versante positivo, quindi sulla libido e sulla speranza (Mouffe 2007, 28): "La mobilitazione richiede politicizzazione, ma la politicizzazione non può esistere senza la produzione di una rappresentanza conflittuale nel mondo, con campi opposti in cui la gente possa identificarsi, permettendo così alle passioni di essere mobilitate politicamente all'interno dello spettro del processo democratico [...]. Il discorso politico deve offrire non soltanto misure politiche, ma anche identità che consentano alla gente di dare un senso a ciò che sta vivendo e che le offrano una speranza per il futuro".

<sup>35</sup> Vedi Mouffe (2020, 37-42).

ristici e populistici mediante l'adozione di una teoria cospirativa della storia, tale da rendere queste formazioni a loro volta regressive.

### **3. Nemici e cospirazioni: teorie e movimenti regressivi**

Una ulteriore accezione del concetto di *regressione* è riferita da Neumann ai movimenti di massa di taglio cesaristico, totalitario e populista in ragione del fatto che essi ricorrono, alimentano e promuovono in modo sistematico delle teorie cospirative:

un indizio che spesso permette una diagnosi tempestiva del carattere regressivo di un movimento di massa [...] è una particolare visione della storia che le masse e i leaders adottano e che possiamo chiamare teoria cospirativa della storia, una teoria caratterizzata da una falsa concretezza (*einer falschen Konkretheit*). [...] il processo storico viene personificato: odi, risentimenti, paure derivati da grandi sconvolgimenti vengono concentrati su determinate persone che sono denunciate come cospiratori diabolici. [...]. Si tratta quindi di una falsa concretezza, ed è quindi una concezione della storia (*dieses Geschichtsbild*) particolarmente pericolosa: il pericolo consiste nel fatto che una simile visione storica non è mai del tutto falsa, ma contiene sempre un fondo di verità, e infatti deve necessariamente avere del vero se vuole avere presa. Si potrebbe dire che quanto più è veritiera la concezione storica, tanto meno regressivo è il movimento; quanto più è falsa tanto più è regressiva (*Je wahrer es ist, so kann man sagen, desto weniger regressiv ist die Bewegung; je falscher, desto regressiver*)<sup>36</sup>.

Neumann pone così al centro dell'analisi una delle questioni cruciali per le teorie del populismo anche attuali: il ricorso costante e sistematico a complotti e cospirazioni<sup>37</sup>. Del resto lui stesso non limitava la disamina al totalitarismo nazionalsocialista, ma teneva conto del ricorso a teorie cospirative – tra gli altri – da parte del Partito Populista statunitense.

L'adozione e la diffusione di teorie cospirative da parte di regimi cesaristici, totalitari e populistici è funzionale alla necessità di disporre, o meglio di costruire *l'immagine di un nemico* verso il quale incanalare l'angoscia persecutoria e depressiva, distogliere in tal modo l'attenzione da determinate questioni e conflitti e, assunto il ruolo di protettori dai 'nemici' in gioco, assicurarsi un certo consenso. Come già era stato chiarito in *Behemoth*, la costruzione di un nemico può mirare nello specifico a compattare e a inte-

<sup>36</sup> Neumann (1973a, 126-127).

<sup>37</sup> Vedi per es. Urbinati (2019, 209): il leader populista “fa ampio ricorso alla teoria del complotto e della cospirazione come a una sorta di “ideologia di giustificazione””; e p. 214: questi leaders possono “mascherare i loro errori e i loro fallimenti con una retorica cospirativa, la quale esige la permanenza del nemico”.

grare i diversi gruppi e classi della società in oggetto, e quindi a offuscare o attenuare o inibire le tensioni e i conflitti interni. Spiega Neumann in una relazione del 1943: “Il nazionalsocialismo, che pretende di avere abolito la lotta di classe, ha bisogno di un nemico che con la sua stessa esistenza possa integrare i gruppi antagonisti della società”<sup>38</sup>. Più da vicino, in *Angoscia e politica* viene chiarito che:

La Germania del 1930-1933 era la terra dell’alienazione e dell’angoscia. [...]. L’incapacità di comprendere perché l’uomo dovesse essere così angustiato stimolava l’angoscia, che si trasformava in una angoscia quasi nevrotica a causa della politica terroristica del nazionalsocialismo e della sua propaganda antisemitica. La meta dei nazionalsocialisti era chiara: unificare il popolo saldamente attorno al leader carismatico [...]. Ma come integrare il popolo malgrado tutte le divisioni di classe, di partito, di religione? Solo tramite l’odio per un nemico (*Nur durch Haß gegen einen Feind*)<sup>39</sup>.

A questo punto dell’argomentazione Neumann inserisce una nota particolarmente significativa: “C. Schmitt vide questo chiaramente, (cfr. *Der Begriff des Politischen*) ma ne fece una teoria generale invece di limitarla ai soli movimenti di massa”; prosegue poi il passo: “Ma su quale nemico fermare la scelta? [...] Rimasero gli ebrei: essi apparivano alla coscienza pubblica come potenti mentre erano deboli nella realtà [...]. Tutto questo dava alla tesi della cospirazione ebraica quell’elemento di verità necessario a permettere che questa concezione della storia divenisse un’arma orrenda”<sup>40</sup>. Dal punto di vista psicopolitico generale, tale costruzione strumentale dell’immagine del nemico, che poggia sulle spalle delle teorie cospirative e procede metodologicamente mediante il ricorso alla falsa concretezza, permette di dirottare la rabbia e il risentimento che potrebbero altrimenti essere altamente disfunzionali al regime, se non sovversivi, verso oggetti esterni. In breve, si assiste alla perfetta e totale convergenza tra l’elaborazione di teorie cospirative e la costruzione del nemico propria dei totalitarismi<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Neumann (2012a, 62); nel seguito della relazione “Antisemitismo: punta di lancia del terrore universale”, Neumann spiega: “Il nemico non deve essere troppo debole. Se fosse troppo debole, non si potrebbe giustificare agli occhi del popolo il suo innalzamento a nemico supremo. Chiaramente non deve essere nemmeno troppo forte perché, altrimenti, i nazisti risulterebbero coinvolti in una lotta impegnativa contro un nemico potente.” (ivi, 62).

<sup>39</sup> Neumann (1973a, 136-137).

<sup>40</sup> Neumann (1973a, 137 e nota 84).

<sup>41</sup> Ivi, 137; vedi in tal senso anche Neumann (1973a, 134): “[...] un’angoscia potenziale, il cui significato concreto non è stato tuttora chiarito, viene attualizzata tramite il riferimento a cospiratori diabolici: la famiglia, la proprietà, la religione sono messe in pericolo dalla cospirazione. La semplice angoscia diventa facilmente angoscia nevroti-

Ora, a partire dallo stringato ma incisivo richiamo a Schmitt, che riprende le più ampie analisi critiche dei contributi del giurista alla ideologia nazionalsocialista sviluppate in *Behemoth*,<sup>42</sup> questo meccanismo di taglio paranoide di costruzione del nemico, che rappresenta uno dei cardini dell'ideologia del nazionalsocialismo, sul *piano meta-politico* può essere interpretato quale *sovrapposizione storica* della logica sottostante alla *dicotomia amico-nemico* che, a partire dal celebre *Il concetto di politico* di Schmitt (la prima parte è del 1927, la seconda del 1929, vi sono poi successivi ampliamenti e revisioni), è stata traslata dal piano storico a quello teoretico e viceversa, e così trasfigurata in un elemento ontologico costitutivo, nella "essenza del 'politico'"<sup>43</sup>. Più precisamente, alla luce della tematizzazione psicopolitica delle strategie di gestione e manipolazione delle diverse forme di angoscia collettive ai fini della loro canalizzazione verso la figura del tutto strumentale di un 'nemico' quali emergono nell'analisi storica del nazionalsocialismo proposta da Neumann, anziché intendere la dicotomia amico/nemico (*Freund/Feind*) quale base del 'politico' in quanto tale, si potrebbe piuttosto interpretarla quale forma *regressiva* delle forme del 'politico', ovvero delle modalità relazionali da porre alla base delle forme politiche, incentrata sul modello primitivo dello scontro fisico violento e quindi bellico.

La definizione di Schmitt del concetto di 'nemico' è fondamentalmente giocata su una ostilità che conduce, se perseguita fino alle sue logiche conseguenze estreme, all'annientamento della controparte: "Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale"<sup>44</sup>. Il caso "estremo" qui significa anzitutto *la guerra* in senso stretto: "tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*; essi hanno presente una conflittualità concreta, sono legati ad una situazione concreta, la cui conseguenza estrema è il raggruppamento in amico-nemico (che si manifesta nella guerra e nella rivoluzio-

---

ca persecutoria nevrotica, la quale a sua volta può in determinate circostanze portare ad un movimento di massa di carattere totalitario".

<sup>42</sup> In *Behemoth* i richiami critici a Schmitt vanno dalla concezione dell'amico/nemico alle varie teorie costituzionali, giuridiche e razziali con cui Schmitt legittimò le politiche del nazionalsocialismo nel corso del tempo, vedi soprattutto Neumann (1999, 51-54, 74-75, 81-84, 111, 142, 173-176, 182-186, 486-488, 494, 512).

<sup>43</sup> Schmitt (1972, 101).

<sup>44</sup> Schmitt (1972, 109).

ne) [*deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung*], e diventano astrazioni vuote e spente se questa situazione viene meno”<sup>45</sup>.

Si tratta, quindi, di una contrapposizione da intendersi nel senso letterale dello scontro, della uccisione del nemico: “I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell’uccisione fisica. La guerra consegue dall’ostilità poiché questa è negazione assoluta di ogni altro essere. La guerra è solo la realizzazione estrema dell’ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e neppure di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato”<sup>46</sup>. È sempre per questa ragione che nella “*guerra totale*”, che comporta una “intensificazione dell’ostilità”, “anche i concetti di amico e nemico tornano da sé nuovamente politici e si liberano, anche dove il loro carattere politico era completamente sbiadito, dalla sfera delle argomentazioni provate e psicologiche”<sup>47</sup>. Delineato tale framework, si comprende allora perché Schmitt sostenga che nel momento in cui nel globo non vi fossero più guerre ci troveremmo “in un mondo senza politica”: la contrapposizione propria del ‘politico’ è appunto tale soltanto qualora “si possa richiedere a degli uomini il sacrificio della propria vita e si possano autorizzare uomini a versare il sangue e ad uccidere altri uomini”<sup>48</sup>; se il liberalismo deve essere criticato perché conduce “a un sistema completo di concetti smilitarizzati e spolitizzati” (*entmilitarisierter und -entpolitisiertter Begriffe*)<sup>49</sup>, ne consegue che si deve procedere sul versante speculare della convergenza concettuale tra ‘militarizzazione e politicizzazione’.

A fronte di questo impianto teorico, si può sviluppare l’intuizione di Neumann e sostenere che allorché si proceda ad una rilettura di taglio *genealogico* dell’impianto politologico essenzialistico proposto da Schmitt, la distinzione amico/nemico si stagli piuttosto nitidamente fin da subito quale forma che riflette e nel contempo giustifica teoreticamente una visione della politica dalla chiara propensione bellicista, e che fa propria una concezione socio-antropologica complessiva di fondo che di fatto rende conto di tale impostazione. Si comprende altresì perché questo impianto concettuale possa essere ripensato criticamente quale forma di ipostatizza-

---

<sup>45</sup> Ivi, 113.

<sup>46</sup> Ivi, 116.

<sup>47</sup> Ivi, 202.

<sup>48</sup> Ivi, 118.

<sup>49</sup> Ivi, 157.

zione legittimatoria della prassi e della visione della politica riconducibile alla tradizione del bellicismo prussiano, teorizzato fin da Clausewitz, tale per cui la “logica” della guerra è rinvenibile precisamente nella contrapposizione tra amico/nemico, sì che Schmitt sovrappone perfettamente la logica bellica al ‘politico’; impostazione ripresa e attualizzata dal nazional-socialismo fin dai suoi esordi.<sup>50</sup>

Del resto, il raggruppamento politico ricondotto al polo dell’ ‘amico’ per Schmitt è il “popolo”, e nella fattispecie “il popolo tedesco”, come emergerà in modo fin troppo chiaro quando, di lì a poco, dopo la sua piena adesione al nazionalsocialismo – iscritti al partito nel maggio del 1933, a luglio venne nominato direttamente da Hermann Göring membro del Consiglio di stato prussiano, di cui facevano parte figure quali Heinrich Himmler e Robert Ley –, questa concezione del popolo verrà propugnata a mezzo stampa anche nel senso stretto della “razza”<sup>51</sup>. Più precisamente, si tratterebbe di un popolo unito e integrato mediante la sincronica contrapposizione a un “popolo nemico straniero” da combattere. Posto che, secondo Schmitt, sarebbe stato soltanto grazie alla guida del “soldato Adolf Hitler”<sup>52</sup> che sarebbe stata ristabilita la netta distinzione tra “amici e nemici dello Stato e del popolo”, come veniva chiarito nello scritto programmati-

<sup>50</sup> Ivi, 117, nota 24: Schmitt riprende e sottolinea la distinzione di Clausewitz tra logica e grammatica, riprendendo in particolare C. von Clausewitz *Della guerra*: “Noi affermiamo invece che la guerra non è nient’altro che una prosecuzione dell’interscambio politico con l’immischiarsi di altri mezzi. Parliamo di immischiarsi di altri mezzi per affermare che questo interscambio politico non cessa con la guerra, non muta in qualcosa di completamente diverso, ma continua nella sua essenza quali che possano essere i mezzi di cui si serve. [...] *La guerra ha certamente una sua grammatica ma non ha una sua logica propria*” (Clausewitz 2000, 230).

<sup>51</sup> Sulla razza vedi p. es. Schmitt, *La legislazione nazionalsocialista e la riserva dell’ordine publico nel diritto internazionale privato* (2005, 77): “Sarebbe ingiusto relativizzare e privare così del suo peso specifico la grande e nuova idea giuridica nazionalsocialista, l’idea della razza, con l’ausilio di categorie neutre e formali del diritto internazionali privato [...]”.

<sup>52</sup> Vedi p. es. anche Schmitt (1972, 111); C. Schmitt, *Compagine statale e crollo del secondo impero* (1935, 171), ove parla della Repubblica di Weimar: “La salvezza della Germania non poteva venire dal sistema di una tale legalità. Essa venne dal popolo tedesco stesso, dal movimento nazionalsocialista, che era sorto dalla resistenza contro le forze determinanti del crollo del 1918. Già quel colpo di Stato prussiano del 20 luglio 1932 era stato possibile solo per il fatto che il movimento nazionalsocialista premeva irresistibilmente. Il 30 gennaio 1933 poi il maresciallo generale di campo dell’esercito tedesco nella guerra mondiale nominò cancelliere del Reich tedesco un soldato tedesco, ma, appunto, un soldato *politico*, Adolf Hitler. [...] Ora si apriva una via per prendere decisioni chiare nella politica interna, per liberare il popolo tedesco dalla centenaria confusione del costituzionalismo borghese, e per metter mano, invece che a facciate costituzionali normative, all’opera rivoluzionaria di un ordinamento statale tedesco”.



co – volto ad assicurare un quadro giuridico complessivo al regime nazionalsocialista appena affermatosi – intitolato da Schmitt *Stato, movimento, popolo*<sup>53</sup>.

Riepilogando, da una interpretazione genealogica della “teoria generale” proposta in modo sistematico in *Il concetto del politico* e poi applicata da Schmitt all’ideologia politica nazionalsocialista, anzitutto mediante la griglia concettuale amico/nemico che ne costituisce il cardine ontologico, si riconosce come tale contrapposizione risulti effettivamente anticipare, quindi riflettere e infine legittimare sul piano della scienza politica alcuni snodi ideologici fondamentali incarnati dal movimento hitleriano, facendosene avanguardia, per poi informarne direttamente l’assetto politologico e giuridico nel corso degli anni Trenta. Alla luce di tale genealogia, anziché far propria la tesi secondo cui l’impianto teorico meta-politico delineato in *Il concetto del politico* muova da una impostazione in linea generale condivisibile e feconda della questione della definizione delle forme costitutive della sfera della politica, per poi incontrare in un secondo momento alcune difficoltà per l’eccessiva importanza accordata alla dimensione della inimicizia – come accade di fatto in Mouffe –, finendo invero per trascinare nella legittimazione del bellicismo più sanguinario, si tratta piuttosto di considerarlo quale specchio di una visione della politica irrimediabilmente bellicista.

La trasposizione dei “concetti di amico, nemico e lotta” alle radici della categoria del ‘politico’, delineandosi sul piano genealogico quale peculiare forma di ipostatizzazione essenzialistica di una realtà sociale che andava prendendo forma e di cui Schmitt si faceva interprete ed alfiere, oltre a risultare concettualmente limitante, si rivela difatti una operazione teorica dal taglio e dal portato eminentemente *regressivi*; nello stesso senso in cui si può considerare regressivo il movimento nazionalsocialista che vi si rispecchiò, e al quale l’impianto teorico tracciato da Schmitt fornì ben presto una serie di categorie salienti per legittimarne l’ideologia. Da questa prospettiva, l’apparente verità della contrapposizione amico/nemico non

<sup>53</sup> Così nel saggio *Stato, movimento, popolo* (Schmitt 1935, 176): “Tutto il diritto pubblico dello Stato tedesco odierno posa su un terreno *suo* proprio. [...]. Anche per l’annientamento del nemico dello Stato e del popolo (*Auch für die Vernichtung des Staats- und Volksfeindes*), del partito comunista, non si poteva stare ad attendere l’autorizzazione di un sistema che per la sua propria debolezza e neutralità non era in grado di distinguere neppure un nemico mortale del popolo tedesco. [...] è cessata la neutralità ideologica, arrivante fino al suicidio, l’uguaglianza cioè l’indistinzione fra nemico dello Stato e amico dello Stato, fra connazionale ed estraneo alla stirpe (*bis zum Selbstmord gehende Neutralität, Gleichheit, d.h. Nichtunterscheidung von Staatsfeind und -freund, von Volksgenossen und Artfremden, nicht mehr gibt*)”.



riflette genealogicamente che le falsità ideologiche del nazionalsocialismo, mentre la verità storica del nazionalsocialismo rende conto dell'ipostatizzazione falsante e regressiva della contrapposizione amico/nemico.

Più da vicino, una volta abbandonate le assunzioni di antropologia politica sottostanti alla tematizzazione ontologizzante della dicotomia 'politico/politica', si potrebbe considerare come *regressivo* il passaggio, o meglio *il ritorno alla contrapposizione amico/nemico nella sua forma più estrema*, ove il secondo polo viene inteso nell'accezione secondo cui deve sempre restare aperta, per definizione, la possibilità della distruzione del 'nemico' nella forma brutale della "uccisione fisica"; eventualità che nel quadro teorico della politologia di Schmitt assume anzitutto la forma della *guerra aperta* tra popoli, configurandosi peraltro non tanto come finalizzata al dominio, ma piuttosto, per assurdo, quasi fosse fine a se stessa: "Una guerra ha il suo senso se combattuta non per ideali o norme giuridiche, ma contro un nemico reale"<sup>54</sup>. Il carattere non solo anticheggiante ma decisamente *arcaico*, in certo qual modo *primitivo* della logica dicotomica proposta – Adorno ne richiamava i tratti persino infantili<sup>55</sup> –, così come del portato affettivo e pulsionale di una ostilità che trapassa nell'odio, correlata alla radicalità della contrapposizione amico/nemico, trova ulteriore conferma nella sovrapposizione semantica pseudo-etimologica tracciata dallo stesso Schmitt (nel corollario del 1938) tra i concetti di 'nemico' e 'faida', *Feind e Fehde*<sup>56</sup>, nonché nell'argomento adottato (originariamente) per schivare preliminarmente delle obiezioni che potrebbero essere avanzate da questo fronte: "qui non viene assolutamente in questione il problema se si ritenga riprovevole oppure no o se si consideri un retaggio atavico di tempi barbarici (*einen atavistischen Rest barbarischen Zeiten*) il fatto che i popoli

<sup>54</sup> Schmitt (1972, 134).

<sup>55</sup> Così scriveva lapidario Adorno nei *Minima moralia* (1979, 153): "Il detto neotestamentario: "Chi non è con me è contro di me", è sempre esatto caro agli antisemiti. È un tratto essenziale del dominio, respingere nel campo avversario, in nome della semplice differenza, chiunque non s'identifica con esso: non per niente cattolicesimo è il termine greco per il latino totalità, realizzato dai nazisti. Essa significa l'equiparazione del diverso (che si tratti della "deviazione" o dell'"altra razza") con l'avversario. Anche qui il nazismo ha raggiunto la coscienza storica di sé: Carl Schmitt definì l'essenza della politica con le categorie amico e nemico. Il progresso che conduce a questa coscienza fa propria la regressione della condotta del bambino, che vuol bene o ha paura. La riduzione a priori al rapporto amico-nemico è uno degli aspetti fondamentali della nuova antropologia. La libertà non sta nello scegliere tra nero e bianco, ma nel sottrarsi a questa scelta prescritta".

<sup>56</sup> Vedi Schmitt (1972, 195): "Non è certo mia intenzione scendere in lotta con i linguisti, ma vorrei soltanto sostenere che nemico indica, nel suo significato originario, colui contro il quale viene condotta una faida (*Fehde*). Faida e ostilità son fin dall'inizio collegate tra loro".

continuano a raggrupparsi in base al criterio di amico e nemico, né rileva che si spera che tale distinzione un giorno possa essere abolita dalla terra”<sup>57</sup>. Di contro, tale questione del *retaggio barbarico* del criterio sottostante al tipo di raggruppamento bipolare in gioco, traposta sul piano meta-politico dell’elaborazione teoretica della categorie fondanti del ‘politico’, assume la massima rilevanza non appena si de-ontologizza la tesi essenzialistica della contrapposizione amico/nemico, riconducendola, secondo una prospettiva genealogica, al suo alveo storico-teoretico originario, così da disvelarne il carattere ipostatizzante e originariamente e intimamente mortifero.

Procedendo su questa linea, si tratterebbe allora di reinterpretare la distinzione costitutiva amico/nemico *non* quale “essenza del politico”, ma piuttosto quale *soglia ultima del politico*, sia in quanto forma logica, sia sul piano pulsionale, sia rispetto alle conseguenze politiche cui conduce: quale ritorno a una *logica non solo antica ma ‘arcaica’*, e in tal senso *prepolitica*, delle modalità di gestione e interpretazione dei conflitti e delle lotte tra differenti gruppi sociali o stati, nella fattispecie al passaggio che conduce alla guerra aperta e poi alla guerra totale. La radicalizzazione della contrapposizione *Freund/Feind*, che sul piano della ‘politica’ statuale ha il suo sbocco naturale nello scontro bellico tra popoli, *non* viene allora a segnare l’espressione *più piena* della politica *tanto più si avvicina all’estremo*: “La contrapposizione politica è la più intensa ed estrema di tutte e ogni altra contrapposizione concreta è tanto più politica quanto più si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti di amico-nemico”<sup>58</sup>. Tutto al contrario, tale radicalizzazione si delinea piuttosto quale *fuoriuscita dal confine del ‘politico’*: quale abbandono dei mezzi e *della logica* che gli sono propri. Da questa angolatura, la ‘logica’ del ‘politico’ dovrebbe difatti condensarsi, o quantomeno approssimarsi quanto più possibile al compito di giungere a una soluzione delle lotte e dei conflitti tra gruppi sociali e Stati contrapposti che rifugga dal ricorso all’annientamento della controparte per uccisione fisica: *tanto più è politica* quanto più si *allontana* dal punto estremo dello scontro fisico, dal ricorso alla violenza brutta delle armi. Al di là delle possibili problematizzazioni della pur sempre opinabile differenziazione tra il ‘politico’ e la ‘politica’, si potrebbe invero scombinare alla base l’ordine e il senso dei fattori in gioco, e attribuire così a quest’ultima, intendendola anzitutto quale attività istituzionale di coordinamento e presa di decisioni normative e giuridiche, il compito di far fronte, nei casi estremi, all’eventualità degli scontri armati, allorché si è appunto ormai

---

<sup>57</sup> Ivi, 111.

<sup>58</sup> Ivi, 112.

*fuoriusciti* dalla sfera del ‘politico’ in senso proprio. Ove gli estremi confini del ‘politico’ verrebbero ora a essere oltrepassati precisamente dalla logica dicotomica radicale del raggruppamento tra ‘amici’, intesi quali appartenenti alla stessa ‘stirpe’ e ‘razza’, e nemici da annientare fisicamente: una logica che conduce politicamente alla guerra, e che in senso stretto appartiene già alla sfera cognitivo-antropologica del ‘prepolitico’.

Se ora ritorniamo alla discussione delle attuali teorie del populismo, si possono forse meglio comprendere alcuni dei limiti imputabili all’operazione volta a rilanciare la dicotomia amico/nemico nell’ambito della tematizzazione del ‘populismo di sinistra’ quale è stata portata avanti soprattutto da Mouffe. Il tentativo di stemperare a monte il carattere costitutivamente e originariamente mortifero della contrapposizione *Freund/Feind* traducendola e trasformandola nella nuova distinzione noi/loro, che rifletterebbe informandola la dicotomia politologica agonismo/antagonismo, continua difatti a scontrarsi con una contrapposizione il cui carattere *regressivo* pare essere irrimediabilmente correlato alla stessa priorità conferita a una distinzione tra “politico” e “politica” in una forma tale per cui il primo polo continua a preservare una sorta di inimicizia e ostilità antropologiche primarie, ‘naturali’<sup>59</sup>. Impostazione espressa da Mouffe anche nella tesi per cui il politico sarebbe costituito dalla “dimensione dell’antagonismo presente nelle società umane”, mentre la politica andrebbe considerata quale attività che “cerca di stabilire ordine e organizzare la convivenza umane in condizioni dettate dal politico”<sup>60</sup>. Una tale prospettiva, oltre a preservare una serie di assunzioni di taglio antropologico di fatto essenzialistiche, comporta delle derive e dei rischi di regressione sia sul piano del tasso di democraticità del modello proposto allorché punta sul leader carismatico in quanto fattore aggregante del ‘noi’, sia rispetto al compito (rimosso) di tematizzare le modalità di controllo dell’intera sfera delle pulsioni di morte rispetto alla contrapposizione con il ‘loro’. Per riprendere i termini di Neumann, resta infatti scoperta la grande questione della gestione di “odi, risentimenti, paure” nei confronti della controparte.

In conclusione, si possono certo condividere le riserve e le critiche mosse da Mouffe al paradigma consensualista e universalista tradizionale, e gli inviti a riconsiderare e ricondurre al centro della teoria politica le lotte

<sup>59</sup> Nonostante il dichiarato anti-essenzialismo, Mouffe si richiama talvolta alla “natura umana, vedi p. es. *Sul politico* (2007, 32): “La lezione che dobbiamo trarre da Freud e Canetti è che, anche in società diventate spiccatamente individualistiche, il bisogno di identificazioni collettive non scomparirà mai, in quanto è costitutivo della natura umana. Nel campo della politica queste identificazioni giocano un ruolo centrale, creando legami di tipo affettivo che i teorici democratici non possono ignorare. [...]”.

<sup>60</sup> Mouffe (2020, 15).

e i conflitti sociali. Tale operazione *non* ha però bisogno di muovere dalla riadozione di un paradigma teoretico dall'impatto e dalla caratura che possiamo definire *regressivi*. Anche qualora si intenda proseguire nel tentativo di individuare uno snodo 'essenzialistico' che caratterizzi il 'politico', tra i molti possibili candidati alternativi si potrebbe ad esempio prendere in considerazione la tesi di Neumann secondo cui la scienza politica "in ultima analisi ha un solo punto di riferimento, precisamente il rapporto dialettico fra dominio e libertà", tale per cui si possono considerare come "progressisti" i movimenti che abbiano "come fine la realizzazione della libertà", e regressivi quelli speculari<sup>61</sup>. A partire da questo punto, si potrebbe proseguire in una differenziazione analitica tra strutture e forme politiche e sociali dall'impatto regressivo e altre di taglio invece emancipatorio, sottraendosi però alla rigidità della dicotomia tradizionale tra progresso e regresso<sup>62</sup>, e tenendo ferma l'osservazione di Neumann per cui se la "democrazia politica" non garantisce i diritti sociali diventa "un guscio vuoto" esponendosi così al rischio di cadere preda dei movimenti totalitari e populistici<sup>63</sup>.

Sul versante diagnostico dell'impianto teorico politico qui abbozzato, credo risulti chiara la fecondità del concetto di regressione di matrice psicoanalitica sia sul versante dell'analisi delle dinamiche mediante cui paura e angoscia sociale possono essere trasformate in leve psicopolitiche patogene da parte dei regimi populistici, sia rispetto alla problematizzazione delle forme di identificazione con le figure dei leader carismatici sul doppio piano della attivazione delle pulsioni libidiche e della gestione delle emozioni negative (o pulsioni di morte). Ma anche la tematizzazione delle funzioni delle teorie cospirative nel quadro delle forme dei conflitti e degli antagonismi sulle quali fanno leva la retorica e l'ideologia populista può essere letta nei termini di processi *regressivi* nel senso del ricorso a stili cognitivi e meccanismi pulsionali depressivi e persecutori; così come si può considerare regressivo, sul piano della teoria politica, il tentativo di attualizzare il modello ontologico fondato sulla contrapposizione amico/

---

<sup>61</sup> Ivi, 113, 129.

<sup>62</sup> Ho provato a muovermi in questa direzione in Solinas (2019).

<sup>63</sup> Vedi p. es. Neumann (1999, 41): "La crisi del 1932 dimostrò che la democrazia politica, da sola, senza una più piena utilizzazione delle potenzialità intrinseche del sistema industriale tedesco, ovvero senza il riassorbimento della disoccupazione e il miglioramento del tenore di vita, rimaneva un guscio vuoto."; vedi anche ivi, pp. 89-90. Sulla iniziale forma democratica dei movimenti totalitari vedi anche Neumann (1973c, 344). Rispetto alla situazione attuale, sembra andare nella stessa direzione Nancy Fraser quando sottolinea che l'ascesa dei populismi va ricondotta al fatto che le classi medie e popolari siano state abbandonate dai partiti tradizionali di ispirazione socialista che avrebbero adottato le politiche regressive del paradigma neoliberalista (Fraser 2017, 61 sgg).

nemico. Ne consegue quindi che, perlomeno rispetto ad alcune sue forme, si possa pensare e criticare, da diverse prospettive e in relazione a piani eterogenei, il *populismo come regressione*.

## **Bibliografia**

- Adorno Th. W. (1979) [1951], *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. di R. Solmi, Torino: Einaudi, 1979.
- Bergmann E. (2018), *Conspiracy & Populism. The Politics of Misinformation*, London and New York: Palgrave.
- Bergman E., Butter M. (2020), *Conspiracy Theory and populism*, in Butter M., Knight P. *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, London: Routledge.
- Clausewitz C. von (2000), *Vom Kriege* [1932]; trad. it. *Della guerra*, cura e trad. di G.E. Rusconi, Torino: Einaudi, 2000.
- Freud S. (1977) [1921], *Massenpsychologie und Ich-Analyse*; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, trad. di A.E. Panaitescu, in Id., *Opere*, Torino: Bollati Boringhieri, vol. 9.
- (1978) [1926], *Hemmung, Symptom und Angst*; trad. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, traduzione di M. Rossi, in Id., *Opere*, Torino: Bollati Boringhieri, vol. 10.
- Fromm E. (1987) [1941], *Escape from Freedom*, New York: Henry Holt; trad. it. *Fuga dalla libertà*, trad. di C. Mannucci, Milano: Mondadori, 1987.
- Geiselberger H. (Hg.) (2017) [2016], *Die große Regression*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. di M. Guareschi, F. Pe', M. Solinas, P. Terzi, *La grande regressione*, Milano: Feltrinelli, 2017.
- Honneth A. (2012) [2002], "Angst und Politik". *Stärken und Schwachen von Franz Neumanns Pathologiediagnose*, in *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007; trad. it. "Angoscia e Politica": *Franz Neumann: forza e debolezze della sua diagnosi delle patologie*, in Id., *Patologie della ragione*, trad. e introd. di A. Carnevale, Lecce: Pensa MultiMedia, 2012.
- Klein M. (1978) [1948], *On the Theory of Anxiety and Guilty*; trad. it. *Sulla teoria dell'angoscia e del senso di colpa*, trad. di A. Guglielmi, in Id., *Scritti 1921-1958*, Torino: Bollati Boringhieri, 1978.

- Laclau E. (2008) [2005], *On Populist Reason*, London: Verso; trad. it. *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, trad. di D. Ferrante, Bari-Roma: Laterza, 2008.
- Laplanche J., Pontalis J.-B. (1993) [1967], *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF; trad. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, a cura di L. Mecacci e C. Puca, Roma-Bari: Laterza, 1993.
- Marcuse H. (1973) [1957], *Preface*, in Id., *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. by Herbert Marcuse, New York: the Free Press; trad. it. "Prefazione", in *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di N. Matteucci, trad. di G. Sivini, Bologna: il Mulino, 1973.
- (1997) [1941], *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Oxford University Press; trad. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. di A. Izzo, Bologna: il Mulino, 1997.
- (2006), *Psicanalisi e politica*, cura e introd. di R. Finelli, Roma: manifestolibri.
- Mouffe Ch. (2007) [2005], *On the Political*, London: Routledge; trad. it. *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, trad. di S. D'Alessandro, Milano: Bruno Mondadori, 2007.
- (2018), *For a Left Populism*, London-New York: Verso; trad. it. *Per un populismo di sinistra*, trad. di D. Ferrante, Bari-Roma: Laterza, 2018.
- (2020) [2016], *Politica y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*, Valparaíso: Editorial U.V.; trad. it. a cura di S. Mazzolino, *Politica e passioni. Il ruolo degli affetti nella politica agonistica*, Roma: Castelvecchi, 2020.
- Neumann F. (1973a), *Angst und Politik*, in "Recht und Staat", Tübingen: Mohr, 1954, poi in Id., *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. by Herbert Marcuse, New York: the Free Press, 1957; trad. it. *Angoscia e politica*, in *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di N. Matteucci, trad. di G. Sivini, Bologna: il Mulino, 1973.
- (1973b) [1950], *Approaches to the Study of Political Power*, in "Political Science Quarterly", vol. LXV, pp. 161-180; trad. it. *Premesse a uno studio del potere politico*, in *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di N. Matteucci, trad. di G. Sivini, Bologna: il Mulino, 1973.
- (1973c), *Notes on the Theory of Dictatorship*, manoscritto incompiuto del 1954 pubblicato postumo in Id., *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. by Herbert Marcuse, New York: the Free Press, 1957; trad. it. *Note sulle teorie della dittatura*, in *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di N. Matteucci, trad. di G. Sivini, Bologna: il Mulino, 1973.



- (1999) [1942], *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, New York: Oxford University Press; trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, introd. di E. Collotti, nuova edizione a cura di M. Baccianini, Milano: Bruno Mondadori, 1999.
- (2012a), *Antisemitismo: punta di lancia del terrore universale (18 maggio 1943)*, in Neumann F., Marcuse H., Kirchheimer O., *Il nemico tedesco. Scritti e rapporti riservati sulla Germania nazista (1943-1945)*, a cura di R. Laudani, Bologna: il Mulino, 2012.
- Schmitt C. (1935a) [1934], *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt; trad. it. *Compagine statale e crollo del secondo impero. La vittoria del soldato sopra il soldato*, in Id., *Principi politici del nazionalsocialismo*, cura e trad. di D. Cantimori, Firenze: Sansoni, 1935.
- (1935b) [1933], *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt; trad. it. *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica*, in Id., *Principi politici del nazionalsocialismo*, cura e trad. di D. Cantimori, Firenze: Sansoni, 1935.
- (1972) [1933], *Der Begriff des politischen [1927-1932]*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt; trad. it. *Il concetto del politico*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, trad. di P. Schiera, Bologna: il Mulino, 1972.
- (2005) [1936], *Die nationalsozialistische Gesetzgebung und der Vorbehalt des "ordre public" im Internationalen Privatrecht*, in „Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht“, III, n. 4, pp. 204-211; trad. it. *La legislazione nazionalsocialista e la riserva dell'ordre public nel diritto internazionale privato*, in Y.C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, a cura di S. Ragazzoni, trad. di *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris: PUF, 2005
- Solinas M. (2019), *Kritik der Regressionen. Politische, geschichtliche und psychosoziale Betrachtungen*, in „Zeitschrift für kritische Theorie“, XXV, vol. 48/49: 145-166 (2019).
- Urbainati N. (2020) [2019], *Me the People. How Populism Transforms Democracy*, Cambridge (Mass.): Harvard UP; trad. it. *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, trad. di C. Bortolotti, Bologna: il Mulino, 2020.





# Ambivalent Identifications: Narcissism, Melancholia, and Sublimation

Delia Popa & Iaan Reynolds

**Abstract:** Beginning with Freud's treatment of identification as an ambivalent process, we explore identification's polarization between narcissistic idealization and melancholic division. While narcissistic identification can be seen as a strategy adopted by the ego to avoid the educational development of its drives and to maintain itself either in whole or in part in an infantile state, melancholic identification activates a tension between the ego-ideal and the real ego at the expense of the latter. After discussing the ambivalence of identification, we review Freud's discussion of mass formations as group identifications, arguing that the work of facilitating a productive sublimation of the drives cannot be reduced to a strengthening of the artificial masses represented by social institutions such as the church and the educational system. Instead, the difference between mass formations allowing for collective sublimation and those suffering from narcissistic or melancholic blockages must be found in the productive qualities of the mass itself. In closing, we outline a few ways in which we might begin to understand the political contribution of masses to the maturation of human drives.

**Keywords:** Freud; Mass Psychology; Identification; Sublimation.

Freud's discussion of group identification in *Mass Psychology and the Analysis of the "I"* (1921) explores identification as an original type of emotional relation born out of the impossibility of an effective libidinal investment. Since identification is at the same time the "earliest expression of an emotional attachment to another person"<sup>1</sup>, and a regressive substitute for a lost libidinal tie by means of a certain type of introjection<sup>2</sup>, this impossibility is polarized between the pre-history of subject-formation, when a fully determined and sexually charged relationship with another is *not yet* possible, and later developments of its history, when such a relationship is *no longer* possible. Identification thus emerges as the first form of attachment we experience, preceding all our libidinal investments, and at the same time

---

\* Delia Popa: Villanova University (delia.popa@villanova.edu);  
Iaan Reynolds: Villanova University (christiaan.reynolds@villanova.edu)

<sup>1</sup> Freud (1921c, 57).

<sup>2</sup> *Ibidem*, 60.

as a late transformation of these investments, when primary attachments are reinstalled after a significant loss. Inasmuch as it deals with early forms of attachment and with regressive formations seeking to replace a lost object, identification seems to be narcissistic on one end and melancholic on the other. The effects of identification differ depending on the pole it leans towards: in the first case, identification facilitates an experience of narcissistic fusion with the ideal of the “I”<sup>3</sup>, resulting in feelings of illusory omnipotence, while in the second it leads to a melancholic split of a self-disparaged, weakened, “I”, “with one part raging against the other”<sup>4</sup>.

Between the two poles of illusory narcissistic wholeness and raging melancholic division lies the history of our various libidinal investments and their object-choices. Over the course of this history, identification intervenes in partial and highly restricted forms, for example in socially repressed situations when one is able to (or simply wants to) adopt the position of another on the basis of a commonly shared symptom: a group of young girls becomes hysterical when one of them receives a letter from her lover that triggers jealousy<sup>5</sup>, Dora imitates her father’s cough, a young girl suffers from the same painful cough as her mother<sup>6</sup>. Through the “medium of a psychical infection”<sup>7</sup>, a commonality is thus taken either as an opportunity for a pathological fusion between different “I”s that share the same repressive situation, or as an attempt to unite again with the primary object of attachment, through the hostile desire to replace the mother figure or through the forbidden loving desire for the father figure. In these two latter cases, identification is motivated by a guilty oedipal rejection (“you wanted to be your mother – now you are, at least in terms of illness”)<sup>8</sup> or a failure of libidinal investment, as part of the unhappy fate of those of our drives that are blocked at a stage where compulsive repetition replaces the effective development of a history<sup>9</sup>. As for the first case of collective hyste-

---

<sup>3</sup> For the purposes of this paper, and following the respective English translations of *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Freud 1967 [2021a]), as both “Group Psychology and the Analysis of the Ego” (Standard Edition, 1960 [2021b]) on the one hand, and as “Mass Psychology and the Analysis of the ‘I’” (Penguin Edition, 2004 [2021c]) on the other, we will use “I” and “ego” interchangeably here. The distinction between these two terms is discussed in Pontalis (1977, 169-176).

<sup>4</sup> Freud (1921c, 61).

<sup>5</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>9</sup> We refer here to *Remembering, Repeating, and Working Through* where Freud opposes the compulsion to repeat to the capacity to remember and overcome repression. Compulsive repetitions reproduce the repressed through immediate action instead

ria, Jodi Dean is right to point out, juxtaposing Freud to Le Bon, that here “collective desire becomes nothing but common frustration”<sup>10</sup>. Yet, frustration and pathogenic psychic contaminations cannot be the unique fate of the possibility of desiring together. When such a possibility is presented in our imaginary, it stirs ancient and ongoing idealizations. But when it is realized in our experience, a chance arises within the broad spectrum of identification to organize social life differently and to creatively address the political challenges of social alienation.

The pathogenic manifestations of identification gesture towards the “reciprocal attachment”<sup>11</sup> that leads to the formation of social masses on one hand and towards the birth of human empathy and sympathy on the other. While the latter<sup>12</sup> provide the necessary ingredients for the cultivation of social bonds – solidarity and collaboration – the former is driven both by an alignment to others’ thoughts and feelings that erases one’s own critical consciousness and by the problematic “tendency towards immediate execution of intentions as they arise”<sup>13</sup>, which contemporary theories have analyzed as having the character of “acting out”<sup>14</sup>. Racism, sexism, class prejudices and other forms of social exclusion can be seen as consequences of these “horde” tendencies, tendencies also underlying phenomena of standardization, commodification and manipulation. This is the “uncanny” and “compulsive” aspect of mass formation, of which Freud notes that it “points in the direction of something ancient and familiar that has undergone repression”<sup>15</sup>.

---

of allowing it to be processed by memories and worked through under transference (Freud 1914b, 394). An unexpected clarification of this replacement of historical development by repetition is to be found in the analysis of blissful sucking in the *Three Essays on the Theory of Sexuality*, where Freud shows how the initial satisfaction of a need for food is experienced in such a way that it requires a repetition of the satisfaction itself that becomes detached from the need for food intake (Freud 1905, 42). Repetition thus understood sets the basis for the later concept of leaning-on (*An-lehnung*) introduced in Freud’s pivotal text on narcissism (see Freud 1914a, 373; and the editor’s footnote 10, at 377-378) which plays a central role in Jean Laplanche’s extended theory of seduction, according to which “the sexual is capable of arising at the edges of all somatic activity” (Laplanche 1992, 199).

<sup>10</sup> Dean (2016, 108).

<sup>11</sup> Freud (1921c, 60).

<sup>12</sup> The exact difference between sympathy and empathy requires further clarification. The main philosophical influence on these topics for Freud was Theodor Lipps. See Lipps (1883) and (1898). See also Freud’s letters to Fliess (Freud 1887-1904, 325).

<sup>13</sup> Freud (1921c, 77).

<sup>14</sup> See Stiegler (2009); Dejours (2001).

<sup>15</sup> Freud (1921c, 80).

How can identification ground such antagonistic social tendencies, one of which cultivates dynamic modes of togetherness, and another of which stratifies and rigidifies the social order? If “sympathy springs from identification”<sup>16</sup> and if identification opens the path for the empathy “that contributes most towards our understanding of the non-‘I’ element in other persons”<sup>17</sup>, how can this process also support compulsive phenomena of mass formation? In the following, we explore the possibility that group identification need not “choose” between its narcissistic and melancholic poles, but might overcome their duality through the specific possibilities offered by particular modes of group organization. In order to answer these questions, then, our first two sections examine the earliest attachments preceding sexual investments, and the mechanism of melancholia, respectively. In the following two sections, we bring our account of the ambivalence of identification to bear on Freud’s discussion of various types of mass formation, investigating the possibility of maturation of the drives through group identification.

## 1. Identification, Idealization and Sublimation

“[I]dentification is ambivalent from the outset”<sup>18</sup>. Prior to any effective seduction, identification is simultaneously a desire to *be* the ideal caretaker and to assimilate it in such a way that its otherness is annihilated. In order to explain this ambivalence, Freud refers to the oral stage of the libidinal organization when the child is, as it were, “eating the other,” in the double sense of savoring and devouring, acknowledging its preciousness and at the same time destroying it – necessarily destroying it *because* it is precious<sup>19</sup>. Freud provided an initial view of this stage in the *Three Essays on the Theory of Sexuality*, where the “blissful sucking” (*wonnesaugen*) is presented as a model of infantile auto-erotic sexuality<sup>20</sup>, later developing this insight in the “Drives and their Fates,” where he shows that hate is in a certain sense older than (sexual) love, inasmuch as it marks the preliminary stages of attachment driven by an ambivalent “form of love compatible with put-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>19</sup> Freud writes: “The cannibal, as we know, never gets beyond this point; he loves to eat his enemies, and he does not eat those he cannot somehow fold in affection” (Freud 1921c, 58).

<sup>20</sup> Freud (1905, 40-41).

ting an end to the object's existence as a separate entity"<sup>21</sup>. From this latter metapsychological perspective, identification is related not only to the oral stage of libidinal organization but also to the anal stage, where the separation from the initial objects of attachment is acknowledged with a mix of pain and joy.

The "dark side" of this double condition of identification is poignantly described by Melanie Klein as an early "paranoid position" defined by destructive impulses against the first object of attachment, resulting in the splitting of the object into a "good" or beneficial one and a "bad" or persecutory one, and, later on, in guilty feelings channeled by the "depressive position"<sup>22</sup>. During the perilous adventure leading from the first paranoid position of the new-born child to the depressive position of the toddler, repeated external gratification operates as a factor encouraging the cohesion of the ego, which is itself dangerously split by the introjection of its split love-object. In this scenario, idealization intervenes as a mechanism to escape what is perceived as an external *and* internal persecution<sup>23</sup>. Yet, as Klein notes, the incapacity to fully identify oneself with an introjected idealized object possibly leads to further splitting processes within the ego, where persecutory division can again take the lead over gratifying cohesiveness. In other words, the specter of a self-dividing dynamic of the psyche constantly haunts the history of one's life, the system of idealizations being never solid enough to guarantee a total and perfect defense against self-splitting, with its cohort of persecutions and destructions.

The "bright side" of identification is highlighted by Lou Andreas Salomé in her essay on the "Dual Orientation of Narcissism" where narcissism is understood primarily as "a feeling of identification with the totality" supporting the "the pleasure of passive absorption in the yet undifferentiated unity" while also generating a "profoundly racking illness – the primal hurt of all of us"<sup>24</sup>, manifested through blows of rage and vengeful outbursts against the primary object of attachment. From this perspective, according to which primary narcissism is described as a warm and protective land of origin at a distance from the "aggressivity of the ego," any other later libidinal object "is a transference from an earlier undifferentiated unity of the

---

<sup>21</sup> Freud (1915, 30).

<sup>22</sup> Klein (1946, 105).

<sup>23</sup> "One characteristic feature of the earliest relation to the good object – internal and external – is the tendency to idealize it. In states of frustration or increased anxiety, the infant is driven to take flight to his internal idealized object as a means of escaping from persecution" (Klein 1946, 103).

<sup>24</sup> Andreas Salomé (1921, 5).

subject and object to an individualized external image”<sup>25</sup>, and is doomed to fade away in disappointment<sup>26</sup>. The history of one’s life is thus destined to swing between manic and melancholic tendencies that both attest to a “too absolute assessment of value” ultimately responsible for the liveliness of life: “...it is really life only as it transcends all its fragmentations”<sup>27</sup>. Yet the realization of one’s life in the light of the absoluteness of primary narcissism is possible only if symbolic idealization is distinguished from the “sublimatory elaboration of the drive,” that allows immature drives to undergo significant transformations in order to align with the symbolic ideals – guilt neurosis being the proof that such an alignment should never been taken for granted. Significantly, sublimation is understood by Andreas Salomé not as an accidental or momentary happy deviation of our drives, but as the main avenue available for their maturation – an interpretive path we develop further in the last sections of this paper. Despite the neurotic gap between idealization and sublimation, from Andreas Salomé’s perspective, identification is an all-encompassing, open-ended process that starts in the indistinctness of inner experience and external event characteristic of primary narcissism, and finds its fulfillment in artistic creativity and ethical audacity<sup>28</sup>.

This line of interpretation is rooted in Freud’s own reflections on the narcissistic germinal stage of idealization against the background of a conflict between libidinal drive-impulses and cultural and ethical norms. However, in Freud, the first function of the ego-ideal is not the fulfillment of infantile drives, but their repression. Indeed, “the formation of an ideal constitutes the necessary condition on the part of the ego for repression to take place”<sup>29</sup>. The genesis of the ego-ideal is not only generally social, indebted to the ongoing political norms and cultural standards, but also

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>26</sup> “[T]he object is put on trial for its life to prove that it is more than a living thing, and has to offer its uniqueness, for which it supposedly was selected, as proof of its real universality. With the progress of ecstatic love, as the object is more and more unreservedly magnified, the more does the object behind its manifest symbolic form remain undernourished and devitalized” (Andreas Salomé 1921, 12-13).

<sup>27</sup> *Ibidem*, 19. What Freud identifies at the end of the *Mass Psychology* as the pathological “spontaneous fluctuation” observed in patients, “by which melancholia is replaced by mania” (Freud 1921c, 87), is seen by Andreas Salomé as the movement of life itself, in the course of which the individual shifts from the manic narcissism of the infantile position to the split that comes with the realization of the limits affecting it (identified in the depressive position of the toddler, and the melancholic position more generally).

<sup>28</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>29</sup> Freud (1914a, 380).

transgenerational and therefore historical, embodying the resurgence of a long-abandoned narcissism that parents reinject in the affection for their offspring as a late revenge for the narcissistic privileges they had to give up in order to conform to social norms<sup>30</sup>. The ideal we embody as children is then separated from the real ego in the process of growing-up into adulthood, resulting in a problematic division between an ideal ego that remains the recipient of the self-love enjoyed during childhood and the real ego that is in danger of its deprivation *via* renewed compliance to social norms:

The individual's narcissism appears to be transferred onto his new ideal ego which, like the infantile one, finds itself possessed of every estimable perfection. Here too, as is ever the case in matters of the libido, human beings have proved incapable of foregoing gratification once they have enjoyed it. They are unwilling to forsake the narcissistic perfection of their childhood, and when – discomfited by the admonitions raining down on them while they are developing, and with their powers of judgement duly awakened – they fail to retain that perfection, they seek to retrieve in the new guise of the ego-ideal. What they project as their ideal for the future is a surrogate for the lost narcissism of their childhood, during which they were their own ideal<sup>31</sup>.

As a consequence of this process of self-division, it is easy to see why the ego-ideals come into conflict with the processes of sublimation of the drives. While the latter operate a transformative deviation from sexual gratification that allows for new discoveries, orientations and achievements, idealization tends to magnify gratification itself by over-valuing its object *or* its subject in such a way that both disappear in the shadow of its realization. The perfection of the ego-ideal thus functions as a vehicle for the compulsory realization of a unity that has never existed elsewhere than in the fantasy-life of childhood, where the rough reality of helplessness and vulnerability is compensated by defensive hallucinatory gratifications. The feelings of omnipotence resulting from these early defense mechanisms

---

<sup>30</sup> “There is accordingly a compulsion to ascribe to the child all conceivable perfections, something for which dispassionate observation would find no cause, and to conceal and forget all its faults – indeed it is in this context that denial of child sexuality has its place. However, there is also a tendency when faced by the child to suspend all the cultural accretions that we ourselves came to accept only in the teeth of opposition from our narcissism, and to reassert through the child our long-abandoned claims to rights and privileges. Things are to be better for the child than they were for its parents; it is to be saved from subjection to those imperatives that we have accepted as paramount in life (...); it really is to become the very core and center of creation once again” (*Ibidem*, 376).

<sup>31</sup> *Ibidem*, 380.



fuel the system of idealizations we carry further and actualize at later stages of our life. The problem with this resurgence of omnipotence through idealization is that it reinforces the censorship and repression that weighs on the process of libidinal formation, blocking the pursuit of its development as well as the creativity and responsibility it entails.

In the following, we understand sublimation not only as a process allowing for a libidinal formation that escapes repression, or as an essential instrument of maturation of the ego, but also as a condition of possibility for social responsibility and political emancipation. From our perspective, the development of one's sexuality cannot be understood otherwise than in social terms, given the fact that it is driven by object-relations that continuously transform the dynamic, economic and topographic balance of the psyche. Klein's theory of early object-relations thus sheds light on the importance of libidinal investments, in which we see an alternative to compulsive identification. In association with sublimation – which does not suspend the sexual drive but allows for a deviation that avoids repression – they offer a path for liberation and emancipation. On the other hand, Andreas Salomé's psychoanalytic interpretation of ethical life helps understand that the life of our drives is lived out through neurotic moral conflicts guided by ethical ideals that express not only censoring forces imposed upon us, but also creative challenges that keep us alive, allowing us to connect to an experience that affirms its unity against fragmentation.

While sublimation transforms and liberates us from the parental projections we were subjected to in infancy, idealization brings us back to these projections by strongly reaffirming the position of a perfect object/subject of desire that remains unchanged. The distinction between sexual-drives and ego-drives<sup>32</sup> partially captures the opposition between these two different tendencies. However, once this distinction is posited, we also need to give an account of the way in which these different processes co-habit and limit each other. Moreover, their specific relationship with the historical dimension of libidinal formation requires further analysis. One aspect of this historicity is that sublimation is never guaranteed, mingling with moments when we need to face repression and work through it<sup>33</sup>. Analogously, idealization is a process that can be interrupted and transformed, as for example when a significant topographic change occurs, as we will see in the next section.

---

<sup>32</sup> Freud (1914a).

<sup>33</sup> Freud (1914b).



In light of our investigation of the narcissistic aspect of identification, it is troubling to note, with Freud, that idealization “can occur within the domains of both ego-libido and object-libido”<sup>34</sup> as if their distinction did not matter anymore, or even as if this distinction never mattered. With Lou Andreas Salomé, we would like to highlight the propensity to suspend the boundaries between subject and object and to solidify their archaic indistinction as the main feature of identification. However, with Melanie Klein, we also want to question the primacy of a narcissistic indistinctiveness that excludes from the outset any form of antagonism or opposition.

If identification itself is ambivalent from the beginning, it is because it is never fully realized as such, which significantly anchors the problem of identification in the realm of fantasy, where remaining illusions of omnipotence can be reactivated at any time in order to thwart the maturation of the drives. As Freud showed since the publication of the *Three Essays*, the history of our sexual maturation follows an “oscillating course of development”<sup>35</sup> that varies from one individual to another while exhibiting structural stages that are broadly shared. These stages function as thresholds we need to overcome in order to attain a certain maturity, whose most accurate concept depends on the intrinsic plurivocity of the process that renders it possible. As Freud notes in *Beyond the Pleasure Principle*, not all drives are destined to attain maturity within the dynamic economy of our psyche. A contradiction is thus created in the psychic apparatus when the aims and the demands of our immature drives prove to be incompatible with “all those others that are capable of joining together to yield the all-embracing unity of the ego”<sup>36</sup>. The process of repression cuts through the psychic apparatus, setting the ever-fragile unity of the ego on one side and the repressed contents that continue to look for early forms of gratification on the other, such that no direct communication or mingling is possible between them. Perhaps it is the case, then, that instead of the opposition between ego-drives and sexual drives<sup>37</sup>, or the later distinction between death-drives and life-drives<sup>38</sup>, the division to be investigated is between maturing drives, whose transformation is allowed to be in process, and immature drives that are blocked and excluded from the sphere of the ego. Overall, identification cultivates a certain immaturity of the drives by preventing them from moving past early stages of development and keep-

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, 381.

<sup>35</sup> Freud (1905, 38).

<sup>36</sup> Freud (1920, 135).

<sup>37</sup> Freud (1914a).

<sup>38</sup> Freud (1920).

ing them attached to illusory centers of gratification. Yet, gratification is just one aspect of a process that blocks the development of the history of our drives by bringing them back to a prehistoric condition that allows for no possible transformation. In other respects, the process of identification expresses this inhibition at a level that is meta-egoic, allowing for an investigation of fundamental blockages of our social condition.

## **2. Melancholia, Incorporation and Mania**

In this section we examine the hypothesis that the archaic condition of identification precedes the genesis of the subject itself, calling the legitimacy of its individual existence into question. Going back to the tension between repetition and historical development that we highlighted above, identification seems to provide a sort of archaic motivation for the repetition of over-invested idealizations at the expense of slower processes of maturation and working through repression. If the co-occurrence of the latter processes can be understood as a historical practice of self-formation that is also, potentially, a process of emancipation<sup>39</sup>, the obstinacy of pre-historic gratifications working against this practice is harder to make sense of. The mere observation that “human beings have proved incapable of foregoing gratification once they have enjoyed it”<sup>40</sup> is not sufficient to explain a regression that often takes the shape of an archaic “passive masochism”<sup>41</sup>, preventing us from engaging in transformative encounters and discoveries.

In order to clarify this motivation, we need to go back to our analysis of the genesis of the ego-ideal. This genesis leads to a division between an ideal ego that remains the recipient of the self-love enjoyed during childhood, and the real ego that is in danger of being deprived of self-love by its renewed compliance to social norms. Our social condition is thus the source of self-deprivation reinforced by its opposition to the idealized part

---

<sup>39</sup> The work of the first-generation Frankfurt School theorists is a notable example of research taking up the maturation of the drives as a process of self-emancipation. From Horkheimer’s earliest studies on “Authority and the Family” ([1936] 1992), a part of this research program’s political hopes have turned on a type of “education for autonomy” requiring the maturation of the individual ego against the prevailing social tendencies, an individualizing tendency for which Jessica Benjamin (1977, 1978) and others have criticized these theorists. For later developments of this line of thinking, see Marcuse (1955), as well as Adorno’s studies of psychoanalysis and fascist propaganda (e.g., 1951, 1959).

<sup>40</sup> Freud (1914a, 380).

<sup>41</sup> Freud (1921c, 81).

of the ego that remains, as it were, intact, exerting repression and censorship over the libidinal life of the drives. Any attempt to breach the split between the “I” and its ideal creates a feeling of triumph over self-censorship, while neurotic guilt feelings express their mutual tension<sup>42</sup>. However, the idealized part of the self is also socially marked: born out of the narcissism parents project onto their offspring, it is later projected on those we connect with socially, be they lovers, friends or others. This projection often takes the form of an identification in which we exchange the restrictive censorship of the ego-ideal for sexual gratification. Freud thus shows how the love-object tends to usurp the place of the ego-ideal thanks to “the phenomenon of sexual overestimation”<sup>43</sup>, while a reinforced identification intervenes when we lose or give up on our attachment to the object: “it is then reinstalled in the ‘I’, with the ‘I’ undergoing a partial change, modelling itself on the lost object”<sup>44</sup>. While libidinal investment is driven by projections, this form of identification follows a process of introjection specific to melancholia, which we must now discuss.

In his famous 1917 metapsychological study, *Mourning and Melancholia*, Freud describes melancholia as a pathological form of mourning that rebels against the reality of the loss of the love-object, and as a negotiation that takes the shape of an internal paradoxical work that devours the ego. Here we find an apparent conversion of the narcissistic tendency to destroy the other into a tendency to be consumed by the loss. Bypassing this conversion, Freud understands the narcissistic oral stage as an important characteristic of melancholia<sup>45</sup>, which allows for the hypothesis of an always-already melancholic subject since the early stages of its formation<sup>46</sup>. The violent self-deprecation of the melancholic could thus be rooted in early introjections that precede the position of the ego and orient its historical development<sup>47</sup>.

The self-consumption of the melancholic is the result of the internalization of the lost object, entailing in exchange a violent self-objectification that generates excessive self-criticism and self-persecution. The loss of the object is thus translated into a loss of self-esteem, masochistic tendencies,

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>45</sup> Freud (1917, 317).

<sup>46</sup> See, e.g., Ahmed (2004).

<sup>47</sup> Klein (1955). Freud himself mobilizes this hypothesis in his later work, in the second topography that traces lines of divisions between the id, the ego and the super-ego (Freud 1923a).

and a weakening of the position of the ego, as if the ego was blaming itself for having lost connection with the loved-object. In reality, the love-object is indirectly made responsible for this disconnection, which is perceived as a repetition of an archaic scenario of abandonment<sup>48</sup>: “Thus the loss of the object had been transformed into a loss of ego, and the conflict between the ego and the beloved person into a dichotomy between ego-criticism and the ego as modified by identification”<sup>49</sup>.

The genesis of the melancholic conflict of the self is to be found in a contradiction between a strong fixation on the lost object and the weakness of the libidinal attachment it provokes. How is it possible to be at the same time fixated on an object and poorly attached to it, in such a way that when it is lost the energy we invested in loving it is withdrawn and channeled into self-hatred? The narcissistic gratifications we have already discussed, which tend to block the maturation of the drives, help illuminate this contradiction. Here the pleasure principle expressed in immediate gratification is clearly working against slower processes of libidinal development, denying the reality of the loss and condemning the ego to the miserable condition of a reinforced self-persecution. The unexpected outcome of this process of introjection, where love-investment is substituted with narcissistic identification, is the survival of the love relationship itself. Freud thus writes that “it is by taking flight into the ego that love escapes abolition”<sup>50</sup>. At the same time, the experience of loss is also an opportunity to reveal the initial ambivalence of love relationships themselves, with their cohort of setbacks and disappointments, motivating the sadistic satisfactions one takes through the late punishment of the internalized love-object:

If the love of the object, which cannot be abandoned while the object itself is abandoned, has fled into narcissistic identification, hatred goes to work on its substitute object, insulting it, humiliating it, making it suffer and deriving sadistic satisfaction from that suffering. (...) Thus the melancholic’s love-investment in his object has undergone a second fate; in part it has regressed to identification, but it has also been moved back, under the influence of the conflict of ambivalence, to the sadistic stage to which it is closer<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> The archaic abandonment scenario is explored in great detail by Germaine Guex, who understands abandonment anxiety as a neurosis stemming from pre-oedipal conflicts, and thus relatively impervious to analysis following the “classical interpretation” of neurosis (Guex 1950).

<sup>49</sup> Freud (1917, 316).

<sup>50</sup> Freud (1917, 324).

<sup>51</sup> *Ibidem*, 318.

It is as if melancholia gave expression to the dark side of our initial identifications, for which idealization stems from paranoid aggression<sup>52</sup>, complicating the scenario of abandonment with the fantasized spectrum of a self-abandonment which is best expressed in feminine masochism<sup>53</sup>. In this regard, melancholia is related to the oral stage of eroticism as much as it is related to the anal one, that is thus “regressively transformed”<sup>54</sup> by a tendency to progressively suppress the love-object and to support the primary liveliness of the ego. Meditating on this ambivalent tendency, Giorgio Agamben has shown that this liveliness is that of a fantasy that attempts to overcome loss by anticipating it. While other commentators opposed to Freud the hypothesis of a “melancholic mourning,” arguing that mourning is itself an ever-lasting melancholic self-rage<sup>55</sup>, Agamben brings forth the hypothesis of a “mourning melancholia” based on a simulation of loss: “If the libido behaves *as if* a loss occurred although *nothing* has in fact been lost, this is because the libido stages a simulation where what cannot be lost because it had never perhaps existed may be appropriated insofar as it is lost,” activating the “imaginative capacity to make an unobtainable object appear as if lost”<sup>56</sup>. Melancholia is thus a withdrawal not from a failure of a libidinal investment that is truly experienced, but from its possible further development, from the future history that can only emerge from the fragile contingency driving the life of our desires. One of us has shown elsewhere how such a withdrawal is the source of unconscious strategies that institute loss as the unique source of desire and fatally direct desire toward loss<sup>57</sup>. These strategies, which culminate in psychotic behaviors, can only be countered by the return to the intrinsic ambivalence of desire itself<sup>58</sup>.

Commenting on the conflict of ambivalence that characterizes melancholia as opposed to mourning, Freud notes the constitutional aspect of this ambivalence, which connects melancholia “to every love relationship of this particular ego” and to “experiences that imply the threat of the loss of the object”<sup>59</sup>. The history of our libidinal attachments is here revisited in light of a theory of the trauma that sees melancholia as an “open wound”:

---

<sup>52</sup> Klein (1946).

<sup>53</sup> Freud (1923b, 276).

<sup>54</sup> Freud (1917, 319).

<sup>55</sup> Ramazani (1994), Clewell (2004).

<sup>56</sup> Agamben (1977, 20).

<sup>57</sup> Popa (2014).

<sup>58</sup> See Pankow (2006).

<sup>59</sup> Freud (1917, 323).

Constitutional ambivalence belongs to the repressed, and the traumatic experiences with the object may have activated other repressed material. Thus everything about these battles of ambivalence remains withdrawn from consciousness until the characteristic outcome of melancholia has been reached. As we know, this consists in the threatened libido-investment finally leaving the object, only to return to the place in the ego from which it had emerged. (...) After this regression of the libido, the process can become conscious, and represents itself to consciousness as a conflict between one part of the ego and the critical agency<sup>60</sup>.

Maria Török and Nicolas Abraham offer an original interpretation of this topographic division, insisting on the importance of fantasies that are guided by the desire to keep the other alive within an unchanging *status quo*<sup>61</sup>. These fantasies create the phenomenon of incorporation, which they distinguish from introjection. While the latter operates an ambivalent enlargement of the ego through a transference that ultimately allows it to give up the object of its attachment, the first is born out of the literal impossibility of “letting go,” based on the radical denial of the lacuna hidden in the self, in which a broken ideal is sheltered. Melancholic introjection metaphorically expresses the violent suffering of the loss, whereas incorporation emerges when grief cannot be expressed, building a “secret vault within the subject”<sup>62</sup>: a crypt made of unwanted acts and unexpected feelings that have nothing to do with the acts and the feelings of the ego, because they belong to another. As an important note for the purposes of this paper, the “crypt” is a concept that illuminates the compulsiveness of mass formation by considering the feelings and the will that are acted out as belonging not to the ego, but to the other sheltered within.

The result of this incorporation bears striking similarities to Freud’s discussion of hypnosis in the *Mass Psychology*, in which this technique is compared to a mass composed of two people<sup>63</sup>. Indeed, it is the idealized version of the other who is the real subject of incorporation, whose secret desire is encrypted in the body of the cryptophoric subject at the expense of any form of individual awareness or elaboration<sup>64</sup>. The liveliness of the other – its will and its feelings – is internalized with its unique dynamism thanks to a move that incorporates its entire psychic topography. Idealization here helps maintain the lost other alive within the body, rendering the

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, 323-324.

<sup>61</sup> Abraham, Török (1972, 3).

<sup>62</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>63</sup> Freud (1921c, 68).

<sup>64</sup> The psycho-somatic theories inspired by Freudian psychoanalysis most accurately capture the challenging problem of incorporation. See, Dejours 2014.

latter a tomb. To mark the transition from the individual drama of loss to an intrapsychic zone of incorporation that is not only horizontally collective, but also transgenerational, Török and Abraham return to the wound left open by loss:

It is this wound that the melancholic tries to conceal, to wall in, to entomb, and doing so – we believe – not in the unconscious, but in the same system where it happens to be, in the preconscious-conscious. In any event, it is there that an intratopographical process must take place, specifically, a process that consists in creating, within a single region, system, or agency, an analogue of the psychic topography as a whole, by drawing on copious supplies of counter-cathetic energy to achieve strict isolation of the ‘wound’ from all the rest of the psyche, especially the memory of what has been torn away. Such a formation is warranted in only one case: when there is a need to deny the reality as well as the nature of a loss that is both narcissistic and libidinal<sup>65</sup>.

From the melancholic stones of hate and aggression, the cryptophoric subject builds an internal tomb where the ideal other is idyllically maintained<sup>66</sup>. When the crypt is in danger of collapsing “the whole ego becomes a tomb, concealing the object of its secret love beneath its own contours. In imminent danger of losing its inner support, the very core of its being, the ego will fuse with the enclosed object, becoming one with it,”<sup>67</sup> and acting out not its own suffering of the loss but “the object’s grief of having lost him”<sup>68</sup>.

In *Mass Psychology*, Freud also distinguishes two forms of melancholia – spontaneous and psychogenic – and discusses at length its troubling

---

<sup>65</sup> Abraham, Török (1972, 13).

<sup>66</sup> “(...) [H]ow would one interpret the running battle carried on between love and hate in someone who-according to Freud-may have *really* been abused or disappointed by the object? In our view, the first important point is the existence of a prior love without ambivalence; the next factor is the inadmissible nature of that love; finally, a real and hence traumatic, cause must have intervened to interrupt that love. It is under the effect of shock, and with no possibility of mourning, that a counter-cathetic system will be set up, utilizing the themes of scorn, disappointment, and ill treatment endured on the part of the object” (*Ibidem*, 14).

<sup>67</sup> Abraham and Török offer powerful descriptions of this scenario where “working through” a past abuse is impossible because the one who is responsible of the abuse is idealized and protected in the crypt: “It will display its misery, expose its gaping wound, broadcast its universal guilt—without, however, ever proclaiming the unspeakable (which is worth more than all the world). Acting out the grief that the subject attributes to the object on losing him – is that not the only way that remains to him to relive, unknown to all, the secret paradise that was wrested from him?” (*Ibidem*).

<sup>68</sup> *Ibidem*, 15.



alternation with mania. While in the 1917 essay the free energy of mania originates directly in the high counter-investment that is necessary to take care of the painful wound of melancholia, as if healing the wound finally liberated the energy it required for its cure, here Freud explains the oscillation between melancholia and mania by the fact that the ego-ideal disappears in the ego, after having severely persecuted the latter<sup>69</sup>. Even if these energetic and topographic turns do not offer an explanation of the way in which the alternation between melancholia and mania generates cyclo-tomic states of depression, they do help us understand the high libidinal energy suddenly invested in the constitution of a social group as well as the feeling of triumph that accompanies the identification with a leader-figure. Here the ideal ego is replaced by an idealized other that Freud compares to a lover or a hypnotizer.

In light of our investigations of melancholia, we understand why Freud affirms that “the social sense is based on reversing an initially hostile emotion to become a positively stressed attachment that has the character of an identification”<sup>70</sup>. The advantage of the primal horde theory is that it clarifies that identification relies on an initial libidinal conflict that had to be overcome through a form of collective connection that exalts the energy invested in the idealization. As Wendy Brown has shown, the parallelism between melancholic self-deprivation and idealization is also the source of political masochism that results in new forms of persecutory identifications<sup>71</sup>. If identification is initially experienced as a univocal attachment to the idealized figure of a primary caretaker, and if punitive compulsions lurk in the process of group formation, how does a *reciprocal attachment* become possible under the affective influence of identification? How should we understand the problematic role of the leader in the formation of social masses? Ultimately, what is the significance of the contagion of psychic energy that agitates social groups? In order to answer these questions, we need to return to Freud’s theory of mass psychology.

### **3. Mass Phenomena and Normal Social Functioning**

In Freud’s *Mass Psychology*, the mass is “libidinally constituted” by the fact that “a number of individuals... have set one and the same object in place of their ‘I’-ideal and... have consequently identified with one another in

---

<sup>69</sup> Freud (1921c, 87).

<sup>70</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>71</sup> Brown (2001).



terms of their ‘I’<sup>72</sup>. Freud’s treatment brings the phenomena studied by the early crowd theorists – such as the Paris Commune and cases of crowd violence during labor strikes – into clearer relief, since Freud explains the sociality underlying mass phenomena in terms of more basic processes of identification and idealization. This also means, however, that Freud’s specific approach understands these extreme examples in terms of more basic and commonplace forms of social organization: the “artificial masses” of the military, the church, and various other organizations and institutions. In contrast with these crowd theorists, Freud demythologizes the phenomenon of the mass, introducing a determination to find its precursors in the natural and artificial organizations of society<sup>73</sup>. The barbarous and primitive hordes provoking so much fear in the early crowd theorists are thus related directly to more abiding forms of mass organization which “present the face of order and arrangement” in human society, and which Mladen Dolar likens to the ideological and repressive state apparatuses in Althusser’s work on ideology<sup>74</sup>. The masses studied by Freud are not just the “noisy, ephemeral,” and episodic crowds of *Le Bon*, but are “constant, long lasting” forces in psychic life, underlying and supporting both the development of the individual ego and the conditions of the violent mob<sup>75</sup>.

As a result of Freud’s methodological demystification, each individual ego is understood as a member of multiple masses. As Freud writes:

Each individual is a component of many masses, has ties in many directions as a result of identification, and has built up his ‘I’-ideal on the basis of a wide variety of models. Each individual thus has a share in many mass minds (those of his race, his class, his religious community, his nationality, etc.) and may also, beyond that, rise to a certain amount of independence and originality<sup>76</sup>.

Society is constituted by a plurality of identifications and ideals, with each individual participating in indefinitely many. It is only from out of this field – in which group identifications are ubiquitous, intersecting in and dividing individuals between competing commitments – that “independence and originality” become possible. In this way, the primal horde

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>73</sup> “*Le Bon*’s fierce and powerful crowds ready to ‘pillage a palace, or to die in defense of a stronghold or a barricade’ are diminished and truncated, enclosed in the bourgeois sites of boarding school and concert hall, the ferocity of collective power turned inward as identification through love for a shared object” (Dean 2016, 108).

<sup>74</sup> Dolar (2008, 25). Also see Althusser (1971).

<sup>75</sup> Freud (1921c, 84).

<sup>76</sup> *Ibidem*.

is not simply the ur-phenomenon of Oedipus and the role of the family in shaping subjectivity, but names a deep underlying structure of all human sociality out of which the family in its contemporary form could be realized. As Freud notes, this means that the discipline studying the psychology of the individual emerged only after, and “always only partially” from mass psychology; the individual has at its developmental basis the unconscious commitments and dynamics of the organizations out of which they arose<sup>77</sup>. Whether we follow Dean in understanding the unconscious itself as a collective mass that Freud “attempts repeatedly to repress by enclosing its processes in an individual form never adequate to the task”<sup>78</sup>, or Dolar in understanding the unconscious as “neither individual nor collective,” but as an occurrence or taking place between the process of subjectification and the groups underlying it<sup>79</sup>, in each case psychoanalysis’ turn to crowd theory serves not only to understand the categories taken by the latter as “given,” but also to throw new light on the objects of psychoanalysis as well. The ego, from this standpoint, is a relatively late manifestation and point of negotiation, arising out of the push and pull of the various masses making it up.

We might initially understand the possibility of sublimation in a psychological reality underlaid by multiple masses as requiring the strengthening of institutions that appear to promote the tendencies towards empathy and sympathy, or the sublimative maturation of the drives. From this perspective, sublimation would be conditioned on strengthening institutions that would prevent the outbreak of irrational forces embodied in political revolution. Here, however, we want to suggest that the phenomena of mass psychology are more richly understood through sustained attention to the ambivalences of identification and idealization discussed in the previous sections. This might help effect a shift from viewing the crowd and mass as stable entities with definite characteristics, to grasping their dynamics. It is the latter orientation that would better allow us to view the group as an opportunity for the social conditions of sublimation. At the outset, it is

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>78</sup> Dean (2016, 100). “Freud joins the crowd theory discussion with a twist: not only is the crowd unconscious but the unconscious itself is a crowd” (Dean 2016, 95).

<sup>79</sup> “The unconscious is neither individual nor collective—an individual unconscious depends on a social structure, whereas a collective unconscious would demand a defined collectivity, a community to which it would pertain, but no such pre-given community exists. The unconscious “takes place” precisely between the two, in the very establishment of the ties between an individual (becoming a subject) and a group to which s/he would belong. Strictly speaking there is no individual or collective unconscious; it intervenes at the link between the two” (Dolar 2008, 25).

important to note that the distinction between the pro-social dimensions of groups and their anti-social manifestations – or between “mass minds” promoting human connection and those destroying it – cannot be clearly mapped onto Freud’s distinction between artificial and primal groupings.

Maintaining a topographic separation between artificial and primal masses is fraught with difficulty. For one, it is clear that artificial institutions which maintain social stability and hierarchy also produce the means through which the second kind of mass begins to form. This is most immediately clear in Freud’s history of the primal horde, during which the regularity achieved through the primal father’s assumption of the ego-ideal is replaced by the murderous mob of the children culminating in the original patricide. The conditions suffered under a relatively stable form of organization over time culminate in the horde turning against their ego-ideal. In this way, the relationship between artificial masses and primal masses – between stability and chaos – is a dynamic one. The regression usually associated with the mob – which Freud describes, following the crowd theorists, as “the disappearance of the conscious individual personality, the orientations of thoughts and feelings along the same lines, the dominance of affectivity and the unconscious mind, the tendency toward immediate execution of intentions as they arise”<sup>80</sup> – is not a true regression, since it develops as a response to conditions that were never present in earlier life. Thus, as Dolar writes: “the primitive, ‘primary’ mass is a response to a deadlock of the artificial one; it presents its underside, its undoing as operative in its making, in its functioning and reproduction. It is their symptom”<sup>81</sup>.

Whether they are found in the artificial institutions of the military, the church, and the school, or in the “natural mass formation” of the family<sup>82</sup>, it is clear that historically instituted masses are not sufficient for grounding the possibility of a sublimation of the drives through sociality. The stability of these unities, the depth with which they have worn their outlines into human libidinal organization, ought not overshadow the knowledge that the stability achieved by these formations generates an underside, a collectively felt and collectively realized tendency toward the transformation of existing conditions. From the perspective of the dynamic relationship between stability and instability, Freud’s departure from the other crowd theorists attains new significance. It is not merely that he relates the sociality underlying crowd formation to the operations of the psyche, but also

---

<sup>80</sup> Freud (1921c, 77).

<sup>81</sup> Dolar (2008, 26).

<sup>82</sup> Freud (1921c, 79).

that his account opens the possibility that the mass phenomena analyzed by the crowd theorists could be systematically related to the structures of normal social functioning.

Each case of the mass – whether the artificial mass of the church and the military, or the “primary” mass of the archaic horde – is a realization of a common identification with an object (usually a leader, but also potentially a set of values or a racial or national ideal), through which individuals compensate for their original narcissistic wound and block the sublimation of their drives. From the previous two sections, we can see that the shared identifications allowing the mass to function in this way have no need for an actual leader, in the form of a personality whose presence settles psychic conflicts. It is sufficient that the members of the mass share a crypt with structural similarities, and that they thus unconsciously nurture the same ego ideal. If this reading of the ambivalence of identification in Freud’s other works has allowed us a clearer understanding of the role of the leader in the mass formation – and this figure’s essential ideality – it also points our investigation in the direction of those factors that would be responsible for the introduction of melancholic loss, and the rage that accompanies it. In other words, it designates the site at which we must introduce a deeper understanding of social reality into the psychology of the mass. From this vantage, the hope for sublimation, or for a non-repressive form of identification that allows for the growth of sympathy and empathy, rather than a “regression” to the immediate and violent fulfilment of collective desires through the crowd, lies less in the distinction between the kinds of mass analyzed, and more in the relationship between the mass organization and the current balance of social forces. The question then arises as to whether masses are capable of fostering a sense of shared reflexivity among their members, rather than blockages to the maturation of the drives. Despite their tendency to solidify into rigid idealizations, are there forms of mass identification that could undermine the success of these blockages? Are there mass organizations that might allow for new forms of sublimation and collective working through?

#### **4. Language, Contagion, and Conjunctive Community**

To begin addressing these questions, it is necessary to remember a comment made by Freud towards the beginning of *Mass Psychology*, in which he recognizes the creativity and productivity of masses. The “mass mind,” he writes, “is capable of inspired intellectual creations, witness above all

language itself but also folksong, folklore and other things besides”<sup>83</sup>. Recognizing the way in which language is a creation without a creator – at least not in the sense of a narcissistically centered individual – Freud then speculates that even the individual thinker is more indebted to the “mass in which he lives” than an individual psychological account could recognize<sup>84</sup>. If masses are responsible for supporting the development of empathy and sympathy, as we have already seen, they also bear responsibility for the means by which these forms of human sociality are communicated, and by which human life is made the subject of conscious thought. Insofar as humans are coping with their environment, thinking through their shared lives and problems, and developing interpretations of these struggles, they are already drawing on a resource produced by the mass mind. Bearing this connection in mind, we can begin to reflect on a few ways in which social psychology might attend to the possibility of sublimation through group identification.

An initial direction we can take at this point can be found in an exploratory essay composed by Karl Mannheim in 1924, in which the phenomenon of group consciousness is understood in terms of “conjunctive community”<sup>85</sup>. In this essay, titled “A Sociological Theory of Culture and Its Knowability,” Mannheim draws a distinction between communicative and conjunctive knowledge, opposing the social sciences attaining objectivity through the reification of their objects of study on the one hand, and forms of social thought resisting this tendency to rationalist operationalization on the other. While human sciences in the spirit of positivism tend to emphasize the need for knowledge to be universally communicable to all subjects, Mannheim argues that the possibility of this form of knowledge is predicated on a kind of existential community that precedes the distinction between subject and object. He introduces conjunctive knowledge as a pretheoretical mode of contact possessed by groups of people sharing a form of life. Mannheim uses “contagion” to designate the “spe-

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> We also find a possibility for a psychologically sensitive mass in theories of political organization that developed contemporary to Mannheim’s essay, and to which he saw the latter as a response. The year before Mannheim’s essay appeared, for example, Georg Lukács’ *History and Class Consciousness* (1923) would explore the possibility of political organization through the party as a vehicle through which the proletariat can develop itself beyond its immediate forms of consciousness. Jodi Dean’s more recent treatment of political parties similarly explores this possibility, putting aside objections that the party represents a dogmatic or oversimplified representative of the working class (Dean 2016).

cific union” in which individuals can be understood as parts of the same whole<sup>86</sup>. Mannheim also describes the union of self and other implied in the conjunctive community using the metaphor of “tasting the other”<sup>87</sup>, putting this phenomenon aside contagion as a helpful way to think of this fundamental mode of existential contact.

From conjunctive contact with others, we attain a mode of knowledge inexpressible by rationalist epistemology. The spiritual and mental contagion communicated via this bond implies a strong and pre-subjective connection between humans. The relationship with the other, and the knowledge particular to it, is an immediate “living relationship”<sup>88</sup>, in that it is constantly undergoing modifications due to changes in the underlying attachments, and it is only knowable from within itself<sup>89</sup>. Conjunctive communities – or communities sharing the same relationship to life, and in this way the same pretheoretical knowledge – are thus the basis out of which more clearly distinguished individuals, as well groups sharing definite intentions such as scientific communities, arise. Within conjunctive groupings of this kind, qualitative knowledge is communicated immediately, through contagion. On the basis of this contact, these communities develop a shared language. In this way, the knowledge we gain from our mass commitments, from our identification in groups, is the source of any orientation we could possibly have in the world. Mannheim writes: “[W]e can know *ourselves* only to the extent that we enter into existential relationships to others”<sup>90</sup>. The conjunctive communities in which we participate ground any further attempts at communication, especially the kind of knowledge that enshrines communicability as its ideal.

Mannheim’s treatment of conjunctive community allows us to see at least one possibility of mass groupings that would allow for a sublimation, rather than a repression, of the aggressive and antisocial instincts produced by the status quo. The original connection shared by these communities is a resource for the development of empathy and social attachment. In this essay, Mannheim locates this latter task in the social function of intellectu-

---

<sup>86</sup> Mannheim (1924, 189).

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 189-190.

<sup>89</sup> “To every human being who comes within my ken, accordingly, I stand in an existential relationship, within which all experiential learning concerning us and for us takes place, a relationship which is, as a living relationship, itself knowable – but only for those who exist within it” (*Ibidem*).

<sup>90</sup> *Ibidem*, 192.

als<sup>91</sup>. He turns to a consideration of the stratum of “cultivators of culture,” which he sees as an identifiable group of individuals holding a multiplicity of conjunctive attachments<sup>92</sup>. By understanding the intellectual function played by this group as the confrontation with difference implied in existence together with others, Mannheim alerts us to the possibility of a group that could make this kind of contact, and the work of meaningfully experiencing it, into its ideal. It is possible for intellectual work, which here means the process through which groups of individuals participate in the “cultivation of culture”<sup>93</sup> – a definition encapsulating both of Freud’s examples of language and folk traditions – to become the basis of a mass in its own right. Mannheim is clear that this would by no means guarantee the non-repressive or unproblematic character of the group: as he notes, conjunctive communities can become separated from the broader flow of life in which they are situated<sup>94</sup>. At the same time, however, if we separate the intellectual function from its sociological manifestation, understanding the former as a stance through which differences within a group are apprehended and productively worked through, we can see that Mannheim’s reflections bear an insight not often attributed to his sociology of knowledge. Above all, this project explores the possibility that collectivities could embark on a constant and contagious process of “self-correction and mutual orientation”<sup>95</sup>, made possible by their conjunctive connection, but also oriented toward its open-ended transformation.

Conjunctive community offers us one way in which we could conceive the possibility of groups whose dynamics encourage rather than block the maturation of the drives. At the same time, the difference between Mannheim’s emphasis and Freud’s when it comes to understanding mass minds stems from Mannheim’s distinctive stance regarding the promise of group organization. This approach, according to which we understand the role of community in the formation of human consciousness, completes the movement made by Freud away from the earlier crowd theorists. Conjunc-

---

<sup>91</sup> For another account of the intellectual function’s relationship to empathy, see Mannheim’s later essay on the intellectual stratum (Mannheim 1932, 77).

<sup>92</sup> “[T]here are in cultivated cultures, as the previous discussion makes clear, a plurality of directions of stress, a number of global volitions, corresponding to the social strata underlying them, and that there are consequently present at any one time a number of standpoints for reflective knowledge of the cultural space” (Mannheim 1924, 269).

<sup>93</sup> *Ibidem*, 266.

<sup>94</sup> “It is a common observation that the language of a community which knows conjunctively becomes ever more sectarian as the community becomes more close-knit” (*Ibidem*, 197).

<sup>95</sup> *Ibidem*, 193.



tive community and similar concepts move beyond the fear of the mass shared by Freud and the latter group, by orienting social psychology in the productive features of the masses, rather than in their most extreme manifestations. This shift, begun by Freud in his consideration of commonplace cases of the group mind, takes us into a view of psychic and social life from which the two can only be separated artificially, and with great difficulty. It is from this perspective that a further consideration of the possibility of collective sublimation and working through – one which recognizes their already-social character – might be possible at all, a consideration through which current forms of mass identification, before being simply accepted or rejected, could be understood in all their ambivalence.

## References

- Abraham N., Török M. ([1972] 1980), *Introjection – Incorporation*, in Lebovici S. and Widlöcher D. (eds.), *Psychoanalysis in France*, Madison, CT: International Universities Press, 3-16.
- Agamben G. (1993) [1977], *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trans. by Martinez R. L., Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Ahmed S. (2004), *Affective Economies* in “Social Text”, 22, 2: 117-139.
- Althusser L. (2014) [1971], *Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes Towards an Investigation*, trans. by B. Brewster, in *On the Reproduction of Capitalism*, London: Verso.
- Andreas Salomé L. (1962) [1921], *The Dual Orientation of Narcissism*, in “The Psychoanalytic Quarterly”, 1: 1-30.
- Adorno T.W. (1982) [1951], *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, in Arato, A. and Gebhart, E. (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Continuum, 118-137.
- (2005) [1959], *The Meaning of Working Through the Past*, trans. by Pickford H.W., in *Critical Models*, New York: Columbia University Press, 89-103.
- Benjamin J. (1978), *Authority and the Family Revisited: Or, a World without Fathers?*, in “New German Critique”, 13: 35-57.
- (1977), *The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology*, in “Telos”, 32: 42-64.
- Brown W. (2001), *The Desire to be Punished*, in *Politics Out of History*, Oxford: Princeton University Press, 45-61.



- Clewell T. (2004). *Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 52, 1: 43-67.
- Dean J. ([2016] 2018), *Crowds and Party*, London: Verso.
- Dejours C. (2003), *Le corps d'abord*, Paris: Payot et Rivages.
- Dolar M. (2008), *Freud and the Political*, in "Unbound", 4, 15: 15-29.
- Freud S. (1986) [1887–1904], *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, trans. and ed. by Masson J. M., Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2017) [1905], *Three Essays on the Theory of Sexuality*, London: Verso.
- (2006) [1914a], *Introduction to Narcissism*, trans. by Phillips A., in Phillips A. (ed.), *The Penguin Freud Reader*, New York: Penguin Books, 358-390.
- (2006) [1914b], *Remembering, Repeating, Working Through*, trans. by Phillips A., in Phillips, A. (ed.), *The Penguin Freud Reader*, New York: Penguin Books, 391-401.
- (2005) [1915], *The Drives and their Fates*, trans. by Frankland G., in *The Unconscious*, New York: Penguin Books, 2005, 13-31.
- (2006) [1917], *Mourning and Melancholia*, trans. by Phillips A., in Phillips A. (ed.), *The Penguin Freud Reader*, New York: Penguin Books, 310-326.
- (1961) [1920], *Beyond the Pleasure Principle*, trans. by James Strachey, New York: W.W. Norton.
- (1967) [1921a], *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Tübingen: Fischer.
- (2004) [1921b], *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, trans. by Riviere J., New York: W.W. Norton.
- (2004) [1921c], *Mass Psychology and the Analysis of the 'I'*, trans. by Underwood J.A., in Phillips A. (ed.), *Mass Psychology and Other Writings*, New York: Penguin Books.
- (1960) [1923a], *The Ego and the Id*, trans. By Riviere J., New York and London: Norton & Company.
- (1995) [1923b], *The Economic Problem of Masochism* in Fitzpatrick Hanly M.A. (ed.), *Essential Papers on Masochism*, New York: New York University Press.
- Klein M. (1946), "Notes on Some Schizoid Mechanisms" in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. XXVII, Parts 3&4, 99-110.
- (1963) [1955] *On Identification in Our Adult World and Other Essays*, New York: Basic Books, 55-121.
- Guex G. (2015) [1950], *The Abandonment Neurosis*, trans. by Douglas P. D., London: Karnac Books.

- Horkheimer M. (1992) [1936], *Authority and the Family*, trans. by M. O'Connell, in *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum, 47-128.
- Laplanche J. (1999) [1992], *Essays on Otherness*, NY: Routledge.
- Lipps T. (1889), *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn: Cohen.
- (1898) *Komik und Humor: Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*, Hamburg: Voss.
- Lukács G. (1971) [1923], *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Livingstone R., Cambridge, MA: MIT Press.
- Mannheim K. (1982) [1924], *A Sociological Theory of Culture and Its Knowability (Conjunctive and Communicative Thinking)*, trans. by Shapiro J. and Weber Nicholse S., in Kettler D., Meja V., Stehr N. (eds.), *Structures of Thinking*, London: Routledge, 142-288.
- (1993) [1932], *The Sociology of Intellectuals*, in "Theory, Culture & Society", 10, 3: 69-80.
- Marcuse H. (1966) [1955], *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*, Boston: Beacon.
- Pankow G. (2006), *L'Être-là du schizophrène*, Paris: Flammarion.
- Pontalis J.-B. (1977), *Entre le rêve et la douleur*, Paris: Gallimard.
- Popa D. (2014), *Subjectivation et mélancolie. La fonction des fantasmes dans les stratégies de la perte*, in "Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy", 6, 1: 151-174
- Ramazani J. (1994), *Poetry of Mourning: Modern Elegy from Hardy to Heaney*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stiegler B. (2009), *Acting Out*, trans. by David Barison, Stanford, CA: Stanford University Press.

# L'orda primordiale tra Leviatano e ipermodernità

## Le influenze antropologiche e filosofiche sulla Massenpsychologie freudiana

Luigi Verrengia

**Abstract:** The Primal Horde theory, first mentioned by Freud in *Totem and Taboo*, plays a fundamental role in his *Massenpsychologie*. Developed from Charles Darwin's writings on *The Descent of Man* and influenced by the patriarchal theories of Atkinson and Lang, the image of the horde, regardless of its anthropological validity, can still be an excellent tool for investigating the contemporary masses. It should also be recognised, however, that Freud owes an important philosophical debt to Hobbesian philosophy: for both thinkers, society is founded on a negative ground, on the threat of a destructive Desire that makes paternal repression necessary. To imagine a positive ground for society, it is then necessary to demonstrate the possibility of an alternative, constructive Desire. However, the hypermodern masses, far from having freed themselves from the Oedipal bond, still seem destined to come to terms with Thanatos, the Death drive.

**Keywords:** Primal Horde; Desire; Thanatos; Marcuse; Hypermodern Masses.

### 1. Introduzione

Un intero capitolo di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* è dedicato al parallelismo tra *La massa e l'orda primordiale*<sup>1</sup>. Secondo Freud, infatti, le dinamiche psicologiche interne alle masse umane potrebbero essere riconducibili a “uno stato di regressione a un'attività psichica primitiva in tutto analoga a quella che vorremmo attribuire all'orda primordiale”<sup>2</sup>. Al fine di condurre un'analisi della *Massenpsychologie* freudiana non è possibile, allora, esentarsi da una lettura approfondita dei saggi di *Totem e tabù*<sup>3</sup> in cui per la prima volta va delineandosi l'ipotesi dell'orda. Questi saggi possono essere considerati come il primo vero tentativo compiuto da Freud di estendere le categorie elaborate attraverso la clinica dell'individuale – in

---

\* Ricercatore indipendente (verrengia.luigi7@gmail.com)

<sup>1</sup> Freud (1921, 241-246).

<sup>2</sup> Ivi, 241.

<sup>3</sup> Freud (1912-13).

questo caso soprattutto quelle dell'*ambivalenza* e della *proiezione* – alle dinamiche psichiche collettive. Questa estensione sembrerebbe giustificata dalla somiglianza tra i fenomeni che caratterizzano lo sviluppo psichico infantile (piano ontogenetico) e quelli osservabili nell'evoluzione dei raggruppamenti sociali (piano filogenetico).

D'altro canto, è lo stesso Freud a precisare in diversi scritti il carattere meramente speculativo di ogni utilizzo di strumenti derivati dalla diretta esperienza clinica in analisi più astratte e generalizzate<sup>4</sup>. Una prudenza che in realtà contraddistingue tutti i suoi testi *metapsicologici*: già nell'*Interpretazione dei sogni*, ad esempio, egli precisa che l'apparato psichico, così come viene descritto in quelle pagine, corrisponde ad un'impalcatura che non va confusa con la 'costruzione' vera e propria. Lo statuto che Freud conferisce alle sue elaborazioni metapsicologiche è quello dell'*Als ob*, del *come se*, un'analogia che può ricoprire tuttalpiù una funzione euristica<sup>5</sup>.

D'altronde, non avrebbe potuto essere altrimenti. Se la metapsicologia viene originariamente concepita come riflessione su ciò che va oltre la coscienza, e quindi come psicologia dell'inconscio, il suo contenuto non può che avere un carattere ipotetico e rappresentativo; non a caso Freud parla sempre di *Darstellung*, *presentazioni*, e mai di *teorie* metapsicologiche. Ciò è sicuramente valido anche quando queste speculazioni freudiane sono rivolte alle dinamiche dei gruppi e più in generale della civiltà o, per meglio dire, in quelle opere in cui l'attenzione si sposta dall'inconscio del singolo all'inconscio sociale. La stessa immagine dell'orda primitiva, allora, va considerata quale *Darstellung* e da ciò si può conseguire che le critiche à la *Marett* mosse contro questo mito scientifico (l'orda primitiva è una *just-so-story*, una storia senza pretese)<sup>6</sup> lasciano il tempo che trovano: a prescindere dalla sua attendibilità antropologica, Freud è interessato all'ipotesi dell'orda per la sua "manifesta capacità di portare coerenza e intelligibilità in campi sempre nuovi"<sup>7</sup>. Come sostenuto da Marcuse in *Eros e Civiltà*,

---

<sup>4</sup> "Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella del singolo individuo e lavora con gli stessi mezzi, non saremmo autorizzati a formulare la diagnosi che alcune civiltà [...] per effetto del loro tendere verso la civiltà stessa siano diventate nevrotiche? Alla dissezione analitica di queste nevrosi potrebbero seguire proposte terapeutiche di grande interesse pratico. Non potrei dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civilizzata sarebbe insensato o condannato alla sterilità. Ma bisognerebbe essere molto prudenti, bisognerebbe ricordarsi che si tratta comunque solo di analogie, e che i concetti, come gli esseri umani, non andrebbero strappati dall'ambito in cui sono nati e si sono sviluppati" (Freud 1929, 91).

<sup>5</sup> Freud (1899, 489-490).

<sup>6</sup> È lo stesso Freud (1921, 241, n. 2) a citare la critica mossa da R.R. Marrett.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

l'*Horde* conserva tutta la propria efficacia come categoria che “condensa, in un susseguirsi di eventi catastrofici, la dialettica storica del dominio, e in questo modo getta luce su aspetti della civiltà finora inspiegati”<sup>8</sup>.

È pur vero che i saggi di *Totem e tabù* permettono anche di evidenziare quanto queste speculazioni siano in realtà, per Freud, necessarie a rafforzare il carattere di fondatezza delle conclusioni derivate dalla pratica terapeutica con i singoli pazienti. Le osservazioni di illustri etnologi e antropologi sulle dinamiche di piccole comunità aborigene e altri gruppi di primati diventano essenziali risorse per consolidare quanto verificato con la seduta psicoanalitica. L'ipotesi dell'orda primitiva, basata sugli scritti di Darwin e condizionata dai testi sul patriarcato di Atkinson e Lang, permette a Freud di situare il complesso edipico alle origini della civiltà umana, confermando la centralità del rapporto col padre nello sviluppo della psiche degli individui e permettendogli di spiegare l'ambivalenza emotiva che caratterizza questo rapporto attraverso l'idea di un senso di colpa primordiale ereditato filogeneticamente.

Dunque, analizzate dalla prospettiva dei primordi della civiltà, la psiche delle masse e quella dei soggetti risultano strettamente intrecciate nella dinamica del primo nucleo familiare primordiale che si riattualizza ciclicamente con il ritorno del represso e che determina la nevrosi del paziente e il disagio nella civiltà. Ciò giustifica l'interesse verso l'ipotesi dell'orda primitiva: essa è retta e a sua volta regge la centralità della teoria del complesso edipico nella clinica psicoanalitica e per questo, a prescindere dalla sua verificabilità antropologica, merita di essere analizzata, insieme agli assunti più o meno espliciti che ne sono alla base, per studiare l'applicabilità della psicologia delle masse e dell'individuo freudiana, incentrata sul padre e sull'Azione contro e *in memoria* di lui, ai fenomeni sociali ipermoderni e alle nuove patologie psichiche che la clinica deve affrontare.

## 2. Freud tra Darwin e Hobbes

L'immagine dell'orda primitiva contenuta in *Totem e tabù* viene ricostruita da Freud a partire da uno dei passaggi più discussi de *L'origine dell'uomo* di Darwin:

Possiamo invero concludere da quanto sappiamo sulla gelosia di tutti i quadrupedi maschi [...] che una promiscuità dei sessi allo stato naturale è estremamente improbabile... Pertanto, se rivolgiamo lo sguardo sufficientemente addietro nel fiume del tempo... giudicando in base alle abitudini sociali dell'uomo così come attual-

---

<sup>8</sup> Marcuse (1955, 100).

mente esiste... l'opinione più plausibile è che l'uomo primitivo visse in origine in piccole comunità, ognuno con tante donne quante poteva mantenere e ottenere, che egli difendeva gelosamente contro tutti gli altri uomini. Oppure può darsi che visse con più donne per sé solo, come il gorilla; perché tutti gli indigeni concordano nel dire che in ogni banda si vede soltanto un maschio adulto; quando il giovane maschio è cresciuto, ha luogo un combattimento per il dominio, e il più forte, dopo aver ucciso e cacciato gli altri, s'impone come capo della comunità<sup>9</sup>.

Su questo passo darwiniano, che tenta di mettere in analogia le dinamiche derivanti dalla gelosia del Gorilla a quelle dei gruppi di esseri umani più primitivi, viene costruita la teoria freudiana sull'evoluzione della civiltà. Secondo Freud, a partire da un nucleo familiare originario, in cui "l'arbitrio del signore e padre era illimitato"<sup>10</sup>, si forma un'alleanza tra i fratelli dell'orda contro la repressione pulsionale imposta dall'autorità paterna che detiene solo per sé la soddisfazione sessuale incarnata nella madre e costringe i figli a deviare la loro *libido* verso il lavoro necessario alla sopravvivenza del gruppo. L'alleanza fraterna conduce all'Azione che dà inizio alla civiltà totemistica: il parricidio. Questo crimine è seguito, infatti, da uno stato di disordine; venuta meno la legge del padre, inizia la lotta per il predominio nel branco. Tutto ciò genera quel *senso di colpa primordiale* (per Freud riecheggiante nell'ontogenesi del disagio edipico) che porta i fratelli a divinizzare la figura paterna, a ripristinare la sua autorità attraverso l'istituzione del Totem e con essa il tabù dell'incesto. In questa maniera i maschi del primo nucleo sono costretti all'esogamia che permette la nascita di nuovi gruppi e lo sviluppo di forme di civiltà più progredite: "gli inizi della religione, della moralità, della società e dell'arte s'incontrano nel complesso edipico"<sup>11</sup>.

Ne *Il disagio nella civiltà* Freud ripresenta l'immagine dell'orda evidenziando il ruolo del Desiderio nella nascita del vivere collettivo: oltre alla necessità di lavorare per la sopravvivenza, che porta alla volontà di collaborare e non scontrarsi con gli altri, è il bisogno di soddisfacimento sessuale, che "ormai si presentava nelle vesti dell'inquilino che si insedia in modo permanente presso il singolo"<sup>12</sup>, a portare alla creazione dei primi gruppi familiari. Sono due allora i genitori della civiltà:

La vita in comune aveva dunque una doppia motivazione: il bisogno dell'uomo di lavorare, determinato dalla necessità esterna, e il potere dell'amore, che da parte maschile non voleva rinunciare all'oggetto sessuale, ossia alla donna, e da parte di

<sup>9</sup> Darwin (1871), cit. Freud (1912-13, 148).

<sup>10</sup> Freud (1929, 43).

<sup>11</sup> Freud (1912-13, 178).

<sup>12</sup> Freud (1929, 42).

quest'ultima non voleva rinunciare a quanto si era staccato da lei, al figlio. Eros e Ananke sono così diventati anche i genitori della civiltà umana<sup>13</sup>.

Dalla dialettica tra Eros e Ananke (necessità), tra *principio di piacere* e *principio di realtà*, dipende anche la dinamica dell'orda già descritta. Nel nucleo familiare primordiale il padre è l'unico a poter conservare la pretesa di soddisfazione integrale del desiderio; i figli sono, invece, costretti a reprimere la loro attrazione verso la madre e a sublimare l'energia libidica in attività produttiva atta a soddisfare il fabbisogno del gruppo (e a sottomettere, dunque, le proprie pulsioni all'Ananke determinata dalla *Lebensnot*, la penuria). La rivoluzione parricida dei fratelli viene, allora, compiuta in nome della soddisfazione libidica, ma la violenza dell'Azione contro il Padre e la guerra fratricida in cui si ritrova l'orda rivelano tutta la pericolosità del Desiderio: il crimine commesso “minaccia di annientare una vita di gruppo duratura e minaccia di restaurare la forza distruttiva preistorica e substorica del principio del piacere”<sup>14</sup>. Il Padre, allora, è autorità che reprime ma allo stesso tempo protegge i figli dalla natura distruttiva della libido: *al di là del principio di piacere* c'è Thanatos, la pulsione di morte che conduce alla distruzione del collettivo e del singolo.

Il doppio sentimento, che deriva dal doppio ruolo paterno protettivo-repressivo, è fondamento di quell'ambivalenza emotiva che la psicoanalisi considera centrale nella vita psichica individuale e collettiva. Essa si ripresenta in ogni bambino, con la relazione edipica che attraversa le fasi del complesso di castrazione, dell'identificazione, della rinuncia al parricidio e dell'introiezione della Legge paterna nell'entità psichica del Super-Io. A livello ontogenetico il parricidio non si realizza – l'amore per il padre, che blocca l'aggressione, svolge un ruolo centrale nella formazione della coscienza morale – ma l'astensione dal crimine non protegge dall'inevitabile senso di colpa che è “espressione del conflitto ambivalente, dell'eterna lotta fra Eros e pulsione distruttiva o di morte”<sup>15</sup>. Questo conflitto, secondo Freud, minaccia la tenuta del vivere collettivo nel momento stesso in cui si fonda la comunità. La vita nell'orda, necessaria per la sopravvivenza, non può allora strutturarsi altrimenti che nel complesso edipico: l'autorità repressiva del padre è la condizione fondamentale affinché la distruttività pulsionale insita nella natura umana non determini l'immediato dissolvimento del gruppo. Solo l'inibizione alla meta della

---

<sup>13</sup> Ivi, 44.

<sup>14</sup> Marcuse (1955, 103).

<sup>15</sup> Freud (1929, 78).



libido *a-sociale* dei figli consente lo sviluppo di quei legami *sociali* che garantiscono la tenuta e lo sviluppo della civiltà.

Alla stessa maniera, nella psiche delle masse (o almeno delle masse che Freud prende in esame) il capo deve ricoprire il ruolo del padre primigenio: il collettivo è tenuto insieme dalla sua autorità, dall'illusione dei singoli di essere amati dal *Führer* in ugual misura. Il Padre della massa è l'unico a conservare uno stato di narcisismo originario, una soddisfazione pulsionale integrale. I restanti membri del gruppo sono condannati alla vita psichica collettiva, a dipendere dall'identificazione con gli altri Io attraverso la condivisione del medesimo Ideale dell'Io:

Il capo della massa è ancora sempre il temuto padre primigenio, la massa vuole ancora venir dominata da una violenza illimitata, è sempre in misura estrema avida di autorità, ha, secondo l'espressione di Le Bon, sete di sottomissione. Il padre primigenio è l'ideale della massa che domina l'Io invece dell'ideale dell'Io<sup>16</sup>.

Anche nella libido della massa allora si osserva l'intreccio dialettico delle due forze, dell'Eros che unisce e di Thanatos che minaccia l'unione quando non viene deviato dalla sua meta originaria. Se viene meno l'Ideale – il Padre – la massa finisce con lo slegarsi.

Quindi, come nota Sergio Benvenuto, quella concepita da Freud è per sua natura una massa fascista, tenuta insieme dall'alienazione dell'ideale dell'Io di un gruppo di individui in un unico *Führer*. Il collettivo è possibile solo in virtù di questo legame; ogni rapporto sociale tra simili, tra fratelli, è fondato sulla condivisione dello stesso Padre, posto al di fuori e al di sopra della fratellanza. Il collettivo, dunque, non potrà mai fare a meno di una verticalità, di un rapporto asimmetrico di repressione e dipendenza; “un gruppo senza capi è un'utopia, perché gruppo o istituzione si formi occorre una alienazione parallela di ciascuno”<sup>17</sup>. Che il capo sia reale o immaginato, fisico o astratto, vivo o morto, esso deve esserci, pena la dissoluzione del collettivo stesso. La massa orizzontale, senza padre, è il disordine che porta alla distruzione: dopo il parricidio il *Führer* primordiale deve essere sostituito da un capo immortale per non correre il rischio che il crimine contro l'ordine possa ripetersi.

A questo punto delle domande potrebbero sorgere spontanee: è possibile una massa diversa da quella freudiana? È possibile pensare a un collettivo libero dal culto del Padre? La società odierna è tenuta ancora insieme dal-

---

<sup>16</sup> Freud (1921, 246).

<sup>17</sup> Benvenuto (2020, 182).

le dinamiche dell'orda primitiva? Per rispondere a questi quesiti, diventa fondamentale analizzare gli assunti antropologici e filosofici su cui si regge la teoria freudiana dell'orda, per coglierne meglio le potenzialità e i limiti, e cercare di capire quanto Freud possa essere ancora d'aiuto nella ricerca sulle masse contemporanee.

Da una prima analisi dell'ipotesi dell'orda freudiana e dei testi in cui viene descritta è possibile ottenere due spunti fondamentali. In primo luogo, la "psicologia sociale" freudiana sembra reggersi sulla premessa di un patriarcato originario, fondato sulla forza del maschio come strumento di selezione sessuale e fonte di autorità sul gruppo. In secondo luogo, la concezione freudiana della natura umana appare profondamente influenzata dall'*homo homini lupus* hobbesiano.

Restando sulla prima questione, l'idea che i primi gruppi sociali primitivi avessero una natura originariamente patriarcale sembra compromettere la possibilità di pensare a forme di collettivi retti da dinamiche diverse da quelle dell'orda e, quindi, di pensare ad una società libera da quel circolo vizioso repressione-ribellione che conduce Freud alle conclusioni aporetiche sul *Disagio nella civiltà*: la vita collettiva necessaria alla sopravvivenza del singolo è anche la sua prima fonte di sofferenza.

In *Totem e tabù* Freud attribuisce a Darwin questa concezione patriarcale dei gruppi primitivi<sup>18</sup>, rintracciando tra le pagine de *L'Origine dell'uomo* l'analogia, già citata, tra il branco di gorilla e le orde primitive umane. Come sottolinea Malinowski, "nell'accettare la concezione darwiniana della parentela, la psicoanalisi ha respinto l'ipotesi della promiscuità primitiva del matrimonio di gruppo e del comunismo sessuale"<sup>19</sup> ed ha quindi escluso altre possibili ipotesi sulle dinamiche dei primi nuclei collettivi umani come quelle di Bachofen, Morgan, McLennan e Lubbock. L'evoluzione della società nella antropologia freudiana è strettamente collegata ad un'idea di successione del potere di tipo patrilineare, escludendo a monte l'ipotesi di un matriarcato originale e di una discendenza matrilineare.

È da precisare, però, che "la concezione darwiniana della parentela" non va fatta coincidere completamente con quella che Freud gli attribuisce. Con la riduzione dell'antropologia darwiniana alla teoria patriarcale e all'idea della forza fisica come unica discriminante per la sopravvivenza e per la selezione sessuale si assiste ad una sua esagerata banalizzazione. Molti passi delle opere darwiniane sembrano riconducibili all'ipotesi del

<sup>18</sup> "Darwin dedusse dalle consuetudini di vita delle scimmie superiori che anche l'uomo visse in origine in piccole orde, nel cui ambito la gelosia del maschio più vecchio e più forte impediva la promiscuità" (Freud 1912-13, 148).

<sup>19</sup> Malinowski (2013), cit. Berni (2015).

matriarcato originario di Bachofen e a quelle del matrimonio promiscuo primitivo. L'analogia citata da Freud è quindi solo una delle tante congetture con cui Darwin prova a fare chiarezza sulle origini dell'uomo. Per Stefano Berni, se è vero che "Freud riprende l'idea di Darwin per la quale la sessualità è alla base della vita e della lotta per la sopravvivenza, non è dal naturalista inglese che ha potuto trarre la teoria del patriarcato e del parricidio come origine della civiltà"<sup>20</sup>. L'orda primitiva, così come viene concepita in *Totem e tabù*, più che associabile alle posizioni darwiniane, sembra dipendere dalle interpretazioni che di Darwin hanno fornito autori come Atkinson, Lang e Maine<sup>21</sup>.

L'opera di Atkinson e Lang *Social Origins and Primal Law* viene citata dallo stesso Freud<sup>22</sup>, che riconosce ai due pensatori il primato nell'aver riconosciuto nell'orda primitiva darwiniana la causa dell'esogamia dei maschi giovani. È da entrambi che Freud sembra ereditare il fraintendimento della lettura patriarcale della posizione darwiniana. Un errore che probabilmente ha origine con l'antropologo Henry Sumner Maine, mai citato da Freud, da cui Atkinson attinge la sua ipotesi sul patriarcato originario e sulla centralità della gelosia del maschio più forte nelle dinamiche dell'orda primordiale. Maine aveva trovato nell'immagine del branco di gorilla darwiniana la conferma delle sue ipotesi sulla centralità della figura paterna e sul subordinamento della femmina al maschio nella società primitiva. Queste sue congetture non erano inizialmente legate alle 'prove' antropologiche ricavabili da Darwin (il testo di Maine *Ancient Law* contenente la sua teoria sul patriarcato originario è del 1861, *L'Origine dell'uomo* è del 1871), ma basate sul positivismo di Comte e Spencer e sulla filosofia politica hobbesiana da cui poteva ricavare l'idea di un fondamento del potere sulla forza e l'immagine del capo-sovrano *pater familias* che allo stesso tempo reprime e protegge il branco<sup>23</sup>.

Come anticipato, Freud non cita Maine in *Totem e tabù*, anche se è improbabile che non conoscesse i suoi lavori ripresi anche nelle pagine di Atkinson e Lang. La scelta di non menzionarlo è forse legata all'intenzione di associare (più o meno strumentalmente) l'ipotesi dell'orda primitiva alla fama di Darwin e alle ricerche empiriche di Atkinson, considerate una dimostrazione della teoria patriarcale più scientifica e affidabile<sup>24</sup>.

A prescindere dalla possibilità di quantificare e qualificare con certezza l'influenza che Maine può aver avuto sulla lettura freudiana dell'orda, potremmo azzardare l'ipotesi che sia proprio lui l'anello di congiunzione

---

<sup>20</sup> Berni (2015).

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Freud (1912-13, 169, n. 62).

<sup>23</sup> Berni (2015).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

mancante tra Freud e il realismo politico hobbesiano: se l'ipotesi patriarcale di Maine riprende molto dalla filosofia hobbesiana e la concezione freudiana dell'orda primitiva è direttamente o indirettamente in debito con la teoria maineiana, allora è possibile che sia questa la linea di derivazione di un altro importante debito extra-clinico della teoria psicoanalitica, quello con la filosofia di Hobbes.

Freud menziona il *Leviatano* una sola volta, ne *L'Interpretazione dei Sogni*, citandolo in merito ai riferimenti sull'attività onirica in esso contenuti, ma fino a che punto il padre della psicoanalisi si sia spinto nella lettura delle opere hobbesiane è un aspetto parecchio controverso. La stessa Anna Freud, in una lettera a Elmar Waibl del 1979<sup>25</sup>, afferma di non aver trovato nella biblioteca paterna nessun libro del filosofo inglese, né di averlo mai sentito nominare dal padre. Ciò non toglie che l'opera freudiana sia costellata di passaggi che immediatamente possono essere associati a Hobbes e alla sua concezione della natura umana, e che lasciano perlomeno immaginare un'influenza indiretta della filosofia hobbesiana sulla ricerca del viennese.

Analizzando i vari testi in cui Freud riflette sull'ipotesi dell'orda primitiva, emerge chiaramente un legame tra la sua concezione della natura pulsionale e l'antropologia ereditata da opere come il *De cive*<sup>26</sup> o il *Leviatano*<sup>27</sup>. Contrariamente a quanto sostenuto dalla tradizione aristotelica, l'essere umano è un animale antisociale, individualista e narcisista. Il *conatus* e la *libido* sono a-morali, conoscono il limite solo quando imposto dalla Legge. La pulsionalità umana, lasciata senza freni, è primariamente distruttiva e rappresenta un ostacolo per ogni forma di associazione tra soggetti.

La parte di verità [...] che spesso viene negata è che l'uomo non è una creatura mite e bisognosa d'amore, capace tutt'al più, se aggredita, di difendersi, ma che il suo corredo pulsionale comprende anche una buona dose di aggressività. [...]. *Homo homini lupus*; chi, dopo tutte le esperienze della vita e della storia, ha il coraggio di contestare questa affermazione? [...]. L'esistenza di questa tendenza aggressiva, [...], è l'elemento che turba il nostro rapporto con il prossimo [...]. Come conseguenza di questa ostilità primaria degli uomini fra loro, la società civilizzata è costantemente minacciata dalla disgregazione. L'interesse comune a lavorare insieme non sarebbe in grado di tenerla insieme, le passioni pulsionali sono più forti degli interessi razionali<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Waibl (1980), cit. Lambertino (1985, 95).

<sup>26</sup> Hobbes (1642).

<sup>27</sup> Hobbes (1651).

<sup>28</sup> Freud (1929, 55).

L'aforisma plautino *Homo homini lupus*, che sintetizza la concezione degli istinti umani hobbesiana, è ripreso ne *Il Disagio nella civiltà* per affermare l'impossibilità di una civiltà non repressiva. Assegnare alla libido una tendenza antisociale di fondo significa per Freud non poter pensare ad una massa diversa da quella fascista, ad un collettivo diverso dall'orda patriarcale: in assenza del Padre o del senso di colpa, che filogeneticamente si evolve in forme sempre meno coercitive ma più efficaci al controllo del desiderio degli individui, la civiltà finirebbe col disgregarsi.

Accostando le immagini dello stato di natura hobbesiano e quella dell'orda primordiale freudiana si può notare che la condizione di *bellum omnium contra omnes* può coincidere con una fase antecedente all'orda stessa, terminata con le imposizioni dell'*Ursvater* (che, come il Leviatano, è l'unico a poter esercitare la forza), e con la situazione che segue il crimine patricida. La fondazione dello Stato, o della *Kultur* che dir si voglia, inizia già con la congiura ordita contro il Padre – il *pactum unionis* – che rigetta l'orda nel disordine dello stato di natura, costringendo i fratelli a ripristinare e a rafforzare la Legge paterna (istituzionalizzandola) affinché il crimine non si ripeta.

Prendendo per buona questa lettura, nella fondazione della *Kultur* a partire dall'orda primitiva il *pactum unionis* e il *pactum subiunctionis* sembrerebbero non coincidere, a differenza di quanto sostenuto da Hobbes. Va sottolineato, però, che nella situazione dell'orda il primo *pactum unionis* (la congiura tra i fratelli) non avviene nello stato di natura ma in una condizione parastatale primitiva che vede il padre primordiale esercitare coercitivamente l'autorità sui figli. Solo dopo la sua morte si ricrea quella guerra fra uguali, associabile allo stato di natura, a cui i fratelli si sottraggono *unendosi* nuovamente e *sottomettendosi* – questa volta in due momenti coincidenti – alla maschera totemica<sup>29</sup> del Padre.

Ad ogni modo, ciò che qui ci interessa evidenziare è quanto tutta la riflessione di Freud sui collettivi risenta del fantasma del selvaggio hobbesiano. La sua argomentazione sul *disagio nella civiltà* si regge sulla premessa dell'inevitabilità della repressione pulsionale: la libido non sublimata è incompatibile con la vita di comunità, l'Eros intrecciato a Thanatos minaccia il vivere collettivo. Ma la sublimazione della libido verso forme di soddisfazione diverse dalla sua meta originaria e l'incanalamento dell'energia pulsionale in attività compatibili con la civiltà non fanno altro che aumentare il potere di Thanatos sull'Eros e rendere quindi ancora più necessario il

<sup>29</sup> “Per la sovranità non vi è appellativo più congruo di quello di «maschera totemica», con cui era stata stigmatizzata da Hans Kelsen (il grande giurista praghese amico di Freud e collaboratore della rivista *Imago*)” (Marramao 2020).

controllo sociale del desiderio individuale. È questo il circolo vizioso tra repressione e *ritorno del represso* che condanna l'individuo all'infelicità e la massa a dinamiche nevrotiche e autoritarie.

Come sottolinea Recalcati<sup>30</sup>, in questi passaggi il pessimismo freudiano si spinge anche oltre Hobbes. Quest'ultimo, infatti, considerando la nascita dello stato come il derivato della paura della morte degli individui, conserva ancora qualche briciola dell'antropologia edonistica aristotelica e del suo concetto di felicità come moderazione: uscendo dallo stato di natura, l'umano mira ad una soddisfazione più sicura, duratura e garantita dal limite. Al contrario, il concetto di *Todestrieb*<sup>31</sup> freudiano (la pulsione di morte) ci segnala che la felicità è incompatibile con il controllo della pulsione e che l'essere umano non aspira all'ordinamento armonico del desiderio, ma allo sfrenato godimento tanatico: "la vita umana vuole godere, vuole godere della vita fino alla morte!"<sup>32</sup>.

Per questo il vero problema di Freud non è spiegare come la civiltà e la Legge riescano ad evitarci la ricaduta nella barbarie dello stato di natura, come per Hobbes, ma interrogarsi su come arginare la potenza della pulsione di morte immanente alla civiltà stessa. La conclusione de *Il Disagio* è una dialettica dell'Illuminismo ante litteram: l'affermazione di Thanatos non arriva con la fine della civiltà ma nel punto della completa realizzazione del progetto della razionalità occidentale. La civiltà, nata con l'obiettivo di preservare la vita, può compiere questo progetto solo attraverso la somministrazione di dosi sempre maggiori di veleno sacrificale, fondandosi su quello che Roberto Esposito definisce il *paradigma immunitario*: rinunciare alla vita per conservarla, prolungare la vita facendole provare continuamente la morte<sup>33</sup>. Come ancora Recalcati ci suggerisce, la psicoanalisi freudiana evidenzia quanto sia inevitabile, per ogni massa, simbolizzare questa forza mortifera immanente al collettivo stesso; per farlo non basta proiettarla sul *nemico esterno*, oltre il confine, bisogna fare i conti costantemente con il suo agire all'*interno* della comunità e del singolo<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Borrelli *et al.* (2013, 149).

<sup>31</sup> Freud (1920) introduce il concetto di *Todestrieb* nella sua teoria delle pulsioni non senza aver manifestato negli anni precedenti la propria difficoltà ad accettare l'idea dell'esistenza di una pulsione regressiva. Solo davanti all'evidenza clinica della *coazione a ripetere*, che si verifica in contrasto al principio di piacere fino ad allora ritenuto l'unico principio regolatore dell'accadere psichico, si decide a ripensare il ruolo della pulsione.

<sup>32</sup> Borrelli *et al.* (2013, 149).

<sup>33</sup> Esposito (2005), cit. De La Fabian (2014, 21).

<sup>34</sup> Borrelli *et al.* (2013, 149).

Dopo aver evidenziato quanto la psicologia delle masse freudiana sia influenzata dalla scoperta clinica dell'esistenza della pulsione di morte, dalle teorie del patriarcato originario e dalla filosofia hobbesiana, rimangono ancora alcune domande da porsi sull'ipotesi dell'orda: essa può avere ancora una funzione chiarificatrice nell'analisi delle masse contemporanee? Questa funzione paga lo scotto dei debiti extra-clinici esaminati in questo paragrafo? Attraverso la psicoanalisi freudiana è possibile immaginare forme di associazione e di società libere dal tanatico *diritto di spada* del Padre mitologico?

### 3. Rifondare il Desiderio: Freud contro Freud

Il desiderio umano, per Freud e Hobbes, è fame, anelito, mancanza, è nostalgia del sentimento *oceanico* del narcisismo primitivo, appagamento che conosce limiti solamente nella Legge o nella Morte. Di conseguenza, la civiltà descritta dai due pensatori non poteva che fondarsi su delle radici *negative*, essere non il frutto di un'apertura verso l'Altro ma una fuga dalla sua minacciosità. L'essere umano non è *politikòn zôon*, animale politico spinto dalla sua natura al vivere collettivo: l'unione viene coltivata nel terreno del conflitto e della paura reciproca.

All'opposto, la possibilità di pensare un fondamento *positivo* della civiltà e di immaginare forme collettive che non si reggano più sulla repressione pulsionale può essere preparata solo sostituendo la concezione del *Desiderio come perdita e violenza* con quella del *Desiderio come forza unificante e spinta creativa del sociale*. È ampia la lista dei pensatori che nella tradizione filosofica contemporanea ci hanno lasciato questa nozione positiva di desiderio, rileggendo autori come Machiavelli, Spinoza, Kant e Nietzsche. Tra questi, la nostra attenzione ricade su Herbert Marcuse perché, in questo tentativo di *rifondazione* della pulsionalità, non si limita solo a richiamare l'estetica kantiana e schilleriana o la filosofia nietzscheana, ma si impegna in un'attenta rilettura dei testi freudiani per capovolgere le premesse e le conclusioni in essi contenute, utilizzando i concetti e le categorie della psicoanalisi stessa, mettendo Freud contro Freud.

L'argomentazione marcusiana che ci interessa è contenuta principalmente nelle pagine di *Eros e Civiltà*. Qui la riflessione prende le mosse da una critica molto frequente alla teoria freudiana della società: l'ingiustificata ipostatizzazione di un principio di realtà *storico* (la *Lebensnot*, la penuria che costringe gli individui a porre un freno al desiderio e a sublimare una parte della propria energia libidica nel lavoro) impedisce a Freud di



immaginare una civiltà non repressiva e quindi una via di fuga dal disagio collettivo. Secondo questa obiezione, Freud avrebbe commesso l'errore di trasformare un fattore storico-economico – la penuria – in un una realtà ontologica, “una forma storica specifica della realtà nella realtà pura e semplice”<sup>35</sup>.

Marcuse, pur considerando valida una critica di questo tipo, non ritiene che la confusione freudiana possa compromettere la verità espressa con la sua generalizzazione: “un'organizzazione repressiva degli istinti si trova alla base di tutte le forme storiche del principio della realtà nella società civile”<sup>36</sup>; è una verità storica che in tutti i suoi stadi evolutivi la civiltà sia progredita come “dominio organizzato”<sup>37</sup>. Quello che non giudica condivisibile della posizione freudiana è la negazione della possibilità che anche in futuro possa esistere una diversa forma di vivere collettivo.

Una negazione che, come già evidenziato, dipende dalla concezione freudiana della natura pulsionale umana, da quel fantasma del selvaggio hobbesiano che aleggia nei suoi scritti: ne *Il disagio nella civiltà*, ad esempio, appare evidente che per Freud l'aggressività e la distruttività sono caratteristiche *essenziali e primarie* del desiderio. Allora, non può darsi nessun collettivo senza il controllo repressivo di questa innata forza disgregante: ogni civiltà è e *deve* essere dominio sulla pulsione. Al contrario, Marcuse sottolinea che “proprio perché ogni civiltà è stata dominio organizzato, lo sviluppo storico assume la dignità e la necessità di uno sviluppo biologico universale”<sup>38</sup>; proprio perché in ogni determinazione storica della civiltà le pulsioni umane sono state repressate, la loro distruttività *asociale* ha assunto il carattere di una necessità biologica universale.

Dunque, l'ipostatizzazione non-storica di Freud, giustamente obiettabile, contiene una verità storica: sotto il controllo repressivo il desiderio umano diventa distruttivo e, fintanto che mantiene la sua distruttività, un principio di realtà non repressivo è impossibile, la massa ne uscirebbe

---

<sup>35</sup> Marcuse (1955, 78). Per Lacan (1965-66 cit. Moroncini, 2018, 55, n. 1) una delle ragioni che avrebbe spinto Freud a mistificare il principio della sua realtà nella forma generalizzata del principio di realtà sarebbe stato il contesto storico e sociale nel quale egli viveva. Ponendosi in continuità con l'etica della responsabilità tipica della società borghese di fine Ottocento, è arrivato a considerare come una necessità ontologica i principi del lavoro e della rinuncia, della sobrietà e dell'astinenza. A causa del di questo condizionamento socioculturale Freud non riesce a cogliere la politicità della psicanalisi. Per quanto la scientificità del suo progetto sia stata rivoluzionaria, essa non può essere usata per coprire le appartenenze ideologiche che l'hanno limitata.

<sup>36</sup> Marcuse (1955, 79).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

dissolta. Ma l'errore freudiano sta nell'aver invertito il rapporto tra la repressione e l'aggressività: non è, come da lui sostenuto, un'innata distruttività pulsionale a rendere necessaria la repressione, ma è la repressione a far *acquisire* alle pulsioni umane tutta la loro distruttività<sup>39</sup>.

Con questa inversione, Freud non si accorge che la biologia pulsionale umana non è fissata ontologicamente, ma modificabile storicamente. Questo lo porta a descrivere un inconciliabile conflitto tra il principio di piacere e il principio di realtà, causato dall'*essenziale* asocialità delle pretese del desiderio e dall'inscindibile unione tra Eros e Thanatos nella vita pulsionale: con l'uccisione del padre nell'orda primitiva, l'Eros ha manifestato tutta la propria pericolosità, la pulsione sessuale si è rivelata pulsione di morte. Ma per Marcuse questo non è il Desiderio. Quella su cui ragiona Freud è sempre una forma storica del desiderio, e soprattutto una forma già repressa (e quindi modificata) dall'imposizione autoritaria dell'*Ursvater*<sup>40</sup>.

Alla luce di quanto già anticipato rispetto alle influenze dell'ipotesi del patriarcato originario sull'immagine dell'orda freudiana, possiamo ora concludere, come anche Marcuse suggerisce in *Eros e Civiltà*<sup>41</sup>, che la difficoltà di Freud nel riconoscere il carattere storico e già derivato della distruttività della libido umana può dipendere proprio dal mancato riconoscimento della possibilità di una forma di società primitiva diversa da quella retta sull'autorità del Padre primordiale. Il potere del padre potrebbe essere già il potere di un usurpatore; la ribellione dei fratelli sarebbe in questo caso il tentativo di ripristinare il dominio di un principio del piacere costruttivo e unificante, magari in una società di tipo matriarcale.

È bene precisare che qui il punto non è quello di cercare di verificare o meno la presunta validità di una o l'altra ipotesi antropologica, ma di evidenziare come su entrambe le concezioni della civiltà primaria si possano simbolicamente fondare due modi differenti di pensare il rapporto tra desiderio e collettivo. Ammettere la possibilità di un patriarcato originario significa lasciare aperta la possibilità di un Eros diverso da quello

<sup>39</sup> Come già evidenziato in Marcuse (1938, 135) è l'incanalamento degli istinti e bisogni umani verso false forme di soddisfazione a far emergere la loro forza distruttiva.

<sup>40</sup> Quest'analisi dell'argomentazione marcusiana sulla *storicità e modificabilità* delle pulsioni umane è ripresa dal mio inedito lavoro di tesi di Laurea Magistrale (Verrengia 2021).

<sup>41</sup> “Sembra essenziale per l'ipotesi di Freud che nel susseguirsi delle fasi di sviluppo verso la civiltà, il periodo matriarcale sia *preceduto* dal dispotismo patriarcale primordiale: il basso grado di dominazione repressiva, e l'ampiezza di libertà erotica, tradizionalmente associati al patriarcato, appaiono nell'ipotesi di Freud come conseguenza del rovesciamento del dispotismo patriarcale, e non come condizioni “naturali” primarie. Nello sviluppo della civiltà, la libertà diventa possibile soltanto come *liberazione*. La libertà *segue* il dominio – e porta al riaffermarsi del dominio” (Marcuse 1955, 104).

disgregante, capace di *autosublimarsi*, di unire e di controllarsi anche in assenza di una presenza repressiva all'interno del gruppo. Abbracciare, invece, l'idea dell'essenza primariamente patriarcale del collettivo comporta l'impossibilità di pensare una massa diversa da quella fascista, una civiltà diversa da quella conservata attraverso la repressione coercitiva dell'autorità e la repressione interiorizzata in *sensu di colpa* superegoico.

Ad ogni modo, il lavoro che Marcuse porta avanti sui testi freudiani è quello di mettere in luce quelle parti e quei concetti della teoria freudiana stessa che possano innanzitutto confermare il carattere modificabile e non fissato biologicamente della pulsionalità e poi aiutare a riconcepire il desiderio come spinta costruttrice e non tanatica interna al collettivo. Per quel che riguarda il primo punto, per Marcuse è la psicoanalisi stessa, attraverso opere come i *Tre saggi sulla teoria sessuale*, a dimostrare, contro la *non-storicità* delle pulsioni, che l'originaria libido del bambino subisce varie modificazioni, evolvendosi proprio grazie all'influenza di fattori esogeni, come la presenza delle figure genitoriali o la minaccia di castrazione nel complesso edipico<sup>42</sup>. Dunque, i caratteri e le mete pulsionali sono trasformabili e *acquisiti* storicamente. Ancora una volta, questo serve a Marcuse per tenere aperta la possibilità di una civiltà non repressiva, di un collettivo fondato su una diversa dinamica pulsionale. Questa possibilità sembrerebbe ulteriormente dimostrata da altri scritti freudiani da cui è possibile ricavare una nozione di Eros auto-sublimante e autolimitante. Tra queste vi è sicuramente la teoria sul processo di formazione del Super-Io, in cui alla libido viene assegnato un ruolo costruttivo fondamentale: è l'amore per il padre a bloccare l'aggressione contro di esso; l'Eros si rivela capace di incatenare Thanatos, di contenere la propria distruttività e di saper riconoscere un limite<sup>43</sup>.

Un altro esempio di questa vocazione costruttiva del desiderio può essere ricavato dalle pagine di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* in cui Freud parla del lavoro libidico, sostenendo la possibilità che il piacere non sia solamente collegato alla soddisfazione dei bisogni umani, ma anche agli sforzi compiuti per ottenerla<sup>44</sup>. Costitutivo del Desiderio non è solo l'oggetto da raggiungere ma anche la tensione che si crea tra il desiderante e il desiderato. Il limite, dunque, non può essere del tutto travolto dall'impetuosità pulsionale; al contrario, ne è una parte fondante. Il lavoro stesso

<sup>42</sup> Cfr. Freud (1905).

<sup>43</sup> Ci limitiamo qui a riportare gli esempi di *autosublimazione* dell'Eros che Marcuse trae dalle pagine freudiane, tralasciando la sua argomentazione sulla *dimensione estetica* legata alla tradizione kantiana e schilleriana (Cfr. Marcuse 1955, 194-214).

<sup>44</sup> Freud (1921, 222).

può essere fonte di soddisfazione libidica e quindi può darsi senza una sublimazione dell'energia pulsionale forzata. In gioco, in effetti, c'è la possibilità di ripensare la *sublimazione* stessa, non più come il rimpiazzo di un originario piacere diretto e immediato, ma come la forma di soddisfazione del desiderio per eccellenza<sup>45</sup>. Inoltre, dalle stesse pagine di *Psicologia delle masse* si evince che gli individui, aggregati necessariamente tra di loro per sconfiggere l'Ananke attraverso la fatica condivisa, formano tra loro dei legami affettivi che vanno oltre la semplice utilità collaborativa: l'Eros può costruire il collettivo e saldare le relazioni opponendosi alla disgregazione anche in assenza della Legge della Spada.

Andando oltre Marcuse, ricerche più recenti hanno provato a trarre dalla teoria freudiana un substrato concettuale su cui fondare positivamente il collettivo concentrandosi anche su altre categorie psicoanalitiche come quella dell'*identificazione*, che lo stesso Freud, ancora in *Psicologia delle masse*, definisce "la forma più originaria di legame emotivo"<sup>46</sup>. Questa forma di legame può fornire il materiale per pensare ad un fondamento non aggressivo del vivere sociale, rappresentando un'alternativa alla relazione intesa come feticcio e sostituto del *narcisismo originario*. Se il presupposto della pulsione oggettuale è il darsi di un individuo narcisistico che vuole appropriarsi dell'altro che diventa *oggetto* del desiderio nel disperato tentativo di colmare il vuoto lasciato dal processo di separazione tra il proprio Io e il mondo, l'identificazione si verifica quando l'individuo non vuole *avere* ma *essere* qualcun altro. Come ben evidenziano Micheal e Deena Weinstein<sup>47</sup>, questa diversa forma di legame presuppone un apprezzamento dell'alterità, il riconoscimento della diversità e il desiderio di incorporarla nella propria personalità. Freud, pur descrivendo l'identificazione come il legame primario tra i soggetti, dimentica questi presupposti che gli avrebbero altrimenti consentito di includere nel sostrato della civiltà non più la tensione tanatica che porta a respingere o a dominare sull'altro (oggetto), ma uno sforzo naturale a ricreare e ad accogliere l'Altro (soggetto) in sé stessi.

#### 4. Un'altra massa è possibile?

Analizzate queste proposte alternative alla fondazione della massa su un desiderio negativo e respingente, resta però da chiedersi quanto, effetti-

<sup>45</sup> De La Fabian (2014, 34).

<sup>46</sup> Freud (1921, 226).

<sup>47</sup> Weinstein, Weinstein (1979, 54-55).

vamente, forme di collettivi simili siano esistenti e frequenti. Lo stesso Marcuse, come anticipato, ritiene corretta la sentenza freudiana sul *passato* delle dinamiche collettive: ogni forma di civiltà, ogni unione venuta fuori nel corso della storia, si è retta sul controllo repressivo della pulsione che a sua volta ha liberato ulteriormente la forza disgregante del *Todestrieb*. Ciò che il filosofo berlinese cerca di fare con *Eros e civiltà* è coltivare l'utopia di una dinamica collettiva positiva, tenere aperto lo spiraglio per la liberazione *futura* di un desiderio costruttivo. Ma che fine ha fatto quest'utopia a distanza di 70 anni? Che tipo di gruppi di desiderio si sono formati negli ultimi decenni?

Con testi come il già citato *Eros e civiltà* e *l'Uomo a una dimensione*<sup>48</sup>, Marcuse consegna nelle mani della generazione che farà il Sessantotto una psicoanalisi dal grande potenziale politico, salvata dalle mani delle scuole revisioniste neofreudiane e dai confini conservatori in cui lo stesso Freud, in maniera più o meno volontaria, l'aveva rinchiusa. Essa si è rivelata uno strumento fondamentale per la presa di coscienza anti-patriarcale, per le lotte d'emancipazione del desiderio, per il tentativo di rovesciare l'autorità e di immaginare il mondo nuovo.

È lo stesso Marcuse, però, a decretare ne *La Dimensione Estetica*, il fallimento di questi sforzi: a dieci anni dai moti rivoluzionari sessantottini, il Movimento gli appare "incapsulato, isolato e sulle difensive"<sup>49</sup>. Anche l'ultima grande mobilitazione per una trasformazione radicale della soggettività e del collettivo si è impantanata in sé stessa. Ogni momento rivoluzionario che affermi di aver realizzato o di poter realizzare nel presente la società liberata non coglie che la portata emancipatrice dell'utopia si dà nel suo trascendere ogni compimento. L'emancipazione del Desiderio non è uno stato da realizzare ma un processo da continuare incessantemente: ogni rivoluzione che si arresta sull'illusione di aver terminato il proprio compito e di aver realizzato la società senza Thanatos e senza conflitto finisce col perdere il proprio carattere emancipatorio e con l'avviarsi verso la via della *settarizzazione*, per dirla con Elvio Fachinelli<sup>50</sup>.

Nelle sue opere più tarde, Marcuse si sofferma a più riprese sul carattere *trans-storico* (che trascende ogni stadio particolare del processo storico)<sup>51</sup> del conflitto fra Eros e Thanatos: l'essere umano deve fare costantemente i conti con la natura ambivalente del Desiderio; se su di esso è possibile

<sup>48</sup> Marcuse (1964).

<sup>49</sup> Marcuse (1977, 30).

<sup>50</sup> Fachinelli (2010), cit. Benvenuto (2020, 195).

<sup>51</sup> Marcuse (1978, 228).

costruire il collettivo, questo processo di costruzione non può mai definirsi concluso, il conflitto interno al gruppo non può mai dirsi annullato.

È quindi nella tensione utopica e nella sua continua alimentazione che può e deve essere portata avanti la conquista di una società diversa, tenuta in piedi dall'*Eros* contro la pulsione di morte e che possa fare a meno della Legge del Padre. Non appena questa tensione si affievolisce, l'intero movimento emancipatorio rischia di pietrificarsi e restare integrato in nuove forme di controllo repressivo. Questo rischio è evidente agli occhi di Marcuse proprio negli sviluppi del movimento studentesco, che aveva inizialmente fatto proprie le pretese dell'arte, colto la forza disturbante della dimensione estetica, accompagnato la lotta politica alla rivoluzione culturale e al ribaltamento dei bisogni moralizzati e indotti dalla razionalità patriarcale, per poi restare intrappolato nei suoi caratteri puberali e ripiombare, di fatto, in quella dinamica dell'orda primitiva da cui con fatica si stava allontanando, in un complesso edipico irrisolto<sup>52</sup>, quando invece "il nemico non era più rappresentato dal padre, dal capo o dal professore"<sup>53</sup>.

Marcuse, infatti, ha ben chiaro, come dimostra il suo saggio sull'*Obsolescenza della psicoanalisi*, che le trasformazioni sociali verificatesi già a partire del primo dopoguerra hanno determinato un importante ridimensionamento del ruolo del padre quale tramite del condizionamento sociale sugli individui: il padre e la famiglia non sono più gli agenti della socializzazione psichica del bambino; al loro posto la massa agisce direttamente sull'infante attraverso la scuola, gruppi sociali alternativi e mass media (oggi potremmo aggiungere i social media). Dunque, nelle società industrialmente avanzate il principio di realtà repressivo non viene più interiorizzato dopo la dura lotta con il padre, ma in una maniera più subdola e celata. Questo, però, per Marcuse non significa ritrovarsi in una società senza padri, come vorrebbe una certa tradizione lacaniana: "la nostra è piuttosto una società nella quale gli individui non sono guidati dalle tradizionali immagini del padre, il cui posto è stato tuttavia preso da altre istanze del principio di realtà evidentemente non meno efficaci"<sup>54</sup>.

Questa forma di controllo più subdola è quella che Marcuse definisce *desublimazione o tolleranza repressiva*: la liberalizzazione dei costumi, della morale e dei legami, che si diffonde con l'avvento della società industriale avanzata e con il *celamento* del controllo patriarcale, trasforma il Desiderio stesso in uno strumento di repressione dell'individuo e del gruppo. Passando dal secolo scorso ai nostri giorni, ci troviamo dinanzi a quello che

<sup>52</sup> Marcuse (1972, 204-205).

<sup>53</sup> Ivi, 207.

<sup>54</sup> Marcuse (1969, 234).

Recalcati definisce *iperedonismo*: il godimento si trasforma in prestazione imposta, nel modo d'essere richiesto all'individuo per essere accettato nella massa; il nuovo imperativo categorico è la trasgressione compulsiva, il piacere è il primo oggetto di consumo capitalistico.

Dinanzi a questa prestazionalità del godimento, che comunque tiene subordinato il desiderio all'utilità sociale e razionale, il rifugio è nell'irrazionalità delle nuove melanconie. In alcune patologie psichiche del nostro tempo, come l'anoressia, e in certe forme di tossicodipendenza, Recalcati rileva un tentativo di estraniarsi dall'eccitazione iperattiva ipermoderna e di rivendicare il proprio essere altro dall'Io Obeso richiesto dalla società. In questa sorta di *Grande Rifiuto* contemporaneo, però, la negazione perde la propria forza. Il soggetto che si oppone alla prestazione si oppone a tutto il proprio desiderare: avviene quella che Freud aveva definito *narcotizzazione* del principio di piacere, o meglio, la trasformazione del principio di piacere in *principio del nirvana*<sup>55</sup>. Nelle nuove anoressie malinconiche o nel tentativo di stordimento attraverso le sostanze si esprime il *desiderio di annullare il desiderio*, di anestetizzarlo, di necrotizzare la sua *eccedenza*. È questo il punto in cui il rifiuto dell'ordine esistente non si traduce più in lotta per la liberazione della vita, ma rinuncia alla vita stessa, in pulsione di morte incontrastata. È per questo motivo che il disagio psichico, pur essendo forse la più forte forma di protesta individuale contro il principio di realtà costituito, diventa un nuovo strumento di estrema pacificazione di ogni possibile divergenza del desiderio dal godimento socialmente indotto.

Ma il nuovo disagio individuale, diffusissimo su scala globale, può essere anche la campanella d'allarme che invita a stanare il padre, a scovare il repressore o quantomeno a tentare di identificarlo. E ciò diventa ancora più facile quando dal singolo si volge lo sguardo alle dinamiche delle masse ipermoderne. Nell'ultimo decennio, infatti, il proliferare dei nuovi fascismi in Europa e in Nord-America ci dimostra che dietro le democrazie liberali edonistiche si nascondeva ancora il culto del Padre e della *Patria*, un culto che, come nell'orda primitiva, non può che fondarsi sulla premessa dell'odio e della repulsione per l'altro. Come suggerisce ancora Recalcati, la pulsione di morte si concretizza nella politica dei muri; nelle nostre società si libera sempre più forte una *pulsione securitaria*<sup>56</sup> che, giocando su un senso di insicurezza che ricorda lo stato di natura hobbesiano, tiene uniti

---

<sup>55</sup> Freud (1924, 5).

<sup>56</sup> Recalcati (2019, 43-76).



gli individui solo se riescono a proiettare la minaccia sull'Altro al di là del muro o sull'*oggetto scarto*<sup>57</sup> al di qua del confine.

Allora, se applicata alle masse occidentali degli ultimi decenni, la categoria dell'orda primordiale conserva tutte le sue potenzialità; la *Massenpsychologie*, con la sua *obsolescente* fissazione sulla relazione edipica col *Führer*, ci permette di comprendere che, nonostante i tentativi politici e filosofici di pensare e costruire un'altra forma di collettività, le dinamiche sociali attuali sono ancora riconducibili al complesso dell'*Horde*: il controllo patriarcale si è solo vaporizzato nell'*ether-net*, trasformandosi da coercizione violenta a “Standard della community di Facebook”<sup>58</sup>.

Ma volendo raccogliere l'invito marcusiano a lasciare aperta la via dell'utopia, possiamo rimettere le nostre speranze nella massa generazionale dei *Fridays for Future*, l'internazionale dei *figli* che sembra tenuta insieme dall'*Eros*, pulsione di vita, per resistere a quella minaccia tanato-climatica che la società dei *padri* non solo non si decide ancora a combattere, ma continua a ingigantire.

## Bibliografia

- Benvenuto S. (2020), *La massa e gli scarti: Da Freud a Breivik*, in “L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi”, 9: 179-202.
- Berni S. (2015), *Darwin, Freud e l'origine della società: Tra antropologia e diritto*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, 16, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/stefano-berni-01>, [consultata il 02 ottobre 2021].
- Borrelli F. et al. (2013), *Nuovi disagi nella civiltà: un dialogo a quattro voci*, Torino: Einaudi.
- De La Fabian R. (2014), *De la irreductible presencia del salvaje hobbesiano en la obra de Sigmund Freud*, in “Rev. Filos. Aurora”, 26, 38: 15-37.
- Freud S. (1899), *Die Traumdeutung*, Leipzig und Wien: Franz Deutike; trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in Id. Torino: Boringhieri, 1966.
- (1905), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig und Wien: Franz Deutike; trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

---

<sup>57</sup> Benvenuto (2020, 187) lo chiama il “nemico *reale*” (che corrisponde a quello che Lacan definisce oggetto *a*): “è l'altro subdolo, che si annida nel tessuto del nostro organismo nazionale o sociale, un'alterità che ci inquina e minaccia di infettarci [...]. In Italia oggi, il sotto-gruppo visto come scoria paradigmatica sono i rom”.

<sup>58</sup> Si pensi alle politiche di Instagram contro il Nudo, ad esempio.

- (1912-13), *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig und Wien: Hugo Heller & CIE; trad. it. *Totem e tabù*, Torino: Bollati Boringhieri, 2011.
- (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien und Zürich: IPV; trad. it. *Al di là del principio di piacere*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Wien: IPV; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Torino: Bollati Boringhieri, 2011.
- (1924), *Das Ökonomische Problem Des Masochismus*, in "Int. Z. Psychoanal.", 10, 2: 121-133; tr. it., *Il problema economico del masochismo*, Torino: Boringhieri, 1978.
- (1929), *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien: IPV; trad. it. *Il disagio nella civiltà*, Torino: Einaudi, 2010.
- Hobbes T. (1642), *Elementa philosophica de cive*; trad. it. *De cive: elementi filosofici sul cittadino*, Roma: Editori Riuniti, 1979.
- (1651), *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth*; trad. it. *Leviatano*, Milano: Bur, 2011.
- Lambertino A. (1985), *Fonti e aspetti della problematica filosofica di Freud*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 77, 1: 81-117.
- Marcuse H. (1938), *Zur Kritik des Hedonismus*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", VII, 1-2; trad. it., *Per la critica dell'edonismo*, in Id., *Cultura e società: saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi, 1969, 109-145.
- (1955), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press; trad. it. *Eros e civiltà*, Torino: Einaudi, 2001.
- (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press; trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Torino: Einaudi, 1999.
- (1969), *The Obsolescence of Psychoanalysis*, Chicago, Black Swan Press; trad. it. *L'obsolescenza della psicoanalisi*, in Id., *Cultura e società*, cit., 223-242.
- (1972), *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press; trad. it. *Controrivoluzione e rivolta*, in Paolo Peticari (a cura di), *La dimensione estetica: Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Milano: Guerini, 2002, 171-266.
- (1977), *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, Munich: Carl Hanser Verlag; trad. it. *La dimensione estetica*, in Paolo Peticari (a cura di), *La dimensione estetica*, cit., 15-50.
- (1978), *On the Aesthetic Dimension: A Conversation between*, in Kellner D. (ed.) (2006), *Art and Liberation*, London: Routledge; trad. it.

- Sulla dimensione estetica: conversazione con Larry Hartwick*, in Marcuse H., *Teoria critica del desiderio: scritti e interventi*, vol. IV, Roma: Manifestolibri, 2011, 267-276.
- Marramao G. (2020), *Linguaggio, civiltà, autoinganno: Da Freud a Hobbes*, in "Rivista di Psicoanalisi", 66, 3: 697-709.
- Moroncini B. (2018), *Saggio sull'indifferenza in materia di politica: Freud, Lacan e la politica dell'inconscio*, in Moroncini B., Papparo F. C., *Diffrazioni (Due): La psicoanalisi tra Kultur e civilizzazione*, Napoli: FedOA Press, 55-79.
- Recalcati M. (2019), *Le nuove melanconie*, Milano: Raffaello Cortina.
- Verrengia L. (2021), *Al cospetto di Thanatos: Freud, Marcuse e l'utopia*, Tesi di laurea in Scienze Filosofiche, Università degli studi di Napoli Federico II, a.a. 2019/2020.
- Weinstein M., Weinstein D. (1979, 54-55), *Freud on the Problem of Order: The Revival of Hobbes*, in "Diogenes", 27, 108: 39- 55.

# Tempo dell'urgenza, tempo del dolore, tempo del pensiero: tre volti del presente

Anna Sabatini Scalmati

**Abstract:** The subject of the article is the influence of social history on the history of the private, from the 'discontents' voiced by Freud to the 'malaise' of Kaes. Acceleration of 'doing' without limits which, deaf to the interdependence which links the living, leaves in the psiche fears that go beyond the threshold of thought and obscures the sphere of affections. 'Doing' which forces human beings, while they are afraid of the faces of their neighbours, the critical thought, blame, troubles and pain, project international space stations and new nuclear bombs. Schism between nature and culture which places humanity at the point of losing the world in order to deal exclusively with itself.

**Keyword:** Freud; Civilitation; Civility; Discontents; Nature; Culture.

## 1. L'urgenza

Scrivete Bion: "Voi posponete il giorno della resa dei conti a quando l'uomo sarà abbastanza forte – come pensate – da reggere il carico della colpa; e allora quando il giorno del giudizio minaccia di sorgere, barate di nuovo, rapinando i vostri antenati. 'Loro' dite voi 'non riuscivano a fare di meglio'. Voi, dico io, non riuscite, ancora non riuscite, a fare nulla di meglio".

Dal Voi di Bion passo al Noi. Noi che trascuriamo che il Voi e il Noi si fanno e si disfano tramite i legami di interdipendenza. Voi e Noi che, con passi fieri e sussiegosa alterità, voltiamo le spalle alla nicchia ecologica che nutre il vivente e, sordi alle violente, urlanti voci di squilibrio di "questa bella d'erba famiglia e d'animali"<sup>1</sup>, ne deprediamo le risorse, non ci curiamo delle culture regionali e delle popolazioni abbandonate alla malattia e alla fame.

Noi, irrispettosi della Natura, abbiamo reso possibile al virus, ospite primogenito del pianeta, di scopercchiare l'archeologia dell'arcaico e porre

---

\* [sabatiniiscalmati@gmail.com](mailto:sabatiniiscalmati@gmail.com)

<sup>1</sup> Foscolo, *I Sepolcri*, v. 4°.

sotto scacco le congiunture economiche, politiche, sanitarie, culturali e sociali, erette dall'*Homo sapiens*.

Il virus, sparigliate le carte del nostro quotidiano, ci ha relegato nelle case ove non è risuonata l'eco delle parole che la Pizia, sacerdotessa del tempio di Apollo a Deli, rivolgeva ai supplici: 'Conosci te stesso'.

Eco vinta da un 'fare' privo di limiti che, in dichiarata concorrenza con le forze della natura, ha obliato che la terra che ci ospita non è opera delle nostre mani, non è di nostra proprietà; che il nostro 'fare' non corre lungo rotaie autonome dal nostro sentire; che le nostre azioni producono scorie che si depositano nella psiche e che la locomotiva del 'fare' non è sganciata dall'inconscio che abita in Noi.

L'umanità non vive interamente nel presente: il passato, la tradizione della razza e quella del popolo, che solo lentamente cedono alle influenze del presente, a nuovi cambiamenti, sopravvivono nelle ideologie del Super-io e, finché agiscono per mezzo di esso hanno nella vita umana una parte possente che non dipende dalle condizioni economiche<sup>2</sup>.

Inconscio, non solo deposito di antico sentire, sacca di vissuti della specie, ma rete che raccoglie eredità, progetti, desideri caduti fuori dall'esperienza consapevole, che originano ingorghi psichici, sintomi, sogni; fantasmi banali, strani, grotteschi, a volte terrorizzanti che, ospiti non chiamati del sonno, danno voce a desideri di cui la coscienza ha orrore e rendono il buio della notte ancora più buio. Inconscio su cui si riversano i resti dolorosi, tragici della vita che, se non 'pensati', possono incistarsi nei meandri più oscuri della psiche, corrodere energie vitali o ripresentarsi all'improvviso, con effetti devastanti.

Sta a Voi e a Noi, al metasociale, al metapsichico, al mondo politico, farci responsabili dei danni della storia e degli eventi che hanno determinato e determinano nuovi conflitti. Farci carico degli armamenti progettati e messi in campo, dei muri culturali, dei danni all'ecosistema e delle disuguaglianze sociali. È in gioco il futuro di noi tutti.

Il 'virus' è la voce del crudo 'reale' che, disconosciuto dall'alterigia della civilizzazione, minaccia tutti noi, fa tremare la sintassi dei pensieri e le sensazioni che, prima del *logos*, si presentano in noi. Squilibra il legame Eros/

---

<sup>2</sup> Freud (1932, 179-180). Leggo nel primo dei *Quattro Quartetti* di Thomas S. Eliot è: "Tempo presente e tempo passato/sono forse entrambi presenti/nel tempo futuro e il tempo futuro/ è contenuto nel tempo passato" (1-4). L'opera d'arte è immune dal tempo; carica del suo tempo parla al presente, è eterna. Nelle pagine di Marcel Proust il passato rifluisce nel presente fino al punto che non sa più in quale dimensione si trova.

Thanatos con ricadute nelle aree più intime, negli affetti, nelle relazioni sociali, nella vita della comunità, nei vincoli morali e relazionali della società.

Voce che si è fatta pressante e da “*Disagio*”<sup>3</sup> è divenuta *Malessere*, “Male nell’essere stesso dell’umanità”<sup>4</sup>. Sottile accezione verbale con cui Kaës getta luce sul male ontologico, sulla paura che non si lascia pensare e si annida sulle nostre spalle.

Il ‘Tempo’ marca la grande Storia e le ore del quotidiano. Al Tempo/Spazio – categoria che ordina i dati dell’esperienza e le intuizioni dell’intelletto, che accoglie il farsi degli eventi – corpo/ambiente, Io/Altro, fare/disfare, dentro/fuori, luce/ombra – si affianca il tempo interiore, continuo, indivisibile che, senza soluzione di continuità, compenetra diversi stati mentali e, nell’inconscio atemporale, srotola il rimosso<sup>5</sup> della sterminata enciclopedia della specie che, all’improvviso, con effetti inattesi, può attorcigliarsi al presente ed avvelenarlo<sup>6</sup>.

Incontro – tempo della storia e tempo psichico – che al ‘fare’ degli umani intreccia rappresentazioni, alcune oblativo, altre potenzialmente distruttive a cui Freud chiede che si presti la dovuta attenzione:

La psicoanalisi, scrive, ha uno speciale diritto di farsi portavoce di una visione scientifica del mondo, giacché non le si può muovere il rimprovero di avere trascurato l’elemento psichico nella sua immagine del mondo<sup>7</sup>.

Anni prima, a chiusura di *L’interpretazione dei sogni*, aveva scritto:

Quando si hanno di fronte i desideri inconsci [...], bisogna dire che la *realtà psichica* è una particolare forma di esistenza che non deve essere confusa con la realtà materiale<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Freud (1929).

<sup>4</sup> Kaës (2012, 22).

<sup>5</sup> Nella lezione 31, della *Nuova serie di lezioni* (1932), Freud definisce il rimosso “territorio straniero interno” e la realtà “territori straniero esterno” (170).

<sup>6</sup> Bion riflettendo sulla Fossa dei Morti di Ur scrive: “Permettetemi di suggerire che lo stato mentale che gli uomini di Ur avevano seimila anni fa era così intensamente distante che difficilmente ci è possibile sapere quale fosse. Possiamo supporre, come ipotesi, che potrebbero esserci degli uomini separati da noi da un intervallo di tempo uguale ed opposto, cioè seimila anni nel futuro. Potrebbe essere altrettanto impossibile per noi conoscere i loro stati mentali. Tuttavia possiamo immaginare che l’intervallo tra – 6000 e + 6000 sia immensurabilmente piccolo; così piccolo invero di poter stare nel raggio della nostra mente pressoché allo stesso modo, o più correttamente, in modo ‘analogo’ a quello in cui l’estensione dall’infrarosso all’ultravioletto misura lo spettro della banda visibile dell’intera gamma delle onde elettromagnetiche” (125,126).

<sup>7</sup> Freud (1932, 63).

<sup>8</sup> Freud (1899, 564).

Non deve esserlo perché la realtà psichica è il fragile virgulto, sempre in credito di affetto, del nostro 'essere'; è l'espressione del dissidio natura/cultura e della fluttuazione tra sentimenti antinomici; è la voce del 'malessere' che proietta nubi scure sul futuro<sup>9</sup>, dell'impotenza che, a danno di sé e degli altri, può virare in onnipotenza ed inibire le facoltà critiche e, in parallelo ai valori sacrali, se calpestata, fomentare impeti antisociali e legami distruttivi.

*Carthago delenda est*, città rase al suolo<sup>10</sup>, vite offese, corpi violati. Delirio di morte – nel secolo passato concretizzato nella camicia nera e nella svastica – che, oltre ai morti nei fronti di guerra, ha mandato allo sterminio, in quanto non ariani, o 'diversi', milioni di persone.

Pulsione di morte che con la svastica al braccio sinistro, nel marzo del 1938, ha bussato alla porta di Freud che anni prima l'aveva teorizzata.

Distruzione e guerre, prove testimoniali della parabola che alterna progresso e regressione e squarcia l'idealizzata immagine dell'*Uomo vitruviano*. [...] "quel che vi è di primitivo nella psiche – scrive Freud nei difficili mesi del 1915 – è imperituro nel vero senso della parola"<sup>11</sup>. Afflitta constatazione che nel 1929 inerba l'interrogativo che chiude *Il disagio della civiltà*:

Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due 'potenze celesti', Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario parimenti immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?<sup>12</sup>.

Voce che chiede di riflettere sui progetti intrapresi e le ricadute sul reale a che, come nella tela di Pieter Bruegel<sup>13</sup>, *La caduta di Icaro*, il fallimento, inosservato, taciuto, non consegna la Storia in mano ad Erode.

---

<sup>9</sup> Diritto ad essere certi del domani, a che il pianeta terra continuerà ad ospitare la vita. *Fridays for Future* reclamano oggi i giovani del mondo.

<sup>10</sup> Nel 1915 Freud scrive: "La morte oggi non può essere rinnegata; [...] Gli uomini muoiono veramente; e non più uno alla volta, ma in gran numero, spesso a decina di migliaia in un giorno solo" (139).

<sup>11</sup> Freud (1915, 133).

<sup>12</sup> Freud (1929, 630)

<sup>13</sup> Tela dipinta tra il finire del 1500 e i primi anni del 1600.





Nel quadro in primo piano vediamo un contadino intento ad arare la terra, leggermente in basso un pastore attorniato dal suo gregge che, pensoso, scruta il cielo; alla loro destra alberi e una costa rocciosa ai cui piedi sorge un centro portuale. Il tutto affaccia un golfo nelle cui acque verdi-azzurre navigano tre velieri e, non distante dalla costa, una fortificazione. Alle loro spalle, in basso, un galeone che, a vele spiegate, si avvia verso il mare aperto; seduto, ripiegato su un bordo roccioso, un pescatore. Tra questo e il veliero una gamba semi flessa e un'altra sul punto di essere ingoiata dalle acque. All'orizzonte bianche rocce.

La scena è serena, nulla la turba; eppure il volo di Icaro è tragicamente fallito. Il 'tutto' volge le spalle al mortale esito dell'impresa.

Nel 1918, dopo che per anni era stato dissigillato il divieto di uccidere, termina il 1° conflitto mondiale; ma l'orrore, nel settembre del 1939, torna ad occupare la scena. Inizia una guerra che nell'Occidente e nell'Oriente brucia milioni di vite e, nella terra dell' "Imperativo morale<sup>14</sup>", dell' "Inno alla gioia", disfatti i legami umani, si erigono campi di sterminio: vertigine dell'umano che afferra alla gola.

Negli stessi anni, al di là dell'Atlantico, a Los Alamos, negli USA, eminenti personalità scientifiche partecipano al *Progetto Manhattan* che,

<sup>14</sup> Kant ha visto in modo chiaro la contrapposizione tra autonomia morale e l'eteronomia fisica.

forzata la scatola nera della materia, giunge alla costruzione di ordigni atomici.

Guerra, Auschwitz, Hiroshima: trinità di oltraggi<sup>15</sup>.

Lo sviluppo scientifico e la produzione di armamenti hanno nutrito la crudeltà con così tanto ‘pane’ che la devastazione è stata imponente. Tanto impegno per uccidere tanti esseri umani. Tanta scienza, sorda al “principio responsabilità<sup>16</sup>” che, solo dopo l’olocausto nucleare, si è resa conto dell’enormità della catastrofe<sup>17</sup>.

A questo passato seguono i conflitti tutt’ora in corso e, impreveduta, la pandemia. Quale il risuono di tutto ciò nella realtà psichica, nel ‘soggetto dell’inconscio’, “strutturato dal desiderio inconscio, dalla pulsionalità, dalla parola, dai legami intersoggettivi” e dai rapporti, “con la storia e la cultura?”<sup>18</sup>.

Freud tre decenni prima aveva scritto:

Proprio l’imperiosità del comando ‘non uccidere’ ci dà la certezza di discendere da una serie lunghissima di generazioni di assassini i quali avevano nel sangue, come forse abbiamo noi stessi, la voglia di uccidere<sup>19</sup>.

Dall’agosto del 1945 la ‘civiltà’ prosegue nel suo progetto di sviluppo illimitato, non si misura con le ferite inferte alla terra di cui dovrebbe essere vestale. Il pianeta è nelle mani del ‘piccolo essere umano’ che, come scrive Elias Canetti ad apertura di *Massa e Potere*, “nulla teme di più che essere toccato dall’ignoto”<sup>20</sup>.

Ce la farà l’umanità a transitare dalla Civiltà – volta al ‘fare’, a potenziare lo sviluppo tecnologico e le organizzazioni sociali – ad una Civiltà permeabile al ripiegamento critico, al dubbio, ad una coscienza

---

<sup>15</sup> “Nell’ambito dei sensi umani ci sono prove di tendenze violente ed assassine a partire dalla Fossa della Morte di Ur fino ad Hiroshima ed oltre” (Bion, 138).

<sup>16</sup> Hans Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*.

<sup>17</sup> Dal sito Costituente Terra, *Newsletter* n. 50 del 19 ottobre 2021 di Raniero La Valle, *Invece del Muro*: dopo le due atomiche “due team americani andarono a verificare sul posto gli effetti delle bombe. I membri della missione furono inorriditi di quello che trovarono, e constatarono che gli scienziati che avevano costruito le atomiche (alcuni dei quali parteciparono alla verifica) non avevano minimamente previsto quello che sarebbe avvenuto. Le foto e i documenti che ne ricavarono furono classificati come segreti e sparirono negli archivi per la condanna che la loro pubblicazione avrebbe fatto ricadere sui costruttori della bomba e sugli Stati Uniti che l’avevano sperimentata”.

<sup>18</sup> Kaës (2012, 35n).

<sup>19</sup> Freud (1915, 144).

<sup>20</sup> Canetti (1981, 17).

che non eluda la colpa, i nodi di male interni alla specie e mirare a che il presente non abbia negative ripercussioni nel futuro<sup>21</sup>?

## 2. Il dolore<sup>22</sup>

Euripide scrive che Ecuba, affranta, rievoca le parole del piccolo Astianatte:

Nonna, quando morirai, mi taglierò una ciocca di capelli per te, condurrò alla tua tomba il corteo dei miei amici, ti dirò addio con tanto affetto'. Invece, è tutto il contrario; sono io a seppellire te: tu così giovane, io una vecchia, senza più patria, senza più figli! [...] Cosa potrà scrivere un poeta sulla tua tomba? 'Questo è il bambino che i Greci hanno ucciso perché avevano paura'. Che vergogna per i Greci questa epigrafe!<sup>23</sup>

Ecuba dà voce a una perdita totale: alla morte della nobile Ilio, alla perdita del futuro per il quale Astianatte era nato. Vergogna della miseria umana. Vergogna che sporca la pelle, umilia, smorza la voce del dolore subito o inferto.

Primo Levi, testimone dell'*anus mundi*, sui volti dei soldati russi entrati nel lager, ha colto che "un confuso ritegno sigillava le loro bocche, e avvinceva i loro occhi allo scenario funereo". Era "la stessa vergogna a noi ben nota [...] la vergogna che i tedeschi non conobbero, quella che il giusto prova avanti alla colpa commessa"<sup>24</sup>.

Là dove vi è dolore – scrive Pontalis – l'oggetto assente, perso, diventa presente; l'oggetto presente, attuale, diventa assente. Improvvisamente il dolore della separazione appare come secondario a un dolore nudo, assoluto<sup>25</sup>.

Dolore che l'umanità elude; contatto con la fragilità del nostro 'essere', dolore celato dietro lemmi quali 'patria', 'civilizzazione', 'sviluppo', 'benessere', 'produzione'...

Lemmi altisonanti che ingrassano i negazionismi e incistano nella psiche vissuti dolenti che, non processati essiccano le fonti delle rappresentazioni e rendono afono il pentagramma emotivo. Pentagramma su cui,

<sup>21</sup> Argomento affrontato con profonda tensione morale e politica dalla psicoanalista francese Natalie Zaltzman.

<sup>22</sup> Il dolore di cui tratto è la sofferenza psichica e morale; alterazione penosa del sé che colpisce l'anima.

<sup>23</sup> Troiane, 129.

<sup>24</sup> Levi (1963, 10).

<sup>25</sup> Pontalis (1977, 250).

nondimeno, scorrono gli eventi della Storia: guerre in diverse regioni del pianeta, fughe di intere comunità, sibilo dei cicloni, irreversibili alterazioni dell'ecosistema, sostituzione dei dispositivi tecnologici ai rapporti umani, aggravamento dei problemi sanitari, economici, politici. Attualità dell'oggi che il diniego, sempre un 'sapere-e-non-sapere', depenna. Eventi che, se non processati dalla sintassi dei processi logici, emigrano nel sentire, oscurano il pensare e gettano ombre sul futuro.

Quale la ricaduta del termine 'irreversibile', quale il suo ruolo nei retroscena della psiche? Quali le lacerazioni che dalla Storia si riversano sullo psichico e quale la loro lettura? Quale voce la psicoanalisi è chiamata a coniugare con le scienze umane? La psicoanalisi sa che il non elaborato, non sofferto, da *sub-ferre*, caricato sulle spalle, scava il suo letto in cavità sotterranee ove, sottratto alla coscienza, permane latente e, non processato, non svelenito dalla colpa o dall'offesa, può riemergere con voce nuova.

La vita psichica è attivata "dal principio di realtà, in particolare da quella parte di essa che riguarda la coscienza collegata agli organi di senso"<sup>26</sup>, ma la coscienza, nel contempo, è stretta nella "tenaglia tra le esigenze delle pulsioni ancorate nel somatico e il reale"<sup>27</sup>, ovvero tra la natura, gli avvenimenti della cultura e della storia che l'ha modellata e la modella.

Tenaglia che rende arduo il vivere, che crea collusioni tra perdite mai piante, deprivazioni irreparabili, affanni individuali – rassegnati a non avere ascolto – e il politico e il metasociale che tacciono o negano la loro implicazione nei fatti. Collusioni che generano paure ed insicurezza, residui tossici, 'identificazioni radioattive'<sup>28</sup>, inconsci sensi di colpa che, in alcuni, danno origine a malesseri senza nome e stati di sconforto senza rappresentazione; in altri, ridotta a brandelli la fiducia nei legami sociali, ad uno sprezzo della vita; in altri – a celare intimi timori – l'assunzione di un trionfalismo, di una soggettività forte, ipercompetitiva che li rende potenziali distruttori – novelli Erostrato – dei legami sociali e solidali. Collusioni che snodano il legame pulsionale e tracimano silente pulsione di morte.

Corpo-psiche, Io-Altro, interno-esterno è la tessitura su cui si inscrivono i fatti della vita. Il numero uno è sterile. È il due che permette e promette nuovi inizi e nuove riparazioni ed apre all'idea di un Sé strutturato dalle relazioni, vincolato da un legame che precede le nostre vite e le rende

<sup>26</sup> Bion (1957, 76).

<sup>27</sup> Green (2002, 120-121).

<sup>28</sup> Debbo a Yolanda Gampel il concetto di 'Identificazioni radioattive'. L'Autrice paragona tali identificazioni "agli effetti delle radiazioni: una realtà esterna, cioè, che entra nell'apparato psichico senza che l'individuo abbia alcun controllo sulla sua entrata, il suo insediamento e i suoi effetti" (192).

possibili. Nessuno di noi è solo: nel Sé abitano gli spettri che ciascuno riceve dagli altri, i fantasmi originari, punto di convergenza tra la psiche individuale e la psicologia sociale. I timori, le colpe, gli affanni, se non accedono alla parola, alla vergogna, all'umiliazione delle 'forche caudine', se non fanno i conti con l'ira, l'odio, non possono essere pensati e, se non pensati, non possono essere domati. Solo ciò che con pensieri ardui e dolenti sosta in noi, può essere compreso e contenuto. Se ciò non accade, se l'individuo e il sociale si fanno sordi ai rintocchi dei torti, all'eco di eventi passati, questi, con le loro danze macabre, tornano ad occupare la scena.

La coscienza rifugge dalla colpa; non appena ne intuisce il morso, con una rapida *inversione ad u* si sottrae dalla scena, cambia le carte in tavola e, gonfia di *hybris*, attribuisce all'altro la causa della pena. Non accolta, come un sasso lanciato nell'acqua, la colpa fa riaffiorare antiche memorie<sup>29</sup>, riaccende sopiti rancori e riversa sull'Altro la causa del male. In alternativa, la colpa origina formazioni reattive che chiedono prestazioni spirituali e creative sempre più sofisticate o, di contro, aggirato il dolore e la paura, salta in groppa alla maniacalità.

Qualora i suoi rintocchi si fanno oscenamente muti, il sordo fastidio della colpa scava in profondità diversi ed opposti percorsi difensivi. Freud, che ne era mestamente consapevole, scrive:

[...] si può benissimo pensare che anche il senso di colpa prodotto dalla civiltà non sia riconosciuto come tale, rimanga in gran parte inconscio o venga in luce come un disagio, un'insoddisfazione per la quale vanno rintracciate motivazioni diverse<sup>30</sup>.

Parole che mostrano l'antinomia tra l'*intelligere*, la tecnologia scientifica e le ferite dell'Io smarrito che, orfano del 'principio speranza' (Bloch), fatica a masticare la durezza delle ore.

Scisma tra il Cern di Ginevra – che spara all'Istituto di fisica del Gran Sasso i neutrini e dimostra che la loro velocità è superiore a quella della luce, la stazione spaziale internazionale, gli arsenali saturi di ordigni nucleari – e la desertificazione delle aree sub-sahariane e il Sars-Cov-2 che, emigrato dal suo *habitat*, aggredito dalla deforestazione, ha preso il banco e, indifferente a latitudini e longitudini, sfilaccia la narcisistica onnipotenza dell'umano, il suo bulimico produrre, consumare.

---

<sup>29</sup> A tutt'oggi, sulla sconfitta subita nel 1389 a Kosovo Polje, Belgrado fa leva per rivendicare la sovranità sul Kosovo.

<sup>30</sup> Freud (1929, 621).



Scisma tra cultura e natura che pone l'umanità – grazie allo sviluppo scientifico e tecnico – sulla soglia di perdere il mondo per occuparsi unicamente di se stessa.



Nell'incisione *Newton* di William Blake<sup>31</sup>, il grande lo scienziato è rappresentato con un corpo imponente, muscolatura tesa, tutto piegato su se stesso, nudo, seduto su una roccia brulla. Il suo occhio destro, l'unico che vediamo, fissa ai suoi piedi una pergamena, la mano sinistra trattiene, tra l'indice e il pollice, l'angolatura di un grande compasso e l'indice della destra indica sulla pergamena un punto preciso.

Incisione dura, prometeica, che fissa un limite a cui non posso non attribuire questo significato: 'Non andare oltre! Non oltrepassare!'

Imperativo, monito a che l'umano nei suoi progetti di onnipotenza presti accurati ed accorati pensieri all'impotenza che lo genuflette ai moti delle placche tettoniche, ai fuochi dei vulcani, alle cataratte che precipitano dal cielo e all'imperversare di inattesi acefali virus. Non dimentichi che viene alla vita inerme e, alla pressione dei primi bisogni, non può che emettere grida a cui l'ambiente, se amorevole, risponde con supportiva

<sup>31</sup> Incisione del 1795.

affettività. Non dimentichi che, allorché una nuova tensione torna a scuotere il suo fragile organismo, non può che riattivare, allucinatoriamente, la precedente immagine mnestica: soddisfa nel momento il desiderio, ma delude il bisogno.

Al riguardo Freud scrive:

Nulla ci impedisce di ammettere uno stato primitivo dell'apparato psichico, nel quale questa via viene realmente percorsa in questo modo, e l'atto del desiderio sfocia quindi in una allucinazione. Parole che lasciano supporre che l'allucinazione sia una modalità che muove il desiderio umano<sup>32</sup>.

Molti anni dopo, Piera Aulagnier commenta queste prime imperative richieste del corpo con queste parole:

Di primo acchito [si] rivela lo scandalo del funzionamento psichico: la sua prima risposta 'naturale' è quella di disconoscere il bisogno e conoscere solo lo 'stato' che la psiche desidera ritrovare<sup>33</sup>.

È ipotizzabile supporre che la percezione della mancanza, certamente assoluta, che all'inizio della vita impatta l'organismo al sopraggiungere dei primi bisogni, sia il seme che ci rende così difficile riconoscerci figli/e mortali del pianeta Terra?

Domanda a cui non è possibile rispondere, ma che rimanda all'ambiente il compito di sostenere la frustrazione del neonato/a, e lo/la aiuti a forgiare un sentire (da Beta ad Alfa) che armonizzi l'incontro dei violenti bisogni del corpo con le voci degli affetti e lo/la guidi nei primi passi del processo che lo 'vincola' all'ambiente, alla cultura e alla natura che a tutto ciò dà vita.

Graduale costruzione di una soggettività che faccia muro contro la regressione, il diniego, la fuga dalla responsabilità e consenta l'approdo alla 'Posizione depressiva' (Klein) e al 'Processo secondario' (Aulagnier). Livelli psichici in grado di contenere le convulse emozioni, le antinomie del sentire, l'ambivalenza, l'odio connesso alla 'mancanza', ai moti ostili, alla animalità che li abita. Odio che intreccia i nodi di amore, a lui ben più antico. Odio che "scaturisce dal ripudio primordiale che l'Io narcisistico oppone al mondo esterno come sorgente di stimoli"<sup>34</sup>.

Conflittualità, caratteristica costitutiva di ogni relazione di interdipendenza, che siamo chiamati a riconoscere per dar mano a 'contratti nar-

---

<sup>32</sup> Freud (1899, 516).

<sup>33</sup> Aulagnier (1975, 76).

<sup>34</sup> Freud (1915a, 34).



cisistici' sempre più rispettosi dell'umanità e della cultura che chiede, e deve, essere messa in discussione. Cultura che, consapevole del difficile, spesso doloroso processo del pensiero, sia in grado di offrire strumenti che aiutino l'elaborazione della violenza emotiva e questa si apra a pensieri che, come scrive Kaës, dal 'caldo' degli eventi penosi, dalla turbolenza emotiva, dalla ricerca del colpevole, dalla richiesta di risarcimento e dalla vendetta, acceda ad un secondo tempo in cui, "a freddo", prenda atto dei dati della realtà e ciò che è accaduto. A che, poi, nell'après-coup, possa aprirsi ad una riflessione, "preziosa, sovente sconvolgente" che, fatta luce su ciò che "è realmente avvenuto in noi e fuori di noi", possa interrogare le parti e fare "una ponderata, attenta, lettura dei fatti"<sup>35</sup>

Pensieri che sappiano sostenere i tempi lenti, i cupi smarrimenti, i dubbi, gli elementi matriciali della vita psichica; che superino i confini del sé, si volgano al benessere dell'intero vivente e rifuggano dal miraggio di una onnipotenza volta a oltrepassare ogni limite. Pensieri che diano voce ai rapporti che l'immaginario coglie tra il pulsionale e l'affettività; al 'perturbante', epifania di vissuti sommersi di cui ha narrato Hoffmann e poi ha ripreso Freud.

Pensiero che presti delicata attenzione alle voci che inestricabilmente legano Natura Storia Psiche Poesia Scienza.

Nel 1943, con la sensibilità che le è propria, Simone Weil scrive:

Nella natura delle cose non è possibile alcuno sviluppo illimitato. Il mondo riposa del tutto sulla misura e l'equilibrio [...] Ogni ambizione è dismisura... ciò che l'ambizione dimentica è la nozione di rapporto<sup>36</sup>.

## **Bibliografia**

Aulagnier P. (1975), *La violenza dell'interpretazione*, Roma: Borla.

---

<sup>35</sup> Kaës (2020, 188).

<sup>36</sup> Weil (1991, 22).

- Bion W. (1957), *La differenziazione tra personalità psicotica e non psicotica*, in Elizabeth Bott Spillius (1995), *Melanie Klein e il suo impatto sulla psicoanalisi di oggi*, vol. 1°, Roma: Astrolabio.
- (1961), *Il pensare una teoria*, in Elizabeth Bott Spillius (1995), *Melanie Klein e il suo impatto sulla psicoanalisi di oggi*, vol. 1°, Roma: Astrolabio.
- (1962), *Apprendere dall'esperienza*, Roma: Armando.
- (1975), *Memoria del futuro Il sogno*, Milano: Raffaele Cortina.
- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, Milano: Garzanti.
- Canetti E. (1981), *Massa e potere*, Milano: Adelphi.
- Eliot T. S. (1937-42) *Quattro quartetti*, Milano: Feltrinelli.
- Euripide (2019), *Troiane*, Milano: Feltrinelli.
- Freud S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, OSF, vol. 3.
- (1915a), *Pulsioni e loro destini*, OSF, vol. 8.
- (1915), *Considerazioni attuali sulla morte e la guerra*. OSF, vol. 8
- (1920), *Al di là del principio di piacere*, OSF, vol. 9.
- (1929), *Il disagio della civiltà*, OSF, vol. 10.
- (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie)*, OSF, vol. 11.
- Gampel Y. (2000) *Io sono (il feroce e trionfante) re del castello*, in «Richard e Piggie – Studi psicoanalitici del bambino e dell'adolescente», 8, 2: 191-202.
- Green A. (2002), *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, Milano: Raffaele Cortina.
- Jonas H. (1985), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino: Einaudi.
- Levi P. (1963), *La tregua*, Torino: Einaudi.
- Hoffmann E.T.A. (2020 [1817]), *L'uomo della sabbia*. Milano: Mondadori.
- Kaës R. (2012), *Il malessere*, Roma: Borla.
- (2020) *Note sugli spazi della realtà psichica e il malessere in tempo di pandemia*, in «Rivista Belga di Psicoanalisi».
- Klein M. (1948), *Scritti 1921*, 58, Torino: Bollati Boringhieri.
- Pontalis J. B. (1977), *Tra il sogno e il dolore*. Roma: Borla.
- Tonelli G. (2021), *TEMPO. Il sogno di uccidere Chrónos*. Milano: Feltrinelli.
- Weil S. (1991), *I Quaderni*, 1°. Milano: Adelphi
- Zaltzman N. (2007), *Lo spirito del male*, Roma: Borla.



# Sacrificio a un dio oscuro

## Céline dal *Voyage au bout de la nuit* all'antisemitismo come stato d'animo<sup>1</sup>

Mario Pezzella

**Abstract:** *Bagatelle for a massacre* and Céline's anti-Semitism. The first novels. *Journey at the end of the night*. The trauma of war, colonialism and the Fordist factory. *Death on credit*. The disintegration of the patriarchal family and the loss of the father figure. Orphanhood as an obsessive metaphor. The passage from nihilism as an object of description to nihilism as a self-destructive drive. The influence of Freud and *Beyond the pleasure principle*. Céline as a mirror of the collective unconscious and of the affective tone of fascism. Psychological reasons for anti-Semitism. The novels of the second postwar period. From the description of personal trauma to collective trauma. The bombing and destruction of cities as an obsessive metaphor. Céline "chronicler" of the self-destruction of Europe.

**Keywords:** Céline; Antisemitism; *Voyage au bout de la nuit*; Adorno.

Nelle recensioni che seguono alla pubblicazione di *Bagatelle per un massacro* nel 1937, lo stato d'animo più diffuso è l'incredulità: per Gide si tratta molto probabilmente di un macabro scherzo, una caricatura dell'antisemitismo; i recensori di destra, ovviamente favorevoli, hanno pure qualche dubbio. Bisogna davvero prendere il libro sul serio? E non finirà per nuocere alla "causa", piuttosto? Il raffinato Brasillach non riesce a nascondere un certo snobistico scetticismo.

Le reazioni non sono troppo dissimili quando esce la traduzione italiana di Guanda<sup>2</sup>. Il problema, sia per chi considera il libro "vomitevole" (Filippini), sia per chi lo ritiene quasi un capolavoro (Bellocchio), è sempre lo stesso: come è possibile che l'autore di *Viaggio al termine della notte* e di *Morte a credito*, l'anarchico e "comunista" Céline abbia potuto concepire un libello così infame (almeno per il suo contenuto manifesto)<sup>3</sup>?

---

\* mario.pezzella@sns.it

<sup>1</sup> Una versione più breve di questo saggio è comparsa su *Le parole e le cose*, rivista online il 10 giugno 2021.

<sup>2</sup> Cfr. Céline (1981).

<sup>3</sup> Cfr. AA. VV. (2019).

Una non troppo dissimile perplessità compare in studi critici più meditati. Si cerca di ricomporre l'unità dello scrittore Céline. Per alcuni la sua vena anarchica, estremista e nichilista, sopravvive anche in *Bagatelle*, che vengono rilette come un provocazione estrema; oppure al contrario *Bagatelle* porta a compimento il fascismo e l'ideologia regressiva latente delle opere precedenti; oppure l'"Ebreo" del pamphlet è solo una "metafora" del male, e in particolare dei mali del capitalismo e si potrebbe sostituire il termine, che so, con Profittatore o Turcomanno, e allora tutto andrebbe benissimo; o ancora – con precaria distinzione – il contenuto è sì infame, ma lo stile, quello è sovversivo e rivoluzionario; si stacca insomma totalmente il significante rivoltoso dal significato nazista, in un estremo esercizio di postmodernismo. Col risultato di rendere Céline un manierista dell'orrore, un pazzo di bello stile, una sorta di presidente Schreber in versione antisemita.

Ma si può davvero cercare Unità e Coerenza ideologica tra il *Voyage* e *Bagatelle*? Credo si debba immaginare tra i due la verticalità di un crollo e di una crisi della presenza, pur nella ricorrenza e nella permanenza di alcune metafore ossessive; la più importante è quella della frammentazione di Sé, del proprio corpo, dell'ordine simbolico tutto. Nel *Voyage* c'è la descrizione di un trauma storico, che corrisponde a quello individuale; in *Bagatelle*, questo stesso trauma invade in modo disgregante la scrittura e la personalità dell'autore. Il *Voyage* ci consegna la narrazione di un mondo in rovina, che è il terreno su cui il fascismo, come tentativo di risposta e soluzione regressiva, potrà prosperare; *Bagatelle* sono un contributo attivo a tale soluzione, con un cedimento completo della distanza critica tra il narratore e il contenuto oggettivo dell'opera.

Il cambiamento è così repentino da far quasi pensare a una conversione in negativo, una rivelazione demonica. Gli eventi biografici ricordati dai biografi non bastano a spiegare la radicalità antisemita dei *pamphlets*, se ancora nelle lettere del 1933 si parla di "*folie Hitler*" e Céline si preoccupa per il destino di una sua amica ebrea viennese; anche se lentamente affiora l'idea che il nazismo sia una fatalità a cui l'Europa non è più in grado di sottrarsi.

*Bagatelle* non è tuttavia il resoconto di una psicosi come quello del Presidente Schreber; è un modo regressivo di sfuggire al delirio e alla scomposizione del Sé, uno scongiuro sull'orlo della dissociazione: ciò che Kohut ha definito come *stato limite*, "la frammentazione, l'indebolimento, o una grave alterazione del Sé, coperti da strutture difensive più o meno efficaci"<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Kohu (1980, 174).

Ma questa condizione, nel 1937, riflette una tonalità emotiva dell'inconscio del collettivo ed è per questo che desta ancora un inquieto interesse.

**Glossa.** Non si può spiegare interamente l'eccesso di *Bagatelle* con eventi biografici, per quanto questi possano aver giocato il ruolo di occasioni: il rifiuto dei balletti proposti da Céline al direttore dell'Opera di Parigi (ebreo a quel che pare), l'accoglienza tiepida dei critici a *Morte a credito* (ma nel definirli tutti ebrei e tutti negativi verso il libro c'è già un accento di paranoia), la delusione e la rabbia politica per il comunismo reale in URSS e per il governo Blum in Francia. Più traumatico sul piano personale il matrimonio di una donna amata da Céline con un imprenditore ebreo americano, che per lui – fantasma o verità? – è un pericoloso mafioso.

Tutto questo è sufficiente a spiegare che più o meno in un anno Céline diventi un forsennato seguace di Hitler? Nei primi due romanzi non c'è traccia di ebrei e di antisemitismo, salvo quello del padre di Ferdinand, presentato come un folle sadico e grottesco. Si trovano accenni antisemiti nella commedia *L'Eglise* e in qualche lettera, ma nulla che lasci presagire l'esortazione allo sterminio dei *pamphlets*.

È probabile che l'impulso determinante a scrivere *Bagatelle* derivi dalla paura incontenibile per una nuova guerra mondiale. È un pericolo reale per tutti in quell'epoca, ma in Céline riattiva traumi precedenti e profondi, quelli stessi che era riuscito a descrivere nel *Voyage* e in *Mort à crédit*: è l'angoscia senza nome, che Céline dopo il trauma subito nel 1914, associa alla guerra e ha a che fare con l'immagine terrificata del corpo in frammenti<sup>5</sup>.

Nei primi due romanzi la metafora ossessiva del corpo in frammenti era inscritta in un movimento regressivo ed arcaico dell'inconscio del collettivo. Il ripresentarsi di un simile fantasma nella seconda metà degli anni Trenta è insostenibile per Céline. L'antisemitismo gli permette di proiettare, esteriorizzare e contenere gli orrori che minacciano il Sé in un nemico esterno. Céline è incrinato da una crisi della presenza, che non riesce più a sopportare con i soli mezzi della letteratura. L'angoscia profonda lo spinge verso i miti arcaici in cui sta sprofondando l'inconscio del collettivo. Se il *Voyage* ne era la descrizione, *Bagatelle* ne è il documento.

Il mondo in generale merita di continuare a esistere?

Questo mondo, dominato dalla triade della guerra, del colonialismo e del lavoro astratto, merita di continuare a esistere?

---

<sup>5</sup> Pellini (2020) parla a tale proposito di una «antropologia segnata dalla tenebra».

Nel *Voyage* e in *Mort à crédit* Céline risponde con certezza no alla seconda domanda e molto probabilmente no anche alla prima, in coerenza con il suo nichilismo metafisico.

In *Bagatelle* risponde: *No, finché ci sono gli Ebrei*, e nella *Scuola dei cadaveri* si arruola nella positività grossolana oltre che demonica della “purificazione” o della “soluzione” nazista. Nei due romanzi il male radicale era al cuore della natura e dell’essere; poi diventa l’*Ebreo*. Secondo la logica nazista dell’infamia metafisica, dell’ingiustizia sacrificale, un *particolare* (una specifica etnia) diventa avatar e incarnazione del Male universale.

**Glossa.** Secondo Hegel, la *riduzione* della negatività dello Spirito a statica malformazione e inchiodamento a un ente particolare costituisce un fondamento della follia. La malattia psichica nasce dalla fissazione innaturale di un particolare, intorno a cui si struttura in modo abnorme tutta la vita psichica, impedendo il fluire ad altro. Come il complesso freudiano, questo “particolare” si presenta con un contenuto traumatico e insuperabile da parte della coscienza: esso entra in contraddizione con la totalità psichica complessiva, la paralizza, la fissa. Questa fissità che domina, indigeribile e indifferibile, è la follia stessa. La follia si radica appunto *nell’incapacità di oltrepassare* quel contenuto particolare.

Come afferma De Martino, per Hegel “il soggetto patologico, è il se stesso reso prigioniero di un contenuto particolare”<sup>6</sup>, di un “inchiodamento” per usare il termine di Levinas:

Il se stesso ripieno della coscienza intellettiva è il soggetto come in sé conseguente... *Ma restando impigliato in una sua determinazione particolare*, esso non assegna a siffatto contenuto il suo posto intellettivo e la sua subordinazione che gli spetta nell’individuale sistema del mondo che è un soggetto. Il soggetto si trova, in questo modo, in contraddizione tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare che non ha scorrevolezza e non è ordinata e subordinata. Il che è la follia<sup>7</sup>.

Se nell’arte il contenuto di verità si mostra nell’interruzione con cui ogni elemento della forma si interrompe e rinvia simbolicamente oltre se stesso, nella follia avviene il movimento inverso, il contenuto di verità viene costantemente sottoposto all’inchiodamento in un particolare ristretto, che diventa esorbitante e amorfo.

La *riduzione* antisemita di *Bagatelle* comporta un rovesciamento di prospettiva che disintensifica la crisi della presenza che sta incrinando il

<sup>6</sup> De Martino (2000, 23).

<sup>7</sup> Enc. § 408.



mondo storico e collettivo. Essa limita l'angoscia di disgregazione perché la minimizza ad azione di un ente particolare, di un virus maligno; ma nel contempo questo particolare è elevato all'onnipotenza e all'onnipresenza, con euforia maniacale. La minaccia è da un lato universale e illimitata: ma anche ristretta ad un male razziale dominabile, eliminabile<sup>8</sup>.

Se è vera l'ipotesi che il *Voyage* segua la traccia di un *Candide* riscritto per i tempi moderni<sup>9</sup>, le tre scansioni decisive del romanzo di de-formazione del protagonista Bardamu sono la guerra, il colonialismo, il capitalismo fordista. Dopo queste tre stazioni all'inferno, deflagrano la crisi della presenza, il tracollo dell'ordine simbolico, il dominio di una pulsione di morte incontenibile.

La guerra è il trauma iniziale e si configura come una frammentazione del corpo, dell'anima, dell'esperienza e perfino degli oggetti fisici, delirio fattosi materialità e sensazione, l'esatto opposto dell'estetizzazione futurista. Come nell'inferno di Dante o nei quadri di Bosch, la dannazione si manifesta come scomposizione della vita organica, è annunciata dalla stupidità, dall'incoscienza, da un'ebbrezza immaginaria e insensata.

Bardamu si arruola per l'entusiasmo di un attimo, vedendo dal tavolino di un bar il Colonnello che passa in parata con le sue fanfare, e poi sfila per le vie piene di gente entusiasta, che grida lancia fiori, esulta. Ed ecco di nuovo lui e il Colonnello, li ritroviamo al centro di una strada, in prima linea, le pallottole dei tedeschi sibilano intorno a loro, il colonnello è indifferente al pericolo, è un eroe? si chiede Bardamu, no, è un idiota che si crede invulnerabile e privo com'è di immaginazione non riesce a immaginarsi la propria morte. Ce lo figuriamo assai simile ai generali superdecorati baffuti panciuti e infinitamente ottusi messi in caricatura da Grosz.

Poi un vortice mortale investe Bardamu, un attendente e il colonnello eroe grottesco e per la prima volta compare la metafora ossessiva e ricorrente dell'opera di Céline, la frammentazione:

Dopo, nient'altro che fuoco e rumore. Un rumore tale, che non avrei mai creduto che ne potesse esistere uno simile. Il rumore, di colpo, ci ha riempito talmente gli occhi, le orecchie, il naso, la bocca, che ho creduto che fosse finita, che ero diventato anch'io solo fuoco e rumore. Ma no. Il fuoco è finito, il rumore mi è restato a lungo

---

<sup>8</sup> È pur vero, come sostenuto dagli ammiratori più fervidi di Céline, che in *Bagatelle* c'è anche altro: una teoria della letteratura e della critica, la descrizione espressionista di un ospedale in Urss, due balletti (a me per la verità paiono fuori dalle sue corde): ma una lettura oggettiva dovrà riconoscere che queste sono solo isole battute dalle onde degli insulti.

<sup>9</sup> Cfr. Bellosta (1990).

nella testa, e le braccia e le gambe tremavano, come se qualcuno le scuotesse da dietro. Le mie membra sembravano lasciarmi e poi infine sono rimaste con me<sup>10</sup>.

Agli altri due va peggio: l'attendente al posto della testa non ha più che un'apertura, un'*ouverture*, da cui il sangue fuoriesce "come marmellata da un barattolo", il colonnello ha il ventre squarciato, anch'esso aperto, *ouvert*, aperture e beanze verso il nulla e la dissoluzione, il suo viso è contratto in una "sporca smorfia", una *grimace*, uno sberleffo da clown, che rende ridicolo il suo comportamento "eroico" e idiota di prima. Corpi ridotti a carni che sanguinano.

Questa scena traumatica di guerra è ritratta da Céline senza alcuna pietà, perché è un frutto del precedente entusiasmo ed ebbrezza ebete, anche se velato da un accecamento profondo: "Chi avrebbe potuto prevedere...cosa conteneva la sporca anima eroica e pigra degli uomini? Ora ero preso in questa fuga di massa, verso l'omicidio comune, verso il fuoco... Veniva dal profondo ed era arrivato"<sup>11</sup>.

Cosa veniva dal profondo?

ÇA, ça *venait des profondeurs*,

dall'Es, un moto neutro

impersonale e minaccioso dell'inconscio del collettivo

movente di un oscuro meccanismo economico e sociale e pure delle successive vicende di Bardamu, del colonialismo e della catena di montaggio: la guerra come "fuga di massa", dalla noia, dalla povertà, dall'alienazione, dal *profondo* desiderio di morte, dalla desolazione dell'esperienza, per distruggere "tutto ciò che respira, più arrabbiati dei cani e adorando la rabbia"; una sorta di "crociata apocalittica", che però neanche mantiene le sue promesse di distruzione totale del vecchio mondo, queste riprendono in forme di mutata miseria e così perfino la morte delude. "Con i caschi, senza i caschi, senza cavalli, sulle moto, urlanti, in auto, fischiottanti, tiratori, complottisti, volanti, in ginocchio, scavanti, fuggiaschi, caracollanti nei sentieri, spetazzanti, schiacciati a terra, come i pazzi furiosi nelle celle d'isolamento..."<sup>12</sup>, corrono a distruggersi, e lo stile spezzato qui riflette insieme il moto inconsulto della massa e la frammentazione insensata, che ne caratterizza le parti.

La guerra è devastante per il precario equilibrio psicologico di Céline. Il trauma storico trova un'amplificazione nel suo inconscio personale, fino a costituire il "mito individuale" della sua nevrosi: l'angoscia profonda del

<sup>10</sup> Céline (2019, 25).

<sup>11</sup> Ivi, 21.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

corpo in frammenti, terrore regressivo infantile, si riflette nell'orribile specchio sociale cosmico della guerra, dove il corpo è effettivamente fatto a pezzi e la disgregazione investe l'intera cultura europea.

Il moto psichico individuale corrisponde a quello dell'inconscio del collettivo.

**Glossa.** C'è nei primi due romanzi un *lutto per l'anarchia*, “un fondo ribelle, in cui la parte dell'utopia viene sottoposta a un continuo lavoro del lutto”, Céline descrive “il fallimento della corrente utopica, che ebbe un breve slancio tra la Comune e la Grande Guerra”, prima di cedere a un “immaginario interamente razzializzato”<sup>13</sup>, dopo *Bagatelle*.

L'*Union sacrée* nella guerra mondiale del 1914-1918 costringe o seduce anche le forze anarchiche e socialiste a diluirsi nella difesa della Patria e nell'unità nazionale e rappresenta il trionfo del principio di Nazione su quello di Classe. Il primo non cesserà più di vincere negli anni successivi. Una catastrofe ideologica e psichica accompagna quella bellica. Chi ha creduto nelle utopie di alterità sperimenta un trauma e una delusione assoluta, che possono spingere a un cinismo esacerbato, rassegnazione alla storia come lotta di dominio senza varchi, destino e spazio chiuso senza possibilità di evasione. Inchiodamento che può predisporre a quello del fascismo.

La seconda stazione del percorso di Bardamu è l'esperienza coloniale, descritta in termini che ricordano *Cuore di tenebra* di Conrad e conferma del disfacimento della civiltà europea. I colonizzati sono ridotti a schiav-cose e i coloni sono prosciugati nel corpo e frammentati nell'anima: “Le scarse energie che sfuggivano al paludismo, alla sete, al sole, si consumavano in odi così mordaci, così insistenti, che molti coloni finivano per crepare sul posto, avvelenati da se stessi, come scorpioni”<sup>14</sup>.

I colonizzatori hanno vinto, ma sono distrutti dalla loro stessa vittoria, dalla corruzione e dalla violenza che hanno contaminato gli sconfitti e i vincitori in un'unica olla putrida. Il colono finisce per fondare il suo dominio su una lacerazione iniziale, su un debito simbolico, che ne incrina per sempre le istituzioni e il diritto, che pone una scissione all'interno stesso della sua soggettività, oltre che in quella del colonizzato. Lo “spirito” della colonizzazione, la sua tendenza innata al genocidio, emigrerà al centro dell'Europa, causandone la rovina<sup>15</sup>. I popoli europei hanno vinto, e hanno dominato il mondo col colonialismo, ma in una durata lunga della storia

<sup>13</sup> Pagès (2010, 21, 113, 132).

<sup>14</sup> Céline (2019, 158).

<sup>15</sup> Cfr. Arendt (2009).

si sono autodistrutti. La loro vittoria è stata così eccessiva da suscitare un risentimento universale e rovesciarsi nel contrario.

L'aspetto che tocca più in profondità la sensibilità, diremo piuttosto la nausea, di Céline, è la contaminazione, la confusione dei corpi, l'abolizione di ogni confine tra l'uno e l'altro, in una fusionale malattia, in una dilagante follia. Il colonialismo appare come l'agglutinarsi in una massa opaca e corrotta, che coinvolge insieme i coloni e i colonizzati in un'unica versione grottesca della sovranità e della relazione servo-padrone.

La natura appare come una presenza incombente e opprimente, una matrice del male: lo è davvero o è una malignità proiettata dall'interno dell'oppressione coloniale sul mondo circostante?:

Si aveva appena il tempo di veder sparire gli uomini, i giorni e le cose in questa vegetazione, in questo clima, calore e zanzare. Tutto finiva – ed era disgustoso – in pezzi, in frasi, in membra, in rimpianti, in globuli, si perdevano al sole, si scioglievano nel torrente della luce e dei colori, e insieme finivano il gusto ed il tempo. Non c'era che angoscia scintillante nell'aria<sup>16</sup>.

La natura non ha nulla di esoticamente o turisticamente positivo, è una matrice di inghiottimento e di scomposizione: da *bouts*, pezzi, fino a *globules*, globuli, è un crescendo nell'intensità della frammentazione, fino alla divisione delle particelle più piccole che compongono la vita, e se la natura è madre, per i coloni essa ha conservato solo l'aspetto della madre dissolutiva.

Ma essi hanno introdotto nel cosmo un principio di violenta dissoluzione e ora se lo vedono ritornare indietro come da uno specchio nella stessa tessitura della loro vita organica. La scomposizione non riguarda solo i corpi fisici, ma anche il linguaggio, perché le *frasi* si spezzano in significanti scissi l'uno dall'altro, privi di ogni forza di comunicazione e riconoscimento. Quanto ai colonizzati essi sono regrediti in uno stato d'animo di costante irrealtà, tenevano «più di ogni altra cosa ad agitarsi nella frenesia di una finzione». Questa modalità primitiva, si accompagna a quella per così dire più evoluta, che sfrutta i neri con il commercio delle armi, con cui potranno uccidersi fra di loro.

La reazione a questo stato di scissione nucleare dell'essere è l'*angoscia*, che non apre come quella heideggeriana all'apertura dei possibili, ma nasce dalla distruzione di ogni possibile

---

<sup>16</sup> Céline (2019, 186).

in una opacità primordiale e arcaica: i crepuscoli  
“ogni volta, sono tragici, come enormi assassini del sole”.

La violenza praticata e subita si specularizza,  
si rovescia, si riaddensa come centro stesso dell’essere.

L’angoscia nichilista di Bardamu si replicherà più volte nell’opera di Céline, insostenibile, fino all’ultima metamorfosi intollerabile di *Bagatelle*.

La terza stazione del viaggio di Bardamu è l’America in piena rivoluzione industriale fordista, dove il nostro finisce per lavorare in una fabbrica Ford, dopo aver sperimentato l’animazione fittizia delle strade, i fantasmi luminosi delle merci, che gli appaiono come un incubo subumano, e l’impossibilità di rapporti umani: nella più totale alienazione.

Ma la verità ultima del macchinario la sperimenta in fabbrica, alla catena di montaggio: un “rumore pesante e molteplice”, prodotto da «torrenti di macchine», la dura testardaggine dei meccanismi, “a girare, roteare, gemere”<sup>17</sup>. I corpi sono toccati dalla permanente imminenza della frammentazione,

la produzione vibra in un tremito costante  
che ti invade tutto, “soi-même, dalla testa ai piedi”  
“scosse” incessanti, “dall’alto verso il basso”,  
continua prossimità alla vertigine e alla perdita di sé,

“noi stessi diventavamo macchine... con tutta la carne tremante, in questo enorme rumore rabbioso, che ti prendeva da dentro, ti prendeva la testa, e più in basso ti agitava le viscere e risaliva agli occhi con piccoli colpi precipitati, infiniti, instancabili”<sup>18</sup>.

Non stupisce che in questa condizione di spossessamento e desolazione dei corpi, a Bardamu torni in mente il suo trauma fondante e decisivo, la guerra. Folgore associativa, in cui emerge improvvisa la verità, la costellazione unica che annoda le sue esperienze alla negazione e al nulla: “Si cede al rumore, come si cede alla guerra. Ci si lascia andare alle macchine...”, le poche idee che restano in testa vacillano, “è finita”, “nessuno mi parlava. Si esisteva soltanto in una sorta di esitazione tra l’ebetudine e il delirio. Solo importava la continuità fragorosa dei mille strumenti che comandavano gli uomini”. I ricordi si irrigidiscono “come ferro”, “è una catastrofe questa infinita macchina d’acciaio e noi ci ruotiamo dentro con le macchine e con la terra intera”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ivi, 277.

<sup>18</sup> Ivi, 280.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Dunque non solo i corpi sono frantumati, ma anche le emozioni e la mente, una costellazione unica e infernale (in senso stretto, perché la frammentazione dei corpi ricorda le pene di Dante o di Bosch) lega il capitalismo, il colonialismo e la guerra e la seconda metà del romanzo è la deriva di un uomo che, avendo sperimentato questo, non può che procedere verso la follia: quella propria o quella del suo sosia, l'amico Robinson, ma esiste poi davvero del tutto questo suo doppio Robinson, che appare e scompare misteriosamente come un fantasma, che commette fino in fondo i delitti che Bardamu abbozza solo nella sua mente?

Comunque sia, tutto ciò porta a una irreversibile crisi della presenza, talmente profonda da essere solo allusa come un oscuro e indicibile disagio, definita vagamente come *la crisi del 4 di maggio*, che afferra Bardamu mentre lavora come medico e amministratore in un asilo per folli: "Ed ecco, tutto si mette a girare! Mi aggrappo. Tutto finisce in bile. Le persone cominciano ad avere facce strane. Mi sembrano diventate aspre come limoni e più malevole che mai"<sup>20</sup>. Poco altro viene detto, ma le notti di Bardamu divengono insonni e tutta la sua esistenza si consuma alla ricerca di un precario equilibrio, come sospeso ad una corda sul vuoto, in una sorta di stordimento continuato, uno *stato-limite*. Le tre abiezioni "storiche" da lui attraversate, il trauma collettivo, lo risospingono in un trauma personale regressivo, che sarà poi l'oggetto centrale di *Morte a credito*.

La crisi della presenza che investe Bardamu come individuo è in effetti annunciata e connessa con una fantasmagoria delirante che concerne la storia, "è così che un giorno si arriva a scoppiare... quando il movimento interno raggiunge quello esterno e tutte le vostre idee si sparpagliano e vanno a divertirsi con le stelle"<sup>21</sup>.

Nel cielo si agitano le ombre dei caduti in guerra,  
le ombre dei Comunardi,  
che l'esploratore La Perouse vuole raccogliere per un ultimo assalto,  
ci sono anche la canaglie, come Grappa, il colono sadico,  
sono divenute angeli?

I comunardi appaiono sanguinanti, con le bocche spalancate, "come per gridare ancora"<sup>22</sup>, ma non possono, sono ammutoliti, e poi tutta questa immensa schiera di caduti in guerra si dirige verso il cielo dell'Inghilterra

---

<sup>20</sup> Ivi, 524. Come ricorda Pellini (2020, 112), "il 4 maggio (del 1917) è il giorno in cui la tredicesima compagnia del 321° reggimento della fanteria francese rifiuta di prendere posizione sulla linea del fuoco", in uno dei momenti più terribili della guerra.

<sup>21</sup> Céline (2019, 385).

<sup>22</sup> Ivi, 452.

e per vederli bisogna, come Amleto, “uscire dal tempo”<sup>23</sup>. Sono “angeli stravaganti, impresentabili”. E in Inghilterra confluiscono tutti verso una grande Madre, gigantesca, “la sua testa è più alta ancora delle nuvole più alte”<sup>24</sup>, i suoi capelli rossi “indorano le nuvole,

è tutto ciò che resta del sole”,

ed ella cerca del resto di rianimare il fuoco sotto la cenere,

“tra due foreste morte”, ma non ci riesce,

“il suo tè non bollirà mai più”; l’imago materna e l’imago paterna del sole, scisse l’una dall’altra, impedito in ogni loro unione, sono il simbolo finale della divisione, tale da impedire ogni redenzione, e i fantasmi dell’Europa, le sue utopie rivoluzionarie e le sue fantasie di potere finiscono di scomporsi nell’imperiale Inghilterra. La costellazione apocalittica – guerra, colonialismo, capitalismo – ha finito di distruggere la cultura e la storia europea.

**Glossa.** Il *Voyage* compie questa critica radicale dei tre demoni del capitale (la guerra, il colonialismo, il lavoro astratto) a partire da una prospettiva di estremo nichilismo, che non ha nulla a che vedere con le utopie anarchiche o socialiste: o per meglio dire che le considera colpite da un lutto irrimediabile, perdute per sempre. Il motore della negatività è l’Essere stesso, o la Natura, inutile tracciarne i confini storici: “L’uomo non ruota più intorno ai soli di Dio o di Satana, tutto il suo universo ruota ora intorno a un male che brucia dentro di lui e che egli assimila all’Essere”<sup>25</sup>.

Nell’unico testo teorico che abbia mai scritto, l’*Omaggio a Zola*, in modo inequivocabile quanto sorprendente (considerando il successivo antisemitismo), sembra che Céline si riferisca al Freud di *Al di là del principio del piacere* e di *Considerazioni sulla guerra e sulla morte*. Siamo nel 1933, Céline sottolinea il crollo totale di ogni ordine simbolico nelle “nostre forme sociali, interamente brutali, tutte masochiste”, che si reggono solo su una “menzogna permanente e sempre più massiccia, ripetuta, frenetica, ‘totalitaria’...”. Un giudizio su Hitler: ne vedremo di peggio di lui, di “più epilettici”; il successo di quelli che Céline definisce “urlanti deliri totalitari” si deve alla desolazione di una vita alienata, che “annienta in un immenso narcisismo sado-masochistico ogni possibilità di ricerche, di esperienze e di sincerità sociale”, la nostra vita “sembra intrappolata in un’incurabile psicosi guerresca”, tutti i padroni, che a questa data sono marxisti, borghesi e fascisti, si mettono d’accordo in una “formula suicida”, che ha al suo cuore

<sup>23</sup> Ivi, 453.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Bellostà (1990, 289).



la pulsione di morte di Freud, declinata con un sovraccarico di disperata negatività:

L'unanime sadismo attuale muove innanzitutto da un desiderio del nulla profondamente radicato nell'Uomo e soprattutto nelle masse di uomini, una specie di impazienza amorosa, più o meno irresistibile, unanime, di morire... L'istinto di morte, l'istinto silenzioso ha decisamente un buon posto, forse accanto all'egoismo.

Il rinvio è quasi testuale, anche se il nome di Freud non viene fatto, come del resto non viene citato espressamente nella *Montagna magica* di Thomas Mann, dove *Al di là del principio del piacere* ha un ruolo altrettanto centrale. Troviamo però riferimenti più precisi nelle lettere del 1933: Céline chiede a un'amica viennese di tradurgli oralmente *Lutto e malinconia* e più genericamente "alcuni articoli di Freud", in un'altra scrive che Freud nulla potrà fare per contrastare la "follia Hitler", che sta per dominare l'Europa; e infine il passo forse più deciso: "I lavori di Freud sono davvero molto importanti, nella misura in cui è importante l'Umano"<sup>26</sup>.

Alcuni critici hanno identificato nel nichilismo metafisico che percorre i primi due romanzi la premessa ideologica che poi condurrà Céline all'antisemitismo e al nazismo. Il nichilismo può essere tale premessa, ma non è così necessitante. Un Essere radicalmente negativo domina, per fare solo un esempio, nella *Nausea* di Sartre o nella *Bête humaine*, il film di Renoir, ma il percorso del filosofo e del regista sarà diverso. In realtà si può parlare di un vero e proprio crollo psichico e di una crisi della presenza, che lacerano la mente di Céline.

Se Proust racconta l'immaginaria erranza e le mancanze del desiderio, Céline prima descrive e poi viene travolto dall'irruzione della pulsione, del Reale che devasta ogni piano simbolico.

In *Morte a credito*<sup>27</sup>, il fantasma della frammentazione popola il microcosmo familiare, la metafora ossessiva diviene il *Padre Grottesco*, l'Orco, il responsabile dell'infinita umiliazione dell'infanzia di Ferdinand, l'autorità che esplose tragicomica negli estremi del buffonesco, Re non solo beffeggiato da un clown, ma clown egli stesso. Il patriarcato si decompone in farsa tragica, «avrebbe voluto essere forte, assicurante e rispettato», e invece

fin dal primo istante si mise a balbettare talmente, e così forte, che gli usciva vapore invece di parole... Non lo si capiva più... Capivo soltanto che stava soffiando razi... Il suo berretto vorticava nella burrasca... Volava da tutte le parti.../La faccia pareva do-

<sup>26</sup> La traduzione dell'*Omaggio a Zola* si trova ne *Il Verri*, n. 27, 1968.

<sup>27</sup> Céline (2020; trad. it. 1992). La traduzione italiana è stata in parte modificata.

vesse scoppiargli... Completamente scarlatta...con solchi lividi... Cambiava di continuo colore. Volgeva al viola. M'affascinava vederlo diventar blu...o giallo alla fine<sup>28</sup>.

Con tutti e due i pugni chiusi! Sempre sibilando vapori... Se si ferma un istante è solo per scaliar di dietro! Vien sollevato dalla collera, libra in aria il culo come un ronzino! Ripiomba giù fra le pareti.../Si impennava per l'indignazione e ricascava sulle sue quattro zampe!... Abbaiva come un mastino...<sup>29</sup>

La funzione regale si è dissolta  
Il re-padre è una marionetta slegata  
che impone l'attonimento del trauma,  
engramma individuale della violenza collettiva,  
è indubbio che la scomposizione del padre  
la frattura della sua imago ideale,  
predisponga all'angoscia  
per la frantumazione della guerra  
l'esposizione instabile alla frammentazione dei corpi.

Ferdinand è la premessa emotiva di Bardamu, il Céline scrittore ritorna dai traumi collettivi del *Voyage* a quello più intimo, marchiato nella psiche personale dell'infanzia e nel corpo proprio, descritto in *Morte a credito*. Personale fino a un certo punto: la rovina dell'autorità patriarcale e la violenza sull'infanzia corrispondono a un moto profondo dell'inconscio del collettivo, l'io disgregato è predisposto alla passività dell'obbedienza, alla fusione nella massa obbediente e alla guerra, e infine alla compensazione esaltata del totalitarismo.

Il Figlio Grottesco affronta esemplari indefinitamente moltiplicati intorno a lui dei Genitori grotteschi. Si tratta di un universo particolarmente angoscioso, perché interamente negativo. Ovunque guardi e anche se guarda se stesso in uno specchio, non incontra che immagini ripugnanti che gli fanno orrore, nelle quali rifiuta di riconoscersi, e che tuttavia sono le sole che gli siano proposte. In questo universo nulla controbilancia l'angoscia. Niente a cui aggrapparsi<sup>30</sup>.

La distruzione dell'imago del padre avviene sia sul piano simbolico che su quello immaginario. Non c'è nessuna possibilità di identificazione con essa, tantomeno di riconoscimento. L'assenza del Nome del Padre è radicale e totale. Neppure si può costituire un io ideale, lo specchio è andato violentemente in frantumi. Questa assenza di immagini e di Nome si rove-

<sup>28</sup> Ivi, 194; trad. it., 166.

<sup>29</sup> Ivi, 196; trad. it., 167.

<sup>30</sup> Chesneau (1971, 89).

scia però distruttiva sull'Io di Ferdinand, che diventa a sua volta grottesco, si decompone in modo mimetico e speculare. Tra padre e figlio emerge una comune pulsione di morte, entrambi recedono dallo stato umano in una regressione ferina, regione priva di linguaggio, in cui l'angoscia del corpo in frammenti domina senza alcun contenimento.

Il padre è un ronzino scalciante, un cane rabbioso,  
un'assenza di linguaggio (balbetta, gli esce vapore),  
la comunicazione simbolica è spezzata, impossibile

*Nota.* Che Céline, come Joyce, si senta parte di una razza “increata”, che voglia rifiutare ogni nome del padre e sostituirlo con una autogenerazione, darsi un nome inedito, una ri-nascita nell'opera, addirittura in una lingua partorita ex-novo? *L'al di là del padre* di Joyce tuttavia non è così univocamente negativo come quello di Céline, in fondo Bloom nell'*Ulisse* transita oltre il trauma della ricerca ripetuta del padre sempre mancante, non così Ferdinand, in cui si installa stabilmente l'odio primordiale per il padre dell'orda, l'archetipo del parricidio:

Ricomincia i suoi tremiti, sussulta con tutta la sua carcassa, è fuori di sé... Stringe i pugni... / Allora d'improvviso vedo tutto grottesco... / Non voglio più vedere... Sento il bisogno, su due piedi, di finirlo quello stronzo figlio di puttana! Plac! Risbatte in terra... Voglio schiacciargli il grugno... Non voglio più che parli... Voglio spaccargli il muso... Lo inchiodo a terra... Ruggisce... Muggia... / Tiro. Stringo. Rantola ancora... Sgambetta...<sup>31</sup>

È una metamorfosi del padre in bestia,  
anzi in mostro preistorico,  
di cui restano visibili solo gesti decomposti  
e udibili solo suoni inarticolati,  
un Minotauro divoratore che a sua volta dev'essere divorato.

Ma poco dopo aver dato libero sfogo alla sua pulsione distruttiva, Ferdinand viene assalito dalla stessa regressione, uccidendo il padre ha ucciso anche la sua immagine allo specchio:

distruggendo l'odioso sosia distrugge anche se stesso,  
la possibilità di un io consistente,  
gli stessi *tremiti* del padre imbestiato assalgono anche lui,  
lo stesso sgomento della frammentazione:

---

<sup>31</sup> Céline (2020, 333-334; trad. it. 1992, 293-294).

Dopo un istante, solo come sono, mi prendono grandi tremiti... Nelle mani... nelle gambe... sul viso...e dentro, dappertutto... È uno sgomento infame... Un vero panico nei rognoni... Ho l'impressione che tutto mi si stia scollando, si sfilì via a brandelli... È un gran tremitio come in una tempesta, la carcassa traballa tutta, i denti sbattono fino a spaccarsi... Non ne posso più! ... Ho il buco del culo in convulsioni... Me la faccio addosso...<sup>32</sup>

Courtial de Pereires sembra essere l'alternativa *sublime* al padre-minotauro. Se questi disarticola il linguaggio in suoni furenti, Courtial è un affabulatore, un retore sublime, che finisce per credere alle sue stesse truffe, sedotto dalla pastosità delle sue stesse parole. Non è forse un'utopista, un erede della tradizione anarchica e fourierista? "La nostra coltivazione 'radiotellurica' si trasformava, seduta stante, / in Familisterio Rinnovato della Razza Nuova"<sup>33</sup>. Il gioco armonico che secondo Fourier doveva regnare nei suoi falansteri viene ridicolizzato nel momento e nel modo stesso in cui Courtial lo esalta. Nell'universo celiniano non c'è spazio per il desiderio e per l'immaginazione utopica, che diventano immediatamente una caricatura di se stessi:

Nell'Armonia, Ferdinand, la sola gioia del mondo! La sola liberazione! La sola verità! L'Armonia! Trovar l'Armonia! Ecco! Questi locali sono in Ar-mo-ni-a!... / [...] Qui tutto è movimento! Tutto freme anche in questo istante! Ti lamenti? Tutto saltella, s'agita! / Tutto freme all'istante! Non chiede che di lanciarsi! Fiorire! Risplendere!<sup>34</sup>

Ma dietro questa apparenza utopica che seduce Ferdinand c'è solo la sostanza di un truffatore in sospeso sul precipizio dell'esaltazione, della depressione e in fondo della follia. Se il padre reale è bestia-grottesca, Courtial è sublime-grottesco, ideale che si rovescia nel buffonesco, e culmina nell'apostrofe a Parigi, una versione deformata della celebre sfida di Rastignac al termine di *Père Goriot*, ma la baldanza cupa del giovane borghese in ascesa si è trasmutata nella follia delirante del vecchio umanista in irreversibile declino:

Continua a tenermi stretto, mi trascina verso il belvedere... sul lato Sud... Di lì, è esatto... si scorge tutta Parigi!... È come un'immensa bestia la città, sì è stravaccata sull'orizzonte... È nera, è grigia... muta colore... fuma... fa un triste rumore, un brontolio dolce, dolce... / 'Guarda, Ferdinand! Guarda!...'. Io cerco di tener ancora gli occhi aperti... / 'Più lontano, Ferdinand! Più lontano!... La vedi in questo momento la città? In fondo in fondo! La vedi Parigi? La capitale?' / Brancica enfatica-

<sup>32</sup> Ivi, 335; trad. it., 295.

<sup>33</sup> Ivi, 525; trad. it., 467.

<sup>34</sup> Ivi, 359; trad. it., 316.

mente l'aria... Allarga le braccia... / Fa gesti insoliti... Sta lanciando sfide?... Già sogghigna in anticipo... È sardonico... respinge... allontana... una visione... un fantasma... / Anche alla città si rivolge... 'Tutta quanta! Che rumoreggia laggiù nella bruma... Fischia| Fischia, puttana mia! Rantola! e Ruggisci! Grugnisci! T'ascolto! In-gordi! Pozzi senza fondo!'. Si rinfranca. È per la riacquistata fiducia!... Mi sorride!... Si sorride...<sup>35</sup>

Nella sua allucinazione maniacale  
Courtial è l'immagine-sintomo di un'intera generazione  
che tramonta verso la guerra  
attonita, delusa,  
disposta all'esaltazione e alla morte.

Ferdinand alla fine si arruola, lo attendono le trincee descritte all'inizio del *Voyage*, si arruola come, dall'altra parte, Hans Castorp, alla fine della *Montagna magica* di Mann, e – in fondo – per motivi simili, sollevati dalla grande onda autodistruttiva dell'inconscio del collettivo:

M'ossessionavan ben bene i ricordi...Mica potevo crederci che fosse morto il mio vecchio vicepadreterno... Ah! Era tutto uno schifo, in fondo... il modo come ci aveva mentito.../È questa la presenza della morte... È quando si parla al posto loro...<sup>36</sup>.

Nessun soccorso giunge a Ferdinand dalle donne. La Madre Vittima, la Fata eterea, la Vagina Divorante, sono le sue tre figure del femminile, tutte ombre proiettate dal dominio patriarcale e dalla sua disintegrazione. Il dominio del reale-pulsione, l'assenza dell'immaginario, impediscono cristallizzazioni amorose, possono esserci rovesciamenti intrecci e metamorfosi fra le tre figure, mai un incantamento immaginario (tanto meno l'amore in quanto riconoscimento). Le donne di *Mort à crédit* appaiono solo come ombre vittimarie o complici della decomposizione del patriarcato. Sono solo fantasmi, beanze senza affetti propri. Al padre dell'orda corrisponde, all'altro polo, la Grande Madre dissolutiva o l'etera, che ha perso ogni tratto generativo e benefico e anche ogni fascino sensuale<sup>37</sup>. Ferdinand è o si sente stuprato, è un trauma che associato all'inganno che lo segue e lo fa passare per un ladro, determina l'ostinato silenzio in cui si chiude per tutto il tempo del soggiorno in Inghilterra e determina una immagine infera della donna:

<sup>35</sup> Ivi, 494-495; trad. it., 438-439.

<sup>36</sup> Ivi, 606-607; trad. it., 540.

<sup>37</sup> Come quello che – per quanto ambivalente – emerge al termine dell'Ulisse di Joyce.

Mi ritrovo stretto in quell'impeto!... congestionato, appiattito sotto le carezze... Son triturato, non esisto più... È lei, tutta la sua massa che mi si scioglie sulla pera... È una pania... Resto con la faccia incastagnata, sto soffocando... Protesto... imploro... Ho paura a urlar troppo forte... / Son riacciuffato, disteso, maciullato di nuovo...<sup>38</sup>.

Sempre più Ferdinand configura se stesso come un *intrattabile*, dannato all'emarginazione, restio ad ogni carezza che percepisce come soffocante violenza. Il Padre lo vede proprio così, rovescia sul bambino la (propria?) abiezione grottesca, urla che i suoi vizi sono "spaventosi, era innegabile e atroce... / certi ragazzi sono degli intoccabili"<sup>39</sup>, mio padre "sapeva tutto. Capivo una cosa sola, che ero inviccinabile... / disprezzato ovunque..."<sup>40</sup>. Ma poi Ferdinand introietta questa immagine di sé, la propone come identità propria, reattivamente, sarà lui ora a volersi come il *reietto*, *l'abietto*, *il ribelle sempre rognoso*: "...improvvisamente mi sembrò che nessuno mi avrebbe più ripreso... che ero diventato un ricordo, un irricognoscibile, non avevo più nulla da temere, nessuno mi avrebbe più ritrovato"<sup>41</sup>; di fronte al trauma Ferdinand sceglie il vuoto dell'assenza radicale, l'annientamento di ogni riconoscimento, il nulla affettivo, l'identificazione con l'aggressore, su un fondo di rabbia sconfinata e rimossa: "odio tutti i lavori, perché fare differenze?... / Ci cacherei sopra se potessi..."<sup>42</sup>. Solo Courtial riuscirà a scuoterlo da questa atonia, ma poi alla fine gli darà la delusione definitiva.

**Glossa.** Sugli effetti di un trauma infantile, scrive Ferenczi che esso spinge la vittima

a sottomettersi alla volontà dell'aggressore, a indovinare tutti gli impulsi di desiderio e, dimentichi di sé, a seguire questi desideri, identificandosi completamente con l'aggressore... La personalità ancora debolmente sviluppata risponde al dispiacere improvviso, anziché con i processi di difesa, con l'identificazione per paura e l'introiezione di colui che minaccia o aggredisce<sup>43</sup>.

L'aspetto più inquietante del rapporto tra vittima e carnefice è l'immedesimazione della prima col secondo. È una forma di difesa arcaica, inadeguata, eppure del tutto inevitabile. Per Ferenczi, lo strato primordiale della nostra psiche si fonda su un meccanismo mimetico elementare, per cui

<sup>38</sup> Ivi, 278; trad. it., 243.

<sup>39</sup> Ivi, 147; trad. it., 124.

<sup>40</sup> Ivi, 198; trad. it., 169.

<sup>41</sup> Ivi, 218; trad. it., 188.

<sup>42</sup> Ivi, 159; trad. it., 135.

<sup>43</sup> Ferenczi (1988, 421-422).

una sofferenza molto intensa e di lunga durata, ma soprattutto se è imprevista e ha un effetto traumatico, esaurisce la pulsione di affermazione e lascia penetrare in noi le forze, i desideri e persino le caratteristiche dell'aggressore... Una parte della loro personalità, magari il nucleo di questa, a un certo momento è rimasto fermo ad un livello in cui anziché in modo alloplastico, si reagisce ancora in modo autoplastico, con una specie di mimetismo<sup>44</sup>.

Quanto alla pulsione di morte che caratterizza il rapporto tra Ferdinand e il padre, essa può essere intesa almeno in tre modi diversi, per quanto attiene alle opere di Freud e Lacan. Essa può essere desiderio della quiete primordiale del Nirvana, e in questo caso è piuttosto simile alla nostalgia di uno stadio prenatale, depurato da ogni tensione e cullato dal corpo materno; può essere l'inquietudine, in certo senso indispensabile alla vita e al pensiero, che spinge a superare e trascendere ogni dato, senza fissarlo in una immobilità paralizzante (simile in questo alla "immane" forza del negativo, di cui scrive Hegel nella *Fenomenologia*, e dunque una sorta di "motore" del simbolico rispetto all'immaginario); e può essere una volontà di godimento distruttiva e perversa, illimitata e eccessiva, che spinge all'aggressione contro se stessi e contro l'altro, come Lacan ha visto nella diade Kant-Sade. Richiederebbe un lungo studio analizzare le relazioni, gli intrecci e le metamorfosi reciproche di questi tre significati del *Todestrieb*. Essi sono tutti e tre presenti, senza che vi sia un'opzione esclusiva per l'uno o per l'altro, nello scritto di Freud maggiormente dedicato a questo argomento, *Al di là del principio del piacere*.

Come nel *Voyage*, tutti i traumi descritti in *Morte a credito* sfociano a culminazione espressiva nella forma del *delirio*.

Forma-delirio è la caratteristica più inconfondibile dello stile di Céline, non si tratta di scrittura automatica o spontanea, è un costruitissimo monologo interiore estremo, in cui la realtà va surrealisticamente in pezzi, e i pezzi collosamente si agglutinano si fondono l'uno nell'altro,

formando ircocervi,  
morti viventi,  
fantasmi di ibridi,

in una di queste forme-delirio<sup>45</sup>, una grande Dama, grande madre divoratrice portatrice di morte, discesa da una nuvola di sangue, trascina tutti gli abitanti del *Passage* dove vive Ferdinand, verso la Grande Esposizione Universale, che però già è chiusa, è una truffa, un inganno, è un pretesto

<sup>44</sup> Cit. in Mucci (2008, 47, 57).

<sup>45</sup> Céline (2020, 91-98; trad. it. 1992, 72-78).



per agglutinare e dissolvere i corpi e le cose, la Dama è anche la furia del progresso che distrugge il mondo, il mondo familiare di Ferdinand, ma anche il mondo in generale, tutto e tutti si trasformano in composizioni arbitrarie di membra, morti-vivi che potrebbero benissimo essere utilizzati come pezzi immaginari di pubblicità delle merci, protesi del capitale, *le parole danzavano intorno a noi come intorno a gente di teatro... Vive cadenze, imprevisti, intonazioni magnifiche... Irresistibili...* tutto è menzogna teatrale, spettacolo, il linguaggio stesso si è disarticolato in materiali sonori captativi e affascinanti ma privi di senso, a una delle negozianti del *Passage erano spuntate tre mani con quattro guanti... tutti correvano in fretta nelle profondità della Dama*, che li dissolve e ne rimescola i frammenti, senza il godimento artificioso e ironico dei surrealisti, è la percezione di questa frammentazione dei corpi e delle materie e dei significati, di ogni ordine simbolico che costituisce propriamente una *morte a credito*, è

l'annuncio del secolo-belva, del XX secolo,  
il secolo che alterna i trionfi della merce e gli orrori della guerra,  
le crisi e le euforie,  
le manie e la depressione autodistruttiva,  
le esaltazioni e le persecuzioni,  
l'*inferno*,  
di cui Céline si vuole *cronista*,  
cronista di un delirio,

ma la violenza mimetica finisce per abbacinarlo e travolgerlo con sé, la distanza dal trauma cede all'angoscia, e quel che in *Morte a credito* è ancora considerato con una certa distanza,

quel nulla e quella vampa  
gli diverranno poi insopportabili  
e ne scaricherà il male sull'Altro:

*Il vulcano ha consumato tutto. Non c'è più niente al mondo, tranne il fuoco che ci brucia... Una vampa tremenda che mi muglia dietro le tempie con una spranga che rimescola tutto... lacera l'angoscia... / Non mi lascerà mai più.*

Il contenuto oggettivo di *Bagatelle per un massacro* è un centone di luoghi comuni dell'antisemitismo fascista: protocolli di Sion, congiura ebraico-massonica che si estende dalla Russia sovietica a Hollywood, rapacità sessuale, avidità economica. Céline vi aggiunge la violenza davvero inaudita dell'esposizione, la ritmica ossessiva dell'insulto. Anche i primi recensori hanno avuto difficoltà, forse provato un certo disgusto, a darne conto. In genere se la cavano citando qualche passo del libro, e così farò anch'io, supponendo che non molti lo abbiano letto:

Comunque basta guardare un po' da vicino quella bella faccia da tipico giudeo... Quegli occhi che spiano, interminabilmente falsi da impallidirci... quel sorriso incuneato... quei labbri che sporgono: la iena... E poi tutto d'un colpo quello sguardo che si lascia andare, di piombo, ottuso... sangue di negro che scorre... Quelle connessure labio-nasali sempre frementi... flessuose, scavate, rimontanti, difensive, impresse di odio e di disgusto... per voi!... per voi, l'abietto animale della razza nemica, maledetta, da distruggere... Il loro naso, il loro 'tuano' da truffatore, da traditore, da vigliacco...<sup>46</sup>.

“L'ebreo è un virus che annienterà il mondo”<sup>47</sup>. Del resto ebrei sono quasi tutti, da Racine a Stendhal ai Re Borboni di Francia, con quel naso così strano, la contaminazione paranoide è generale. Céline proietta all'esterno sull'ebreo contenuti pulsionali interni che gli suscitano un'angoscia incontenibile; esteriorizzandoli li ottunde in un inchiodamento che gli evita di cadere vittima del delirio, ma anche di prendere coscienza della sua verità profonda. La *sua* metafora ossessiva, il corpo in frammenti, prende un colore perverso, il verbo che è declinato più frequentemente in *Bagatelle*, all'attivo e al passivo è *enculer*, gli Ebrei sono i sadici, gli ariani i recettori inermi, condannati all'estinzione: «Sempre là, presente, rannicchiato, l'istinto, immancabile, non ingannabile, l'istinto di Morte, in fondo agli uomini...in fondo alle razze che stanno per sparire», frase in cui si può vedere all'opera quel processo di slittamento e riduzione, di cui abbiamo detto; perché, che l'istinto di morte sia in fondo agli uomini era scritto già nel *Voyage*, ma qui viene condensato e spostato sulle razze destinate a sparire, la metafisica nichilista o se vogliamo il freudismo distorto, viene qui piegato e particolarizzato in una prospettiva razziale, con un intento difensivo.

Analogamente, in *Mort à crédit* il Padre si mostrava come sovranità inflessibile, ma folle, irrazionale e grottesca; Il Padre e la Madre grotteschi in *Bagatelle* sono proiettati-condensati sull'Ebreo, e così l'immagine archetipica e persecutrice viene circoscritta in confini paranoidei. L'Ebreo, a differenza dell'archetipo, si può annientare, la negatività senza scampo del primo Céline lascia il posto all'infame positività utopica della soluzione finale. Céline vorrebbe accedere a una sovranità sublime (all'opposto della paternità grottesca descritta in *Mort à crédit*), ed essere beatificato da una femminilità di grazia e di danza (e per questo inserisce incongruamente nel testo di *Bagatelle* due balletti). Non ci riesce: e la colpa è di quell'*altro*, l'Ebreo, il maledetto sosia, che glielo impedisce, guasta, contamina, doppio fraterno e intollerabile, che ben merita l'assassinio rituale di Caino.

<sup>46</sup> Céline (1981, 249).

<sup>47</sup> Ivi, 198.

**Glossa.** Secondo W. Bohleber

gli Ebrei sono dunque gli intrusi e i rivali fraterni che distruggono l'unione narcisistica realizzata con l'imago materna collettiva... [avviene un'] aggressione arcaica per il possesso esclusivo dell'imago materna e per la partecipazione e fusione con tale imago. Il consumatore inutile è il rivale fraterno, l'intruso che disturba, che deve sparire o essere annientato. Da un lato l'antisemita proietta l'avidità e l'aggressività divorante-orale sull'Ebreo, da cui si sente poi minacciato, dall'altro si identifica con un'imago materna aggressivo-orale, potente e divorante<sup>48</sup>.

L'antisemita vede nell'ebreo il rappresentante di una Legge e di un Superio castrante, ma allo stesso tempo teme una fobia da contatto con la potenza materna, naturale, arcaica, impura. Tutto in questo ambito è ambivalente, come sosteneva Jung a proposito degli archetipi materno e paterno, che hanno entrambi un aspetto distruttivo e uno generativo.

Sull'ebreo si proiettano *insieme* l'imago della Madre divoratrice e del Padre grottesco e castrante (il padre dell'orda), mentre si vorrebbe attribuire a sé la natura generativa e benefica e il patriarcato ordinatore e fondatore di civiltà. Il cuore di questo processo è una *scissione* tra oggetto buono e oggetto cattivo, il quale viene esorcizzato ed esteriorizzato. Ma ovviamente il male è interno così come le pulsioni divoratrici e aggressive. Divengono insostenibili e in quanto tali proiettate perché c'è una disgregazione e una crisi della presenza del Sé, una debolezza costitutiva, dovuta a cause traumatiche personali e collettive insieme.

Il contatto con la Madre, lo sfiorare o il desiderare il godimento assoluto, è sì oggetto di attrazione, ma attrazione che comporta il rischio della perdita del Sé e dunque suscita allo stesso tempo un'angoscia profonda e incontenibile, da cui si fugge erigendo un ordine inflessibile e "puro"; l'attrazione del godimento e la sua negazione attraverso un ordine superegoico intollerante sono contraddittori ma pure coesistenti, in una scissione che conduce a rovina. Il conflitto resta nell'ambito dell'immaginario e non passa nel simbolico, o per meglio dire avviene entro una crisi devastante dell'ordine simbolico vigente, che lascia spazio all'incontrollabile, al "timore senza nome" della frammentazione.

A fondamento dell'ideologia antisemita e razzista in generale non c'è un principio razionale, ma un arcaico movente pulsionale: "L'impulso oscuro e non chiarito, a cui essa, fin dall'inizio, era più affine che alla ragione,

---

<sup>48</sup> Bohleber (1999, 154-155).

prende interamente possesso di loro”<sup>49</sup>. Così tutta la apparente logica consequenziale che ne discende, la sua pseudoforma razionale deduttiva, anche nel caso di grandi intellettuali come Schmitt o Céline, si applica su una premessa che appartiene al magma dell’osceno. Lo pseudo-ordine schermo e maschera, vela e svela ad un tempo la pulsione arcaica. L’astrazione del procedimento che si estende fino al regolamento dei campi di sterminio coesiste con un’ebbrezza pulsionale, benché raggelata: questa scissione in atto si può definire ideologica solo in modo paradossale.

L’antisemitismo si basa sulla cieca proiezione... Impulsi che non sono lasciati passare dal soggetto come suoi, e che tuttavia gli sono propri, vengono attribuiti all’oggetto: alla vittima potenziale...; si può acconsentire all’impulso vietato se è fuori dubbio che ciò avviene per distruggerlo<sup>50</sup>.

L’angoscia per la frammentazione del corpo e del sé si può descrivere con diverse terminologie psicologiche<sup>51</sup>, che però si riferiscono a un fenomeno affine. Citiamo quella di Lacan, che ne fa il fondamento dell’immaginario e del suo “stadio dello specchio”, in una elaborazione contemporanea o quasi alla pubblicazione di *Bagatelle*:

Questo corpo in frammenti (*corps morcelé*)... si mostra regolarmente nei sogni... Allora esso appare nella forma di membra disgiunte e degli organi raffigurati in esoscopia, che mettono l’ali e s’armano per le persecuzioni intestine, fissati per sempre con la pittura dal visionario Hieronymus Bosch nella loro ascesa nel secolo XV allo zenit immaginario dell’uomo moderno... Correlativamente la formazione dell’*io* si simbolizza oniricamente come un campo trincerato od uno stadio, che distribuisce tra l’arena interna e la sua cinta, periferia di macerie e di paludi, due campi opposti in lotta in cui il soggetto si ingolfa, nella ricerca dell’altero e lontano castello interiore, la cui forma (talora giustapposta nello stesso scenario) simbolizza in modo seducente l’*es*. Così pure... troviamo realizzate queste strutture da fortificazione, metafora che sorge spontaneamente come uscita dai sintomi stessi del soggetto, per designare i meccanismi di inversione, isolamento, duplicazione, annullamento, spostamento, della nevrosi ossessiva<sup>52</sup>.

Il campo trincerato e lo stadio fanno venire in mente esperienze traumatiche che Lacan, quando scrive il testo definitivo nel 1949, doveva avere

---

<sup>49</sup> Adorno, Horkheimer (1966, 185).

<sup>50</sup> Ivi, 199, 197, 200.

<sup>51</sup> Mi riferisco in particolare a quelle di M. Klein e di H. Kohut. Ma anche Jung in *Simboli della trasformazione* considera fenomeni analoghi, che poi definirà come “inflazione dell’Io”.

<sup>52</sup> Lacan (1974, 91).

ben presente, luoghi nazisti di reclusione molto concreti (come il Velodrome in cui furono rinchiusi gli ebrei parigini in attesa della deportazione).

L'immagine del *corps morcelé* evoca una *Discordia primordiale*, che l'ordine simbolico può contenere entro certi limiti e fino a un certo punto; ma che si riattiva in modo regressivo e dissolutivo in presenza di un trauma storico violento e decisivo come l'esperienza della guerra per Céline e il timore per la sua ripetizione.

Nel passaggio dal primo pamphlet al secondo, *La scuola dei cadaveri*, si intensifica la tendenza simultanea osservata da Lacan alla frammentazione e alla costituzione di un ordine ferreo, "trincerato"; più è forte il pericolo di frammentazione, più è rigida l'erezione ossessiva di un ordine fortificato, "puro", incontaminato e inaccessibile contro di esso. Ma il trinceramento è possibile solo circoscrivendo il nemico a un essere concreto, distruggibile, operazione che permette di sfuggire al panico per il crollo dell'ordine simbolico.

Il pericolo di frammentazione, a parte le condizioni patologiche individuali, diventa estremo quando l'ordine simbolico, che svolge una funzione di articolazione del demonismo immaginario, viene meno per un trauma storico, lasciando i soggetti senza orientamento, in preda a quella che De Martino chiama una crisi della presenza.

Del resto la catastrofe simbolica e psichica degli anni Trenta sta all'origine di molte riflessioni di Lacan, tra cui questa: "Il sacrificio significa che, nell'oggetto dei nostri desideri, noi tentiamo di trovare la testimonianza della presenza del desiderio di quell'Altro che qui chiamo il Dio oscuro... L'offerta a dei oscuri di un oggetto di sacrificio è qualcosa a cui pochi soggetti possono non soccombere, in una mostruosa cattura"<sup>53</sup>. Si tratta di una predestinazione in cui Dio stesso – il dio minore di una creazione imperfetta – è coinvolto nella catena colpevole dell'essere, causa prima che riafferma di insolvenza in insolvenza il circolo senza uscita del destino mitico, assente ogni Grazia.

Si può pensare che Céline sia giunto al punto di percepire la minaccia della disgregazione del sé, il "timore innominabile", come lo chiama Kohut: l'odio per l'Ebreo, che è anche la costruzione della figura dell'Ebreo come Grande Altro, è il garante di un'identità sul punto di infrangersi, di una scrittura sul punto di convertirsi in delirio. L'Ebreo come Grande Altro onnipotente, incarnazione del male radicale, è anche ciò che consente al Sé minacciato di darsi figura e contenimento. Il nazista può dire a se

---

<sup>53</sup> Lacan (2003, 270).

stesso: almeno una verità certa, almeno un dio esiste, per quanto malefico: quello degli Ebrei! Se è così, non sono pazzo.

La frammentazione dello stile di Céline corrisponde a quella del soggetto, del corpo, del Sé. Benjamin notava il respiro asmatico delle frasi di Proust. Quello di Céline è un respiro continuamente mozzato dall'ansia e dalla paura della decomposizione. Nei romanzi avviene una *mimesis* della frammentazione dell'esperienza; nei *pamphlets* assistiamo invece a una identificazione fra l'io narrante e i suoi pezzi sparsi e vaganti, così che lo stile tende a ricadere nella ripetizione ossessiva del medesimo; questa tendenza, già presente in *Bagatelle*, diviene intollerabile nell'*Ecole des cadavres*.

Secondo P. Vandromme<sup>54</sup> questo non intaccherebbe il valore "estetico" di *Bagatelle*: se sostituissimo alla parola "ebreo" quella di "profittatore capitalista" sarebbe un capolavoro! È la teoria dell'ebreo come metafora, del significante che riscatta il significato. Ma nei *pamphlets* la sostanza del contenuto intacca anche il significante: nei romanzi più riusciti lo stile spezzato e il respiro rotto di Céline si intensificano e si modulano nella varietà dell'esperienza, nei *pamphlets* devono affidarsi alla ripetizione ossessiva del medesimo, è proprio il contenuto di verità a essere tradito, non il contenuto oggettivo.

Se il trauma storico collettivo viene ridotto all'azione di un particolare (razza o complotto) non viene più mostrato ma contraffatto, si crea una sproporzione tra l'inconscio del collettivo nella sua situazione reale e il contenitore finito in cui lo si vuol racchiudere. Questa sproporzione è anche estetica, e riduce lo stile di Céline a una serie sincopata di ripetizioni, in cui la disgregazione avviene, ma non viene mostrata, perché nascosta dal processo di riduzione dello storico al biologico.

Resta solo la *maniera* di Céline, ridotta alla continua affermazione della difesa di sé e alla proiezione del male sull'altro. Balzac può essere monarchico e descrivere nel *Père Goriot* l'avidità anale del capitale, ma segue la legge oggettiva della forma mimetica che gli impedisce anche solo di nominare la sua ideologia e tanto meno di cercarne di incarnarla in un personaggio. Céline segue una legge simile nei primi due romanzi. Nei *pamphlets* no. L'ideologia invade ed ammorbida proprio il piano della forma e del significante.

Gli Ebrei "vengono quasi identificati al desiderio, in quel che ha di seduttivo, di ritorto, di illocalizzabile. Sono oggetti portatori di desiderio ed

---

<sup>54</sup> Cfr. Vandromme (1964).

occorre eliminarli per guarire il desiderio dalla sua malattia intrinseca<sup>55</sup>. Imperfezione, mancanza, che impedisce la pienezza del mio godimento.

Ma anche: sono loro i portatori e detentori di quel godimento che a me manca, di cui mi privano, è il mio fantasma interiore, che viene rigettato su di loro, fantasma di godimento assoluto che è contemporaneamente ciò che minaccia di ridurmi in frantumi. Simultaneità intollerabile. Ma allora effettuo una separazione. La minaccia proviene dall'esterno, se io distruggo questo esterno, avrò finalmente il *mio* godimento, puro, incondizionato, assoluto, e tutto *buono*. Gli Ebrei sono contemporaneamente ladri del mio godimento e coloro che ne incarnano il lato pericoloso e dissolutivo. Doppia proiezione di mali razionalmente incompatibili, ma appunto questo è l'aspetto delirante.

Associando in maniera ossessiva due o più significanti che non hanno nulla di comune, in *Bagatelle* la ripetizione prende il posto della causalità e della relazione, e ribadisce come un'ovvietà il nesso indimostrabile: negro ebreo sporco sostituisce una necessità a una possibilità, perché certo tutti possono essere sporchi o non esserlo, ariani o negri che siano, "in tal modo, come soggetto, è dispensato dal dover dare spiegazioni. È esonerato dal rischio di essere soggetto. La sua enunciazione si ottura ed egli non gode più dello spazio da cui rispondere come soggetto"<sup>56</sup>.

Magari lo stile resta in quanto maniera, ma non viene più utilizzato come spazio libero di enunciazione, viene inchiodato alla ripetizione, "può far fluire fiotti di parole, una più intelligente dell'altra. Leggete Céline... Realizza un possesso sfiatato della lingua, di una lingua che si possiede in lui, con il suo stile emorragico e sincopato, che non produce alcun effetto di liberazione"<sup>57</sup>.

Produce invece inchiodamento, e se questo – secondo Levinas – è l'essenza dell'operazione fascista, qui il significante non fa che corrispondere al significato. "Céline è assoggettato a questo flusso che egli satura", dunque il significante non apre a un eccesso, a una polivalenza di senso, come nel *Voyage* e in *Mort à crédit*, qui la sua funzione è chiudere, tappare, saturare, inchiodare, ricondurre il molteplice all'Uno, movimento inverso rispetto a quello dei romanzi. Fraseggiare simile, certo, ma ora la sua intenzione è di sospingerlo verso la ripetizione, la chiusura, il ribadimento del chiodo ("sporco", "ebreo"):

---

<sup>55</sup> Sibony (1999, 69).

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.



Ed ogni volta che il suo discorso rischia di farlo deragliare, di 'deportarlo', di infliggergli quelle scosse grazie a cui qualcosa (ça) produce senso altrove, egli ritorna rapidamente a quel significante fisso (ebreo, negro, coglione, zenit della cosa orribile, della catastrofe, altura di scoramento e adorazione...) grazie al quale si ristabilisce, tutto compiaciuto<sup>58</sup>.

Si ristabilisce, cioè si richiude nella fissità dell'espulsione-proiezione, nella stilistica dell'insulto:

Il fatto di dirlo vi respinge nel non luogo esasperato in cui già eravate, poiché l'insulto è un vuoto del linguaggio che si erige a non-luogo, a luogo di un *no* che vi espelle. Allora raddoppiate, ci riprovate, sperando in un'uscita, che però questo discorso è chiamato a chiudere... In questo sbuffo del discorso, un uomo cerca di darsi un corpo, di esistere, calpestando tutto ciò che percepisce come un simbolo del simbolo. Egli vi contrappone la sua lingua massiccia, compatta, in cui non si trova alcuna crepa, alcuna distanza, alcuno humour...<sup>59</sup>

Cerca di darsi un corpo, questo appunto è il nodo centrale, spasmo che nasce dal terrore che il corpo si frantumi nell'inesistenza e con esso il Sé, e l'incontenibile terrore assume proporzioni insostenibili, perché il trauma collettivo (la guerra e tutto ciò che l'accompagna) insiste su quello personale e lo dilata. Si tratta dell'invasione dell'Io da parte di uno strato magico-arcaico riattualizzato da una devastante modernità.

*Epilogo*<sup>60</sup>. Vuol essere un *cronista*, Céline, lo dice lui stesso in *Normance*, nel pieno di una delirante fantascopia, fantasmagoria cosmica, perché il delirio è divenuto documento, testimonianza, la vertigine delirante dal vissuto personale si allarga, si espande, la frammentazione, l'ossessione del divenir frantume è ora storica, FINIS EUROPÆ, l'engramma la figura debordante e ricorrente di energia dissolutiva, la metafora ossessiva, è negli ultimi romanzi: il *bombardamento*, dopo la famiglia di *Mort à crédit*, dopo i corpi martoriati dalle macchine nel fordismo del *Voyage*, ora sono

i palazzi sventrati  
le strade in dissesto  
gli interni deserti delle case  
che si mostrano perché le pareti sono crollate  
scale che non portano più da nessuna parte  
o verso un cielo vuoto

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 70.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> I brani in corsivo sono tratti da *Nord* e da *Normance*, salvo il penultimo dal *Doktor Faustus* di Th. Mann e l'ultimo sulle Halles, da *Manifesto incerto* di F. Pajak.

*alberi di fuoco si staccano dal suolo... si rigirano anche contro il cielo... alle nuvole tutto questo! A rovescio... è fantasmagoria d'atmosfera, il corollario del bombardamento è il rovesciarsi, ogni figura, ogni essere si inverte, e nell'invertirsi annulla il suo senso, la percezione è ribaltata, accecata, *esseri d'un universo d'altrove*, ogni testa *testa decollata*, è un corpo materiale collettivo, la città a decomorsi, il ricetto dell'anima della cultura europea, Francia Germania, ma lo stesso a Londra, in Italia, vedi le macerie di Montecassino fotografate da David Seymour,*

da un cumulo di frontoni di pietre disperse  
emergono i tronchi mozzi di Cristo e della Vergine benedicienti macerie,  
e fili spinati fili spinati ovunque e muri crollati,  
muri che non separano e non dividono più da niente, macerie  
già rimosse, umiliazione originaria,  
FINIS EUROPAE,

in follia fantasmagorica, in fantasmi di essere, ebbrezza di colori dissolutivi, *folli fasci, crepitanti e poi zigzaganti! E poi inceneriti... poi niente di niente...*, un'ultima esaltazione nel venir meno, *dimostrazioni di furori vulcanici... che lo spirito partecipi... abiuri il Bene! Si appelli al Male...*, è così Céline, è un complice disperato, certo è anche un cronista, la sua mimesi del male oscilla sempre sull'orlo dell'identificazione, la descrive o la vuole la distruzione?, di sé e di tutto con sé?, nella *Trilogia del Nord* non più razze, non più ebrei, per opportunismo, certo, ma anche perché ora segue la legge formale della mimesi, l'intenzione *cronista* prevale e si libera da quella ideologica, lo sgretolamento è assoluto, irresistibile, come nel primo Céline, ma non più attraverso la psiche di un personaggio, delirio, dissociazione investono le pietre, i campi, le chiese, le strade,

FINIS EUROPAE,

I palazzi oscillano ebbri

come le membra dissociate di un epilettico,

da questa decomposizione in effetti l'Europa non si riprenderà più, si può al massimo imbellettare il cadavere, come si fa oggi, con trucchi cosmetici finanziari, il corpo è morto e il turismo di massa se ne divide le spoglie, l'anima è morta, sostituita da rossetti finanziari, neanche più l'energia della violenza, ma una morta pace, in cui si vegeta attendendo la morte tra epidemie e veleni dell'aria, è questo tramonto definitivo, in certo senso, di cui Céline dà testimonianza nelle ultime opere, mimesi che riesce a trascendere il suo insopportabile vittimismo e la sua ideologia da risentimento razzista, *esplosioni dei fondi d'anima*, nella descrizione si affaccia inquietante la bellezza nichilista, futurista, fascista della distruzione, *in tutte la gamme di colori... C'era tutta una tavolozza... luccichii vivi sui*

tetti... viola... arancioni... azzurri... ultra-colori direi, che ti lasciano le retine tutte buie, ma poi si arresta, si guarda, si frena, e prevale la descrizione cronistica del crollo, come un dato di fatto, impartecipabile, prima *le cose se la godono! L'ebbrezza della gravità!*, ma poi ecco s'arresta, *io vi dicessi fantastico di rumore*, come un Marinetti, *sarebbe un effetto letterario, spregevole, sì spregevole...* *io sono solo che cronista, è tutto!...* *un rumore troppo enorme, ecco!*, benché cronista di un delirio, di una fantasmagoria, di una ridda di fantasmi, ma sono lì nelle cose, anche se Céline ci ha creduto, ci ha perso il senno, in quel delirio, FINIS EUROPÆ, in Nord il bombardamento diviene fondale o fondo basso continuo, non è più in primo piano, qui in primo piano è la decomposizione morale, di aristocratici, di collaborazionisti, di nazisti sconvinti, nella *Trilogia* nessuno si salva, gli ariani neppure, tanto meno, *il filo della storia...* *eccoti sopra in equilibrio, nell'oscurità, tutt'attorno*, all'inizio si vede la scomposizione di Berlino, scene da *Germania anno zero*, come il collezionista di antichità nell'unico piano rimasto in piedi di un palazzo semicrollato, che dialoga con il fantasma di un Hitler uscito dalla cancelleria a passeggiare fra le macerie, il fantasma, e poi il bombardamento di Berlino è il cupo continuo accompagnamento di rumori e luci tenebrali in lontananza, lontano ma tali da gravare su ogni gesto e parola dei personaggi, scomponendone la mimica al ritmo dei crolli, *stiamo in ascolto... i muri tremano, scossano... come ieri... non di più... e broum! Da così lontano... il cielo è così coperto... nero e giallo*, dopo tutto questo qualcosa verrà ricostruito, non più il suo senso, non più la sua originarietà,

Montecassino ricostruita pietra su pietra

è però un simulacro di Montecassino,

un'ombra fotografica,

come il ponte di Rialto rifatto in una bisca di Las Vegas,

dopo la guerra non ci può essere altro che il falso, l'artefatto, il posticcio, il postmoderno, l'inverso, una logica inversa,

*io vi proverò quando vorrete l'esistenza di Dio alla rovescia*

IL CAPITALE nella sua pura desolazione

anche Adrian Leverkühn constata che eseguire l'inno alla gioia di Beethoven è divenuto una pura oscenità, *'le cose per cui l'umanità ha combattuto... le cose trionfalmente annunciate... Sono revocate'*, *'Non ti capisco del tutto... Cos'è che vorresti revocare?'*, *'La Nona sinfonia'* rispose. Poi, per quanto aspettassi, non aggiunse altro,

FINIS EUROPÆ,

dopo les Halles, (*in quel luogo regnava un'intensità vitale che non aveva uguali in tutta la città, e probabilmente nel mondo intero*), dopo les Halles, il Beaubourg, l'infamia di lamiera.

“Le profondità del male a volte si annidano nel culto, insieme maniacale e malinconico, delle profondità come male. E allora ci si intrattiene con l’abisso come se fosse possibile bearsene...”<sup>61</sup>. Un simile gusto estetizzante delle profondità (ma il termine va preso in senso forte: esaltante, inebriante) è presente in Céline ed è propriamente il demoniaco: è il tratto in lui più prossimo al fascismo. Mania euforica e depressione senza fondo, inarrestabile, pretesa di godimento senza limite e pulsione di morte altrettanto illimitata, autocompiacimento vittimista e persecutorio. All’altro estremo, c’è il Céline *cronista* della disgregazione di un ordine simbolico millenario, la sua cronaca rimane certo fredda, assolutamente priva di compassione umana: ma non dipende questo dall’oggetto stesso della cronaca, che è in effetti il non-umano contemporaneo antispirito del mondo?

## **Bibliografia**

- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (1966), *La dialettica dell’illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Arendt, H. (2009), *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- AA. VV. (2019), *Il dossier «Bagatelle». La polemica su Céline in Francia e in Italia*, Milano: Medusa.
- Bellosta, M.-Ch. (1990), *Céline ou l’art de la contradiction: lecture de Voyage au bout de la nuit*, Paris: PUF.
- Bohleber, W. (1999), *La costruzione di comunità immaginarie e l’immagine degli Ebrei. Fattori inconsci dell’antisemitismo in Germania*, in Bertani, M., Ranchetti, M. (a cura di), *La psicanalisi e l’antisemitismo*, Torino: Einaudi.
- Céline, L-F. (1981), *Bagatelle per un massacro*, Milano: Guanda.
- (2019), *Voyage au bout de la nuit*, Paris: Gallimard Folio.
- (2020), *Mort à crédit*, Paris: Gallimard Folio; trad. it. (1992), *Morte a credito*, Milano: Garzanti.
- Chesneau, A. (1971), *Essai de psychocritique de Louis-Ferdinand Céline*, Paris: Lettres Modernes.
- De Martino, E. (2000), *Morte e pianto rituale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ferenczi, S. (1988), *Diario clinico*, Milano: Cortina Editore.
- Kohut, H. (1980), *La guarigione del Sé*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Lacan, J. (1974), *Scritti*, Torino: Einaudi.

---

<sup>61</sup> Zino (2002, 74).

- (2003), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Torino: Einaudi.
- Mucci, C. (2008), *Il dolore estremo. Il trauma da Freud alla Shoah*, Roma: Borla.
- Pagès, Y. (2010), *L.-F. Céline, fictions du politique*, Paris: Gallimard.
- Pellini, P. L. (2020), *La guerra al buio. Céline e la tradizione del romanzo bellico*, Macerata: Quodlibet.
- Sibony, D. (1999), *Il doppio straniero, l'ebreo e l'omicidio del nome*, in Bertani, M., Ranchetti, M. (a cura di), *La psicanalisi e l'antisemitismo*, Torino: Einaudi.
- Vandromme, P. (1964), *Louis-Ferdinand Céline*, Torino: Borla.
- Zino, A. (2002), *L'incertezza delle voci. Per una psicoanalisi dello sviluppo*, Pisa: ETS.

# Habitus, monade e armonia

## Alcuni nodi leibniziani nel pensiero di Pierre Bourdieu

Miriam Aiello

**Abstract:** The article is a contribution to the analysis of some of the many Leibnizian themes that have contributed to animate and shape the structure of Pierre Bourdieu's social theory. In particular, the article examines some elements of contact and affinity between the Bourdieusian concept of habitus and the Leibnizian concept of monad, as well as between the system of the correspondence between first- and second-order objectivity developed by Bourdieu and the model of harmony theorised by Leibniz.

**Keywords:** Bourdieu; Leibniz; Habitus; Monad; Harmony.

### 1. Introduzione

*I filosofi sono molto più presenti nel mio lavoro di quanto non possa dirlo, spesso, per paura di aver l'aria di sacrificare al rituale filosofico della dichiarazione di fedeltà genealogica. E poi essi non sono presenti nelle fattispecie ordinarie...<sup>1</sup>*

Pierre Bourdieu si è sempre auto-qualificato come filosofo mancato per scelta e come sociologo per conversione. Se egli ha mantenuto con la filosofia un rapporto estremamente ambivalente<sup>2</sup>, d'altro canto, è innegabile che la formazione filosofica di Bourdieu abbia svolto un ruolo fondamentale nell'impostazione della sua opera: tale per cui sia il lavoro di costruzione epistemologica preliminare, sia il contenuto della sua teoria sociale esibiscono, anche al di là delle intenzioni dello stesso Bourdieu, un importante e irriducibile spessore filosofico.

Può esser dunque lecito – assumendo opportune cautele – domandarsi se e cosa della sua formazione filosofica sia rimasto nella sua opera sociologica. O, detto altrimenti, se, “bourdieusianizzando Bourdieu”, il suo habitus sociologico (sistema di disposizioni di metodo, analisi e costruzione dell'oggetto sociale) risulti almeno parzialmente inscritto su un pregresso

---

\* Università degli Studi Roma Tre (aiello.mir@gmail.com)

<sup>1</sup> Bourdieu (1987, 60). Nei riferimenti alle opere di Bourdieu e Leibniz è indicato l'anno dell'opera originale e il numero di pagina della traduzione italiana.

<sup>2</sup> Cfr. Bourdieu (1997, 2001, 2004).

e ineliminato habitus filosofico (sistema di disposizioni teoriche e concettuali)<sup>3</sup>.

Fornire in questa sede una valutazione complessiva del ruolo dei diversi riferimenti filosofici è pressoché impossibile, giacché la sua opera è un collettore di tradizioni filosofiche, dalla tradizione di epistemologia storica, alla fenomenologia, al marxismo, a Wittgenstein, ad alcuni autori della tradizione anglosassone. All'interno di questo intreccio di influenze, svolge un importante ruolo il razionalismo moderno e, in particolare, l'influsso di quella che Wacquant ha chiamato "l'ala non cartesiana"<sup>4</sup> della filosofia razionalistica moderna, Pascal, Spinoza e Leibniz. L'ispirazione pascaliana dell'opera di Bourdieu è del resto del tutto esplicita e pienamente manifestata nell'opera *Meditazioni pascaliane*, con la conseguenza che la letteratura critica ha sovente valorizzato il pensiero di Blaise Pascal come fonte e ispirazione filosofica<sup>5</sup>. Tuttavia, si corre il rischio che una ipervalorizzazione della presenza di Pascal finisca per oscurare la presenza di altri filosofi moderni e limiti in modo indebito la valutazione del loro influsso teorico. Se recentemente sono apparsi lavori che sottolineano i legami e i punti di contatto tra Bourdieu e Spinoza<sup>6</sup>, in questo articolo, sulla base della valorizzazione della presenza di tematiche tipiche del razionalismo moderno nell'architettura problematica della teoria sociale bourdieusiana, indagheremo in particolare il ruolo sistema leibniziano<sup>7</sup>.

Come esplicitamente dichiarato nei *Lineamenti per un'autoanalisi*, Leibniz fu un autore profondamente studiato da Bourdieu prima della sua conversione alla sociologia:

Da tempo, orientato probabilmente dalle mie *disposizioni originarie*, cercavo di sottrarmi a quel che di irreali, se non di illusorio, aveva una buona parte di ciò che a quel tempo si associava alla filosofia: andavo verso la *filosofia delle scienze*, la *storia delle scienze*, i *filosofi più radicati nel pensiero scientifico*, come *Leibniz*, e avevo depositato, con Georges Canguilhem, un progetto di tesi su "Le strutture temporali della vita affettiva" per il quale contravo di fondarmi contemporaneamente su opere filosofiche

---

<sup>3</sup> Come lo stesso Bourdieu in certi frangenti sembra aver ammesso, è anche probabile che egli spinto dalle proprie valutazioni circa l'ospitalità del campo filosofico francese abbia accuratamente dissimulato, spesso attraverso riferimenti obliqui, spostati e camuffati, ciò che della sua opera sarebbe potuto essere rivendicato dalla filosofia. Va da sé, che se anche si appurasse un'influenza diretta della sua fase filosofica su quella sociologica questo non diminuirebbe in alcun modo la portata e il merito dell'opera bourdieusiana.

<sup>4</sup> Wacquant (2015, 8).

<sup>5</sup> Delhom (2009), Bouveresse (2012), Macherey (2014).

<sup>6</sup> Petrillo (2017), Lantoine (2018).

<sup>7</sup> Weik (2010), Zitouni (2014), Pinto (2019), Kulikov (2019).



come quella di Husserl e su alcuni lavori di biologia e di fisiologia. *Trovavo nell'opera di Leibniz*, la cui lettura mi costringeva a studiare matematica (il calcolo differenziale e integrale, la topologia) e un po' di logica, *un'altra occasione di identificazione reattiva*<sup>8</sup>.

Questo passaggio consente non solo di associare strettamente l'intellettuale Bourdieu nel suo complesso alla tradizione di filosofia e storia delle scienze, e di prenderlo pertanto sul serio quando dichiara di sentirsi “fortemente radicato in una tradizione filosofica “hard” (Leibniz, Husserl, Cassirer, storia e filosofia della scienza, etc.)”<sup>9</sup>, ma anche di leggere in questi interessi un baluardo di resistenza contro lo spirito filosofico dominante, costituito all'epoca dall'esistenzialismo di Sartre.

Ora, però, la principale difficoltà in cui incorre il tentativo di valutare l'influenza del pensiero di Leibniz nell'opera di Bourdieu a partire dai suoi studi filosofici giovanili è legata al fatto che i frutti di questi studi filosofici non hanno mai trovato uno sbocco editoriale: il suo lavoro di DES, un'introduzione e traduzione commentata delle *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* condotta sotto la supervisione di Henry Gouhier<sup>10</sup> non è stato pubblicato e attualmente non risulta nell'archivio delle tesi dell'ENS, né del resto ha avuto maggior fortuna il progetto di ricerca di dottorato depositato presso Georges Canguilhem dedicato alle strutture temporali della vita affettiva, “argomento di tesi, successivamente abbandonato”<sup>11</sup>. È ovvio dunque che fintantoché questi ed eventualmente altri lavori giovanili non verranno reperiti e studiati accuratamente, l'ipotesi dell'influsso dello studio di Leibniz sul pensiero non può chiaramente ambire a una piena verifica. Tuttavia, in questo articolo si muoverà dall'idea che la tesi di una presenza teorico-problematica del pensatore di Lipsia nell'architettura teorico-sociale bourdieusiana possa essere difesa per via teoretico-interpretativa e quindi anche in assenza di un supporto testuale di pur così grande valore filologico-genetico.

---

<sup>8</sup> Bourdieu (2004, 46), corsivi miei.

<sup>9</sup> Bourdieu (2001, 130).

<sup>10</sup> “C'est une traduction préfacée, annotée et commentée des *Animadversiones* de Leibniz; j'avais fait ça avec Gouhier, qui m'avait dit de le publier, mais j'ai traîné et ça ne s'est pas fait. (Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut, entretien *Sur l'esprit de la recherche*)” (Delsaut, Rivière 2002, 191-192).

<sup>11</sup> Bourdieu (2001, 130). Nei passaggi dell'intervista con Yvette Delsaut dedicati alla sua fase filosofica giovanile, Bourdieu tocca incidentalmente la polemica che lo vede contrapposto ai curatori di una bibliografia non autorizzata e non ufficiale (HyperBourdieu), tali Morth e Frohlich. Bourdieu dichiara di non sapere su quali basi gli autori dell'HyperBourdieu abbiano potuto dare le indicazioni bibliografiche e le collocazioni documentali di questi due testi giovanili dal momento che del lavoro sulle *Animadversiones* esista solamente una copia privata (mentre tace del tutto a proposito del lavoro di progetto di dottorato), cfr. Delsaut, Rivière (2002, 130).

Difatti, oltre la frequenza dei richiami a Leibniz (quasi non vi è opera in cui non venga menzionato o propriamente citato) e pur astraendo dalla copiosità delle occorrenze, è soprattutto la crucialità, il valore concettuale di tali riferimenti a costituire un indicatore impressionante. La tesi che si vuol difendere è che la presenza di Leibniz nel modello bourdieusiano sia assai più pervasiva e strutturale di quanto i pur frequenti riferimenti dello stesso Bourdieu lascino per se stessi ritenere: ovvero che nell'opera di Bourdieu si dia un ampio uso infrastrutturale-omologico del pensiero di Leibniz. In altre parole, si sosterrà che molti elementi del pensiero di Leibniz sono impiegati da Bourdieu come un'infrastruttura funzionale a impostare teoricamente questioni percepite come isomorfe a quelle affrontate da Leibniz. Percorrere i giunti di quest'assonanza problematico-strutturale può forse contribuire a chiarire dei movimenti di fondo del pensiero di Bourdieu, pensiero che, come ricorda Gabriella Paolucci, perfino Loïc Wacquant, uno dei suoi allievi più stretti, ha definito un "enigma intellettuale"<sup>12</sup>.

## **2. Monismo duale e parallelismo espressionista**

Una delle tesi più basilari di Bourdieu è che "la realtà sociale esiste per così dire due volte, nelle cose e nei cervelli, nei campi e negli habitus, all'interno e all'esterno degli agenti"<sup>13</sup>. La sociologia deve dunque concepirsi come quella forma di conoscenza che ha il compito di spiegare la corrispondenza reciprocamente espressiva che intercorre tra i) un'"oggettività di primo ordine", definita "dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari (delle specie di capitale)", legata quindi all'esistenza materiale di proprietà capaci di efficacia causale e a quella quasi-fisica del posizionamento sociale, e ii) un'"oggettività di secondo ordine" che invece esiste "sotto forma di schemi mentali e corporei che funzionano come matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali"<sup>14</sup>, un'oggettività legata quindi a un modo di esistenza cognitivo, psicologico, simbolico delle proprietà del primo ordine. Per l'autore tra queste due dimensioni ontologiche eterogenee dell'essere sociale, la prima estesa e divisibile, la seconda inestesa e indivisibile, sussiste un rapporto topologico: esse si corrispondono e si esprimono sistematicamente a vicenda attraverso la dimensione dinamica della pratica e la sua traduzione statica che è l'or-

---

<sup>12</sup> Paolucci (2009, 77).

<sup>13</sup> Bourdieu, Wacquant (1992, 95).

<sup>14</sup> Bourdieu, Wacquant (1992, 16).

dine dei corpi, così che la sociologia ha in effetti il compito di spiegare sia questa corrispondenza sistematica tra tali domini, sia la sistematicità che vige al loro interno. Ne segue che l'oggetto della sociologia deve essere l'oggettività sociale assunta nella sua interezza, e perciò tanto nella sua forma oggettiva, quanto in quella soggettiva.

Il limite teorico e metodologico comune sia alle posizioni oggettivistiche, legate ai concetti di struttura e funzione, che a quelle soggettivistiche, legate a quelle di individuo e interazione, consiste proprio nell'impedito riconoscimento del valore di realtà e di effettualità delle due forme di oggettività insieme e nella conseguente ascrizione di tali poteri a porzioni di realtà arbitrariamente selezionate e non sufficientemente capaci di temperare ciascuna per sé questo doppio ordine di oggettività. Al fine di risolvere questo errore, Bourdieu propone di ricostruire la realtà sociale con attraverso tre operatori analitici capaci di sfuggire l'incapienza concettuale che connota i soggettivismi e gli oggettivismi - la "triade" di habitus, campo e capitale - e di esprimere dunque l'oggettività nel suo doppio volto e nella sua sistematicità interna.

Ora, rispetto ad altre tesi dualiste e duali in teoria sociale<sup>15</sup>, l'impostazione bourdieusiana si caratterizza nel suo apparente dualismo per il fatto di richiamarsi problematicamente ai termini del rapporto tra mente e corpo per come è stato posto nel corso della Modernità. Tradizionalmente attribuita a Descartes, la prima espressione moderna del problema mente-corpo, ovvero della questione del ruolo e del posto dei fenomeni mentali nel mondo fisico, muove dal riconoscimento di un'irriducibilità insanabile tra pensiero ed estensione. Violando brillantemente e problematicamente il principio di conservazione dell'energia, Descartes immaginava sia attraverso un'ipotesi neurofisiologica, sia attraverso una tesi metafisica, una genuina interazione tra *res cogitans* e *res extensa*. Ora la distinzione che Bourdieu pone tra l'oggettività di primo ordine, materiale, e quella di secondo ordine, cognitivo-simbolica, è a ben vedere segnata dalla stessa eterogeneità.

Leggere questa cruciale distinzione alla base della teoria sociale bourdieusiana come una formulazione in chiave teorico-sociale del problema mente-corpo, permette di chiarire che in effetti le alternative teorico-sociali contro cui Bourdieu sviluppa il proprio impianto implicano anche una specifica posizione circa il problema mente-corpo e, di più, una posizione interna allo spettro del dualismo: Bourdieu ha infatti contestato a

---

<sup>15</sup> Per una trattazione delle dualità individuo-società e io-non io assunte nella loro dimensione sostanziale si veda il classico Durkheim (1914); per un impiego metodologico del dualismo si veda invece il concetto di 'dualismo analitico' coniato da Archer (1997).

teorie molto distanti, in particolare lo strutturalismo e l'interazionismo, una comune cifra sostanzialistica e meccanicistica proprio nella misura in cui esse teorizzano che i fenomeni sociali nella loro interezza risultino da un'interazione diretta tra individui e strutture sovraindividuali reificate, o di individui che si stimolano tra loro, obbedendo così a un'impostazione interazionista genuinamente cartesiana. Addirittura, Bourdieu ha in certe circostanze tacciato l'interazionismo simbolico di incarnare un orientamento occasionalistico in quanto egli scorgeva nell'interazione tra individui concepita come costituente elementare dei fenomeni sociali l'analogo di quel continuo intervento divino di connessione tra eventi fisici ed eventi mentali che deve essere immaginato per spiegare la loro apparente dipendenza<sup>16</sup>. Bourdieu rifiuta del resto l'opzione epifenomenistica dello strutturalismo, che ammette sì la coscienza degli individui in dipendenza della struttura sociale che la plasma, ma la priva di potere causale sulla struttura che l'ha causata<sup>17</sup>. Infine, sono ovviamente esclusi gli orientamen-

---

<sup>16</sup> “Parlare di habitus di classe [...] significa allora ricordare, contro ogni forma di illusione occasionalista, che consiste nel ricondurre direttamente tutte le pratiche a proprietà inscritte nella situazione, che le ‘relazioni interpersonali’ non sono mai se non in apparenza delle relazioni da individuo a individuo e che la verità dell’interazione non risiede mai nell’interazione stessa. [...] Cosa che dimenticano la psicologia sociale e l’interazionismo o l’etnometodologia, quando riducendo la struttura oggettiva della relazione tra gli individui in contatto alla struttura congiunturale della loro relazione in una situazione o in un gruppo specifici, intendono spiegare tutto ciò che avviene all’interno di una situazione sperimentale o osservata tramite le caratteristiche sperimentalmente controllate della situazione quali la posizione relativa dei partecipanti nello spazio o la natura dei canali utilizzati. [...] Non esistono forme di interazione, neppure tra quelle in apparenza più adatte a essere descritte [nel] linguaggio del ‘trasferimento intenzionale nell’altro’ quali la simpatia, l’amicizia e l’amore, che [...] non siano ancora dominate, tramite l’armonia degli habitus [...] dalla struttura oggettiva delle relazioni tra le condizioni e le posizioni” (Bourdieu 1972, 224-225).

<sup>17</sup> Bourdieu (1972, 227-228): “Fino a quando si accetta l’alternativa canonica che, rinascendo continuamente sotto nuove forme nella storia del pensiero sociale, oggi per esempio contrappone una lettura “umanista” di Marx a una lettura “strutturalista”, andare contro il soggettivismo non significa rompere realmente con esso, ma cadere nel feticismo delle leggi sociali cui è destinato l’oggettivismo quando, stabilendo tra la struttura e la pratica il rapporto dal virtuale all’attuale, dalla partitura all’esecuzione, dall’essenza all’esistenza, esso sostituisce semplicemente all’uomo creatore del soggettivismo un uomo soggiogato alle leggi morte di una storia della natura. E come si potrebbe sottovalutare la coppia ideologica formata dal soggettivismo e dall’oggettivismo, quando si vede che la critica dell’individuo considerato come *ens realissimum* porta solamente a fame un epifenomeno della struttura ipostatizzata e che l’affermazione fondata del primato delle relazioni oggettive porta ad attribuire a quei prodotti dell’azione umana che sono le strutture il potere di svilupparsi secondo le proprie leggi e di determinare o sovra-determinare altre risorse?”.

ti che promuovono un monismo riduzionistico, nel verso del “fisicalismo” e nel verso dello “spiritualismo”<sup>18</sup>.

È allora è possibile sostenere che, se da un lato, Bourdieu adotta senz’altro il problema mente-corpo configurato nel pensiero moderno come infrastruttura problematica dell’articolazione della realtà sociale in un ordine cognitivo e simbolico e un ordine materiale, dall’altro l’impianto da egli proposto manifesta una doppia conformità alle soluzioni del razionalismo non cartesiano: a un livello più generale, quello dell’articolazione in oggettività oggettiva e soggettiva, esso è coerente con l’architettura del monismo del doppio aspetto di ispirazione spinoziana, mentre a un livello più minuto, esso è coerente con un impianto parallelista ed espressionista di ispirazione leibniziana.

È infatti la dimensione “primitiva” della pratica, nelle sue manifestazioni attuali e nelle sua virtualità simbolico-cognitiva, tale da garantire una corrispondenza tra i due ordini di oggettività che sono in ciascun punto della loro configurazione e a ciascun momento dell’indagine già mediati l’uno con l’altro, essendo nient’altro che due realizzazioni diverse della stessa realtà: il corpo cognitivo e la mente incarnata degli agenti di pratica come trascrizione spontanea e mediata dell’ordine socio-materiale, e l’ordine socio-materiale come risultante dell’esteriorizzazione degli schemi cognitivi e corporei degli agenti .

L’ispirazione leibniziana della sua proposta non si limita però a questa impostazione generale, ma si spinge molto più a fondo, giacché una gran parte dell’impianto bourdieusiano risuona di varie nozioni-chiave al cuore della logica, della fisica e della metafisica leibniziana, al punto che le due architetture esibiscono assai spesso un comportamento logico analogo, condividendo omologhe virtù e difficoltà esplicative. Tra questi snodi comuni occorre menzionare almeno i seguenti assi tematici:

- la descrizione dell’attività pratica mediata dall’habitus e la descrizione dell’habitus stesso presentano molteplici consonanze con le funzionalità espressive, cognitivo-affettive, rappresentative della monade leibniziana (autonomia e spontaneità, percezione come espressione e come anticipazione, la vita piccolo-percettiva della mente, il rapporto tra ragionevolezza e ragione, la compresenza di attività e passività, olismo e prospettivismo rappresentativo);
- il tema dell’armonia;

---

<sup>18</sup> Bourdieu (1997, 138-141).

- la concezione relazionale dello spazio e del tempo e il principio d'identità degli indiscernibili;
- il principio di ragion sufficiente, il rifiuto della libertà d'indifferenza, la distinzione tra necessità morale e necessità metafisica.

Dal momento che non è possibile sviluppare in modo compiuto nello spazio di un singolo articolo tutti questi assi tematici e problematici sui quali si distribuisce l'influsso del pensiero di Leibniz su quello di Bourdieu, il seguito di questo testo si impegna produrre un primo sviluppo i primi due.

### **3. Monade e habitus**

Nell'impianto teorico bourdieusiano, il concetto habitus è senz'altro quello al quale viene più marcatamente assegnato il compito di esprimere il lato soggettivo, genuinamente attivo, della reciproca espressione tra oggettività oggettiva ed oggettività soggettiva. Ed è proprio all'altezza della configurazione teorica del concetto di habitus che si possono rintracciare significative omologie con la conformazione della sostanza individuale secondo Leibniz e in particolare con il concetto di monade.

Il concetto di habitus viene messo a punto da Bourdieu per spiegare il co-occorrere di alcuni fenomeni pratici, altrimenti non spiegabili congiuntamente: in primo luogo la non deducibilità delle pratiche dalle immediate stimolazioni esterne (che traspare in casi di mutamento repentino delle condizioni esterne di esistenza, cioè la misura di autonomia delle pratiche e dell'agente dal "contesto sociale" che si manifesta attraverso l'isteresi dell'habitus), l'unità di stile che accomuna le pratiche più disparate di un singolo agente, l'adattamento spontaneo di tali pratiche alle condizioni esterne, e infine la concertazione delle pratiche di diversi agenti accomunati dalle medesime condizioni di esistenza.

Ora il motivo per cui Bourdieu rifiuta lo strutturalismo e l'interazionismo e addirittura li vede caratterizzati da una comune tara sostanzialistica, è che entrambi forniscono al fondo una concezione passiva dell'agente, una concezione in cui l'agente deve ricevere integralmente dall'esterno (sia esso la struttura, o un altro individuo) la ragione del suo agire determinato. Al contrario, per Bourdieu l'agente è intrinsecamente attivo, capace di avere in se stesso il proprio principio di azione, ed è questa originaria natura attiva che gli permette di avere risposte e atteggiamenti carichi del proprio passato, producendo pratiche che eccedono le urgenze del momento e che

non sono mai interamente deducibili dalle circostanze o dalle stimolazioni contingenti.

L'habitus non è affatto un principio meccanico di azione o, più esattamente, di reazione (al modo di un arco riflesso). È spontaneità condizionata e limitata. È quel principio *autonomo* che fa sì che l'azione non sia semplicemente una risposta immediata a una realtà grezza, ma una risposta "intelligente" a un aspetto attivamente selezionato del reale: legato a una storia gravida di futuro probabile, l'habitus è [...] la traccia del percorso passato, che gli agenti oppongono alle forze immediate del campo e che fa sì che le loro strategie non possano venir dedotte direttamente né dalla posizione né dalla situazione immediate. Esso produce una risposta la cui origine non è inscritta all'interno dello stimolo e che, senza essere del tutto imprevedibile, non può essere prevista a partire dalla sola conoscenza della situazione<sup>19</sup>.

L'attività immanente dell'agente, che si rivela attraverso l'autonomia dell'habitus rispetto alle condizioni esterne, mostra che l'habitus è "un sistema di disposizioni, cioè di virtualità" e che "deve essere concepito come una molla in attesa che la si faccia scattare"<sup>20</sup>. Questa disposizionalità attiva dell'habitus ricalca la natura della *vis*, quella 'proprietà' con la quale Leibniz ha inteso ridefinire radicalmente il concetto di sostanza:

[...] il concetto di forza o virtù (che i tedeschi chiamano *Kraft* e i francesi la *force*), per spiegare il quale ho predisposto la scienza particolare della dinamica, porta la più grande luce nella nostra comprensione del vero concetto di sostanza. La forza attiva differisce dalla mera potenza familiare alla Scuola, poiché la potenza attiva, o facoltà, degli scolastici è nient'altro che una prossima possibilità di agire, la quale ha bisogno di un'eccitazione esterna o di uno stimolo per essere trasferita all'azione. La forza attiva, al contrario, contiene un certo atto o entelechia ed è così a metà tra la facoltà di agire e l'atto stesso, e involve un *conatus*. È così portata all'azione da se stessa e non necessita di alcun aiuto ma solo della rimozione di un impedimento. Questo può essere illustrato con l'esempio di un corpo appeso che tira la corda che lo sostiene, o con un arco in tensione<sup>21</sup>.

Analogamente all'esigenza leibniziana, permasta costante nel corso della propria riflessione metafisica sulle sostanze individuali, di ricercare negli esseri aggregati sostanze capaci di vera unità, di trasmettere realtà agli aggregati in cui entrano a far parte, così Bourdieu, constatando l'unità di stile esibita delle diverse pratiche di uno stesso agente e le pratiche degli agenti

<sup>19</sup> Bourdieu (2000, 240). Cfr. anche: "le azioni umane non sono reazioni istantanee a degli stimoli; la minima "reazione" di una persona nei confronti di un'altra è carica di tutta la storia di entrambe e del loro rapporto" (Bourdieu, Wacquant 1992, 91).

<sup>20</sup> Bourdieu, Wacquant (1992, 100).

<sup>21</sup> Leibniz (1880b, 469, ed. or.).



di una medesima classe sociale, ritiene che l'indagine prasseologica debba rivolgersi non al livello aggregato delle pratiche, bensì al livello dell'individuazione del loro principio di unità:

troviamo la sistematicità dell'*opus operatum* perché essa si trova già nel *modus operandi*: essa non sta nell'insieme delle 'proprietà' (nel duplice senso di questo termine, come possesso giuridicamente garantito e come 'caratteristiche' personali) di cui gli individui o i gruppi si circondano [...], né nelle pratiche con cui esprimono la propria distinzione, se non per il fatto di trovarsi già nell'unità sintetica originaria<sup>22</sup> dell'*habitus*, principio unificatore e generatore di tutte le pratiche<sup>23</sup>.

Lo studio della pratica deve dunque muovere dall'individuazione del principio di unità della pratica che contenga in sé la molteplicità dei suoi prodotti, cioè l'*habitus* inteso come matrice o "formula generatrice" dell'unità delle pratiche e delle rappresentazioni dell'agente, come un principio al contempo dell'azione e della conoscenza.

Consapevole che la mancata inclusione delle esperienze soggettive degli agenti condanna all'epifenomenismo strutturalistico e che, allo stesso tempo, la sola e immediata esperienza in prima persona ignora le sue condizioni di produzione, Bourdieu concepisce l'*habitus* come "un rapporto oggettivo tra due oggettività" che "consente di stabilire un rapporto intellegibile e necessario tra determinate pratiche e una situazione a cui assegna un senso in funzione di categorie di percezione e di valutazione che a loro volta sono state prodotte da una condizione oggettivamente osservabile"<sup>24</sup>.

Un tale natura di formula e principio è ascrivibile al carattere espressivo delle sostanze leibniziane. Pur all'interno di una metafisica fondata sull'individuazione e la singolarizzazione radicale degli enti<sup>25</sup>, Leibniz rein-

---

<sup>22</sup> Il richiamo alla nozione kantiana di appercezione trascendentale va inteso sullo sfondo della radicale critica di Bourdieu alla distinzione kantiana tra sensibilità e intelletto che "impedisce di percepire il fatto che non v'è uso della sensibilità il quale non implichi già l'esercizio delle capacità intellettuali" (Bourdieu 1997, 88).

<sup>23</sup> Bourdieu (1979, 178-179).

<sup>24</sup> (Bourdieu (1979, 102) dove tale "rapporto oggettivo tra due oggettività" echeggia quanto scrive Leibniz a Clarke circa le maniere di guardare ai rapporti: infatti, "il rapporto o proporzione tra due segmenti L ed M può esser concepito in tre maniere: come rapporto del maggior L al minore M, come rapporto del minore M al maggior L, infine come qualcosa di astratto tra i due, come il rapporto tra L e M, senza considerare quale sia anteriore e quale posteriore, soggetto od oggetto", Leibniz (1890, 351). Da questa terza accezione di rapporto Leibniz deriva una prova del carattere necessariamente ideale e non sostanziale delle determinazioni spaziali intese come rapporti d'ordine.

<sup>25</sup> Cfr. in particolare la dottrina delle *notiones completae* e la formulazione del principio d'identità degli indiscernibili nel *Discorso di metafisica*, Leibniz (1880a).

troduce mediante il nesso espressivo un criterio di relazionalità pervasiva e onnilaterale, tale per cui si dice che una cosa esprime l'altra

quando c'è un rapporto costante e regolare tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. In questo senso una proiezione di prospettiva esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme, ed è un genere del quale la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nel sentimento, è sufficiente che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile o in una sostanza dotata di vera unità. Non si può dubitare della possibilità di una tale rappresentazione di più cose in una sola, perché la nostra anima ne fornisce un esempio. Ma se questa rappresentazione è accompagnata dalla coscienza nell'anima razionale, e allora si chiama pensiero. Ora questa espressione accade ovunque, perché tutte le sostanze simpatizzano con tutte le altre e ricevono qualche cambiamento proporzionale corrispondente a ogni minimo cambiamento che accade nell'universo, benché questo cambiamento sia più o meno osservabile, a seconda che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto con il nostro<sup>26</sup>.

La percezione, il sentimento e la conoscenza intellettuale sono quindi "specie" di espressione, un genere di relazione comune a tutte le forme e che "accade ovunque": essa dunque ha una natura tanto inter-sostanziale, dal momento che tutti gli esseri "simpatizzano" con gli altri, quanto intra-sostanziale, dal momento che attraverso l'unità rappresentativa l'anima umana ricorda in sé l'esteriorità attraverso molteplici canali espressivi (percezione, affetto e conoscenza riflessiva). In particolare, la percezione, che poi sarà definita come l'azione essenziale della monade, cioè quello stato passeggero che "implica e rappresenta [*enveloppe et represente*]"<sup>27</sup> una molteplicità nell'unità, è l'atto espressivo fondamentale, l'atto attraverso cui una 'soggettività' esprime un'esteriorità (la cui esistenza è massimamente probabile) in un contenuto percettivo interno

Ora, l'*habitus* e monade svolgono una comune funzione espressiva di un molteplice in un'unità sistematica. Infatti, analogamente l'*habitus* definito come sistema unitario di schemi generatori e classificatori, con funzioni di percezione, di valutazione, di imposizione d'ordine, espleta un analogo ruolo espressivo in quanto esso "simpatizza" con la realtà sociale nella sua interezza e in ogni sua componente intensiva e disposizionale che poi si esplica attivamente nel mondo materiale confluiscono tutte le determinanti sociali più disperse e remote, secondo un movimento continuo e complementare di "interiorizzazione dell'esteriorità" e di "esteriorizzazione

<sup>26</sup> Leibniz (1879, 167).

<sup>27</sup> Leibniz (1885, 284).

dell'interiorità"<sup>28</sup>. Infatti, da un lato, gli schemi produttivi e classificatori di cui consiste l'*habitus* vengono acquisiti dall'agente mediante l'interiorizzazione delle libertà e delle necessità che insistono sulla sua posizione nello spazio sociale, dall'altro l'*habitus* tende a produrre pratiche che esprimono i vincoli e le possibilità immanenti alle condizioni che ne hanno governato la formazione attraverso anticipazioni spontanee della necessità intrinseca alle condizioni di esistenza: l'*habitus* è una struttura che agisce in un registro di "spontaneità condizionata", giacché le azioni mediate dall'*habitus*, pur essendo determinate, si attualizzano senza bisogno di stimoli esteriori come invece teorizzano gli interazionisti e gli strutturalisti.

L'*habitus* condivide con la monade anche molte dinamiche cognitive e affettive. Innanzitutto, l'attività cognitiva e affettiva dell'*habitus* e della monade non è sovrapponibile ed esaurita dall'attività coscienziale, o nei termini leibniziani, appercettiva: come dice Leibniz, "ed è su questo punto che i cartesiani hanno sbagliato gravemente, avendo considerato come un nulla le percezioni delle quali non si abbia appercezione"<sup>29</sup>, avendo, cioè, rigidamente identificato l'attività psichica con il dominio della coscienza. Al contrario, l'attività di *habitus* e monade è fondamentalmente attività piccolo-percettiva, attività tanto subcosciente quanto causalmente efficace sul resto della vita affettivo-cognitiva. E dal momento l'attività dell'*habitus* come quella della monade è prevalentemente inconscia, la coscienza o l'appercezione accompagna in modo solo rapsodico e incapiente la vita pratica: Bourdieu infatti sostiene che la coscienza eserciti sull'azione una debole funzione di controllo esecutivo o retrospettivamente una funzione di razionalizzazione riflessiva<sup>30</sup>.

Inoltre, la successione delle pratiche nell'*habitus* e delle percezioni nella monade è improntata a una dinamica appetitiva, che obbedisce al principio di ragion sufficiente.

22. E come ogni stato presente di una sostanza semplice è naturalmente la conseguenza del suo stato precedente, così il presente è gravido dell'avvenire.

23. Perciò, poiché chi si risveglia da uno stordimento, appercepisce le proprie percezioni, bisogna bene che ne abbia avute anche prima, pur se non le ha appercepite perché, secondo natura, una percezione non può derivare che da un'altra percezione, come un movimento da un altro movimento<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Bourdieu (1972, 186).

<sup>29</sup> Leibniz (1885, 284-285).

<sup>30</sup> Cfr. Bourdieu (1972, 251).

<sup>31</sup> Leibniz (1885, 286).

Se la monade coincide con un principio di unità appetitiva che si esprime con un flusso continuo di stati percettivi, allora ciascuno stato psichico  $x_1$  a un tempo  $t_1$  è ragion sufficiente e ‘causa’ del successivo stato  $x_2$  a  $t_2$  ed è, al contempo, a sua volta prodotto di una ragion sufficiente, che non sarà altro che lo stato  $x$  a  $t$ . Ma dal momento che esistono molti eventi cognitivi, come il risveglio dal sonno o il riaversi dal deliquio, nei quali si dà improvvisamente uno stato di veglia e di coscienza sullo sfondo della sua assenza fenomenica, si deve ammettere necessariamente che tali stati di veglia abbiano come ragion sufficiente uno stato psichico-percettivo antecedente e in cui la coscienza sul contenuto percettivo è assente. Ne segue che la coscienza non è affatto qualificabile come condizione dell’attività psichica e che la sola applicazione consequenziale del principio di ragion sufficiente mostra la realtà di una psiche sommersa e non coincidente con la coscienza, che rompe l’equazione intellettualista tra mente e coscienza. Da questi elementi, segue che ogni stato percettivo ha necessariamente un contenuto e non esiste uno stato percettivo dal contenuto nullo: il che equivale a dire che ogni stato percettivo è pieno (= 1) e ha per oggetto un intero, un uno (la cui esistenza è altamente probabile); lungi dall’essere *ipso facto* uno stato di coscienza monolitico, l’appercezione è una qualità della rappresentazione dei rapporti implicati nell’atto percettivo, che si sovrascrive a tale atto percettivo e che lo riqualifica come anche appercettivo, senza mai poter coincidere completamente con esso: la coscienza è un grado di distinzione ed è sempre  $< 1/1$ .

Come “attraverso la mobilitazione pratica del passato e l’anticipazione pratica del futuro inscritto nel presente allo stato di potenzialità oggettiva” l’habitus è principio generatore che governa la successione delle pratiche in cui non si danno mai vuoti di ragione, così, Leibniz sosteneva che le percezioni in atto della monade sono “gravide di futuro” – giacché nel flusso di percezioni che costituisce la vita della monade, ciascuna *perceptio*, è contemporaneamente anche prodotto della *perceptio* precedente e, secondo il termine coniato successivamente da Christian Wolff, “*percepturatio*”<sup>32</sup>, protesa dinamicamente verso la *perceptio* successiva e capace di raggiungerne sempre una parte.

Per questa ragione Bourdieu ama spesso citare la proposizione 28 della *Monadologia*, “non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni”<sup>33</sup>: l’attività dell’habitus è prevalentemente imperniata alle operazioni di una memoria inconscia cognitiva e corporea, che come dice sempre Leibniz

<sup>32</sup> Wolff (1994, II, § 481, 396).

<sup>33</sup> Leibniz (1885, 287).

“fornisce alle anime una sorta di connessione che imita la ragione, ma che deve esserne distinta”<sup>34</sup>. Difatti, per Bourdieu, le azioni promosse dall’habitus sono quasi sempre adeguate empiricamente alle condizioni esterne, senza mai essere il prodotto di un calcolo razionale o di una posizione intenzionale e riflessiva di fini. Esse sono ragionevoli e, dal punto di vista delle conseguenze, ‘razioformi’: se, da un lato, esse sono infatti perfettamente conformi alle azioni guidate dalla ragione, rivelandosene del tutto indistinguibili dal punto di vista degli effetti, dall’altro non hanno affatto l’esercizio della ragione come loro principio.

Analogamente al doppio accesso conoscitivo che Leibniz immagina esercizi per le verità pratiche e teoretiche, che possono essere conosciute per “istinto” o anche per “luce naturale”, giacché “esistono conclusioni della luce naturale che sono dei principi in rapporto all’istinto”<sup>35</sup>, tali per cui si può dire che ciò che è ultimo in ordine alla ragione dichiarativa è primo nella pratica, Bourdieu sostiene che “gli orientamenti suggeriti dall’habitus possono essere accompagnati da calcoli strategici di costi e benefici che tendono a portare a un livello cosciente le operazioni che l’habitus compie secondo la propria logica”, in assoluta autonomia dalla consapevolezza cosciente<sup>36</sup>.

Del tutto omologa all’“impressione forte” che “produce d’un colpo l’effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni tenui”<sup>37</sup>, la determinazione esterna esercitata dalla necessità sociale, nell’habitus si trova espressa in determinante interna che dispone durevolmente ad aspirazioni e aspettative determinate, preseleziona esiti, precostruendo l’esperienza della realtà e imprimendo una distribuzione di probabilità alle opzioni di pratica possibili.

Un ulteriore elemento di omologia strutturale tra la monade e l’habitus si individua volgendo l’attenzione all’oggetto della loro attività conoscitiva. Essi infatti sono accomunati dal fatto di avere sempre invariabilmente come proprio contenuto rappresentativo l’intero universo esteriore e la totalità dei rapporti e delle affezioni che in esso hanno luogo: sul calco della monade definita da Leibniz come “vivente e perpetuo specchio” dell’intero universo, riflesso dalla prospettiva e nel vissuto di un punto di vista particolare, Bourdieu sostiene che “negli atteggiamenti dell’habitus si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni, che

<sup>34</sup> Leibniz (1885, 287). Citato almeno in: Bourdieu (1979, 477; 1997, 170) e Bourdieu, Wacquant (1992, 98).

<sup>35</sup> Leibniz (1882, 189).

<sup>36</sup> Bourdieu, Wacquant (1992, 98).

<sup>37</sup> Leibniz (1882, 287).

si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura"<sup>38</sup>.

In altre parole, per Bourdieu l'isomorfismo strutturale tra strutture cognitive e strutture sociali che caratterizza la sua proposta teorica si manifesta anche nel fatto che l'intero spazio delle relazioni sociali – cioè l'intera distribuzione delle proprietà materiali, il sistema dei rapporti di forza tra posizioni nella sua totalità e la correlata struttura del dominio – si manifesta nella stessa collocazione dell'agente, si trova interamente rappresentata nel suo corpo, nelle sue percezioni e pratiche.

Se per Bourdieu, nelle percezioni e nelle pratiche di ciascun agente indipendentemente dalla sua propria coscienza e dalla sua volontà – “che lo sappia o meno, che lo voglia o meno”<sup>39</sup> (ed è questo un importante tributo a Marx) – è depositato l'intero sistema delle relazioni sociali, è pur vero che la conoscenza da parte dell'agente di questo oggetto non è affatto omogenea. L'esperienza sociale ordinaria promuove una conoscenza e un misconoscimento simultanei, un'attività e una passività rispetto all'oggetto rappresentato, ossia l'intero sistema dei sistemi di posizioni e dei sistemi di disposizioni associati a ogni posizione:

Se, contro tutte le forme di meccanicismo, bisogna riaffermare che l'esperienza comune del mondo sociale è una forma di conoscenza, non per questo diventa meno importante rendersi conto, contro l'illusione della generazione spontanea della coscienza a cui finiscono per ridursi tante teorie sulla “presa di coscienza”, che la prima forma di coscienza è misconoscimento, cioè riconoscimento di un ordine che è insidiato anche nei cervelli<sup>40</sup>.

Questa compresenza che si dà nell'habitus tra conoscenza pratica e categorie conoscitive, da un lato, e misconoscimento cognitivo delle ‘ragioni sufficienti’ di quella conoscenza pratica e di quelle categorie conoscitive, dall'altro, risuona chiaramente nel testo leibniziano e sembra obbedire in particolar modo alla proposizione della *Monadologia* secondo cui “tra le creature si dà reciprocità di azione e passione”. Infatti:

Infatti Dio, paragonando due sostanze semplici tra loro, trova in ciascuna ragioni che l'obbligano ad adattarvi l'altra; e di conseguenza, ciò che è attivo per certi aspetti è passivo da un altro punto di vista; attivo in quanto ciò che in essa è conosciuto distintamente serve a rendere ragione di ciò che accade in un'altra; e passivo in quanto la ragione di ciò che accade in essa si trova in ciò che si conosce distintamente nell'altra<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Bourdieu (1979, 175).

<sup>39</sup> Bourdieu (1972, 221).

<sup>40</sup> Bourdieu (1979, 177).

<sup>41</sup> Leibniz (1885, 291).

In altre parole, l'omologia cognitivo-affettiva di monade e habitus riguarderebbe così anche la compresenza di attività e di passività rappresentativa e, di conseguenza, i rapporti di reciproca espressività che ogni habitus intrattiene con il resto del mondo sociale secondo le sue proporzioni di attività e passività. Se la pratica ordinaria esclude gli atti di riflessione che tentano di appercepire e di dar ragione delle cause delle pratiche, e le pratiche esprimono invariabilmente il sistema sociale, l'habitus ha una conoscenza sempre e in qualche misura confusa del mondo sociale stesso. Ne risulta che analogamente alle monadi che differiscono tra loro non "nell'oggetto, ma nella modificazione della conoscenza dell'oggetto"<sup>42</sup>, così gli habitus differiscono tra loro non relativamente all'oggetto della loro rappresentazione – che è l'intero sistema sociale – ma per il grado di conoscenza e di misconoscimento con cui lo rappresentano. La compresenza di conoscenza e misconoscimento è del resto la base della nozione bourdieusiana di violenza simbolica. Gli agenti subiscono una violenza simbolica quando conoscono ed esperiscono la realtà sociale attraverso categorie che sono prodotte nel rapporto di dominio e che sono in esso strettamente sottese. Essi inevitabilmente finiscono per "collaborare" cognitivamente alla violenza subita, implicandosi in essa tanto attivamente quanto inconsapevolmente attraverso il proprio lavoro cognitivo<sup>43</sup>.

Così nella misura in cui l'habitus che produce pratiche particolari e realizzate a partire da una collocazione particolare esprime l'intero sistema dell'esteriorità: esso 'tende al tutto, ma confusamente' perché nell'esperienza ordinaria non si danno atti di riflessività che portino a coscienza il contenuto delle proprie espressioni. Inoltre, se per Leibniz:

61. In ciò i composti simboleggiano i semplici. Infatti, siccome tutto è pieno (il che rende connessa tutta la materia), e siccome nel pieno ogni movimento opera qualche effetto sopra i corpi distanti e in proporzione alla distanza, di modo che ogni corpo non solo è modificato da quelli che lo toccano e risente in qualche modo di tutto ciò che accade in essi, ma anche per mezzo loro, risente di quelli che toccano i primi, dai quali è toccato immediatamente, ne consegue che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. Di conseguenza, ogni corpo risente di tutto ciò che avviene nell'universo, cosicché chi avesse la capacità di vedere tutto, potrebbe leggere in ogni corpo ciò che avviene ovunque e persino ciò che è avvenuto o che avverrà, osservando nel presente ciò che è lontano, sia nel tempo, sia nello spazio: σὺμπνοια πάντα, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in sé stessa se non ciò che si rappresenta distintamente, non essendo in grado di svolgere in una volta sola tutte le sue pieghe, perché vanno all'infinito<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Leibniz (1885, 293).

<sup>43</sup> Cfr. Bourdieu, Wacquant (1992, 129-130) e Bourdieu (1997, 172 sgg.). Sulla nozione di violenza simbolica si veda Paolucci (2010).

<sup>44</sup> Leibniz (1885, 291).



Così per Bourdieu “ogni dimensione dello stile di vita ‘simbolizza con’ le altre, come diceva Leibniz, e le simbolizza”<sup>45</sup>, in quanto ogni pratica si inserisce in un sistema di interrelazione oggettiva delle differenze e, a sua volta, l’habitus incorpora e codifica le differenze in relazione alla propria. Addirittura, analogamente all’immagine della monade come ripiegata in se stessa e allo stesso tempo accordata alla totalità dei rapporti delle sostanze dell’universo, dice Bourdieu:

Gli universi di senso corrispondenti a diversi universi di pratica sono ad un tempo chiusi su se stessi – dunque al riparo dal controllo logico per sistematizzazione – e oggettivamente accordati con tutti gli altri in quanto prodotti debolmente sistematici di un sistema di principi generatori praticamente integrati che funzionano nei campi più diversi della pratica<sup>46</sup>.

Nel semplice di un habitus collocato in una posizione, dunque in un allocamento intensivo di disposizioni e inclinazioni condizionali alla pratica, appare il ‘composto’ che gli è esterno. Per ciascuna dimensione dello stile di vita sintetizzata nell’habitus, esso è principio di produzione delle pratiche e principio di percezione, valutazione, classificazione delle pratiche in generale e perciò correlativamente anche delle pratiche proprie<sup>47</sup>.

Infine, un determinante momento di contiguità tra habitus e monade si colloca all’altezza della loro incorporazione necessaria. In effetti il corpo di cui ciascuna monade è entelechia non si limita a far sì che la monade goda di un punto di vista sull’universo, ma viene anche riguardato nella rappresentazione della propria monade da un grado di distinzione maggiore: ciò perché, per la monade che se lo rappresenta, il corpo è il punto in cui confluisce la relazione di connessione fisica che si dà nell’ipotesi del pieno: è nel corpo si esprime fisicamente l’universo, compreso in tutti i suoi rapporti dinamici, e l’anima, nel rappresentarsi il corpo, si rappresenta tutto l’universo.

62. Così, sebbene ogni monade creata rappresenti tutto l’universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che più particolarmente le è soggetto e del quale essa costituisce l’entelechia; e come il corpo, grazie alla connessione che nel pieno vi è di tutta la materia, esprime l’intero universo, così l’anima, nel rappresentare quel corpo che in modo particolare le appartiene, rappresenta pur essa l’intero universo<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Bourdieu (1979, 179).

<sup>46</sup> Bourdieu (1980, 134).

<sup>47</sup> “La concezione del mondo di un vecchio artigiano ebanista, il suo modo di amministrare il suo bilancio, il suo tempo o il suo corpo, il suo modo di usare il linguaggio e le sue scelte di abbigliamento sono interamente presenti nella sua etica del lavoro scrupoloso e impeccabile, del prodotto accurato, ben rifinito, compiuto, e la sua estetica del lavoro per il lavoro fa sì che egli misuri la bellezza dei suoi prodotti in base alla cura e alla pazienza che gli hanno richiesto” Bourdieu (1979, 179).

<sup>48</sup> Leibniz (1885, 291).

Nell'impianto bourdieusiano il ruolo del corpo è del tutto coerente con questa impostazione. Infatti, in Bourdieu è innanzitutto il corpo dell'agente a ricevere le ingiunzioni della realtà sociale, a essere interessato dalla divisione in classi sociali e a simbolizzarle. Ogni corpo socializzato è implicato a un habitus corrispondente e questa relazione è espressa in modo sistematico dalle pratiche così che ciascuna di esse esprime la totalità delle condizioni in cui è immerso. È dunque innanzitutto per il tramite del corpo – “supporto di segni, ma anche produttore di segni”<sup>49</sup> – che l'habitus si manifesta attivamente, percepisce e pratica il mondo sociale.

Così analogamente alla complicatezza peculiare che per Leibniz qualifica la struttura del corpo organico come “macchina divina”, che è macchina di *partes intra partes*, cioè macchina in ogni sua parte all'infinito, Bourdieu sostiene che

Le innumerevoli informazioni che una persona rilascia, consapevolmente o no, si moltiplicano e si confermano all'infinito, offrendo all'osservatore accorto quel tipo di piacere che procurano a un amante dell'arte le simmetrie che risultano da un'armoniosa distribuzione delle ridondanze<sup>50</sup>.

Così inquadrato, le pratiche manifestano il carattere che Bourdieu chiama “sovradeterminazione”:

L'effetto di sovradeterminazione che risulta da queste ridondanze viene avvertito tanto più fortemente, quanto più i diversi aspetti, che l'osservazione e la misurazione costringono a isolare, sono invece, per la percezione comune, strettamente compenetrati, dato che ogni elemento di informazione offerto dalla pratica (per esempio, da un giudizio in materia di pittura) è contaminato (e, in caso di una deviazione rispetto all'aspetto probabile, corretto) dall'effetto di tutti gli altri aspetti percepiti prima o simultaneamente<sup>51</sup>.

Ogni individuo, come pure ogni pratica individua, è iperdeterminato, infinitamente determinato. A differenza del concetto di sovradeterminazione assunto da Althusser in *Per Marx*<sup>52</sup>, il quale, mutuando il termine da *L'interpretazione dei sogni*<sup>53</sup>, con questa nozione denota la condizione per cui la contraddizione interna ai rapporti di produzione non si dà mai in

<sup>49</sup> Bourdieu (1979, 200).

<sup>50</sup> Bourdieu (1979, 180).

<sup>51</sup> Bourdieu (1979, 180).

<sup>52</sup> Althusser (1967).

<sup>53</sup> Freud (1899). Nel pensiero freudiano la sovradeterminazione è una proprietà tale per cui una formazione psichica, come accade eminentemente nel caso del sogno, non rinvia a un'univocità simbolica, ma è investita e attraversata da una serie plurale di catene simboliche.

forma pura, ma è sempre contaminata da fattori di ordine sovrastrutturale, per cui la determinazione della struttura sulla sovrastruttura è data “in ultima istanza”, Bourdieu pensa alla sovradeterminazione secondo un modulo leibniziano. Ogni pratica è massimamente individuale e, in quanto tale, massimamente segnata nella sua fisionomia dal riferimento alla totalità delle pratiche. La sua fisionomia, infinitamente preformata dalla totalità di cui è parte, la contiene e la realizza all’infinito, in un’infinita ridondanza armoniosa, rendendo così pienamente attuale il principio descritto alla proposizione 65 della *Monadologia* secondo la quale ogni parte di materia è infinitamente divisibile secondo potenza e divisa in atto in parti all’infinito: “altrimenti sarebbe impossibile che ogni porzione di materia esprimesse tutto l’universo”<sup>54</sup>. Nell’impianto bourdieusiano, la pratica individuale è quindi preformata nella sua determinatezza dal riferimento alla totalità delle pratiche e, per converso, la totalità delle pratiche è data nella sua compiutezza solo mediante l’attualizzazione della pratica individuale, in una ridondante e armoniosa co-implicazione reciproca.

#### **4. Armonia**

L’ontologia delle pratiche di Bourdieu, letta attraverso il filtro della metafisica leibniziana, mostra paradossalmente i tratti di una costruzione strutturalista portata all’estremo, profilando un peculiare orientamento ‘iperstrutturalistico’: non solo il sistema bourdieusiano si fonda sull’assunto secondo cui “l’alternativa tra struttura e individuo, che fa bella mostra di sé in tante dissertazioni accademiche, è insufficiente in quanto la struttura è sia nell’individuo sia nell’oggettività”<sup>55</sup>, ma esso stesso si specifica – sia nell’oggettività di primo ordine che in quella di secondo – nei termini tipicamente strutturalisti di un sistema di differenze, certo attivamente costruite e non date positivamente, all’interno del quale ha luogo l’individuazione. Per il sociologo, lo spazio sociale esteriore è interamente rappresentato ed espresso in quel sistema individuo di disposizioni dell’agente che, a partire dalla peculiare posizione occupata attraverso il corpo e attraverso la propria superficie sociale, è in una relazione di simbolizzazione limitata non per l’oggetto, ma nel modo di conoscerlo e simbolizzarlo. Questa concomitanza di stato posizionale e stato disposizionale, che trova nel corpo un luogo di espressione privilegiato, si esprime in pratiche sistematiche in cui ciascuna pratica ha una fisionomia distinguibile solo perché contiene

<sup>54</sup> Leibniz (1885, 294).

<sup>55</sup> Bourdieu (2012, 160).

implicitamente la totalità delle pratiche ed è espressione del punto di vista occupato in tale totalità. Questa complessa configurazione viene mobilitata dal sociologo per spiegare perché nel mondo sociale si dia sempre un accordo e una corrispondenza sistematica tra l'ordine soggettivo e quello oggettivo dell'oggettività sociale, tra le speranze soggettive e le condizioni oggettive, tra le prese di posizione e le posizioni, tra le anticipazioni e le probabilità, tra il consumo e la produzione. È pertanto possibile notare che sia il modo in cui tale *explanandum* viene rilevato e determinato come tale da Bourdieu, sia la forma assunta dal corrispettivo *explanans* sembrano risentire potentemente dell'immaginario dell'accordo, della concomitanza e dell'armonia che Leibniz aveva plasmato per dar conto della relazione tra anima e corpo, tra cause finali e cause efficienti.

Non è questa la sede per ricostruire il complesso ed evocativo motivo filosofico dell'armonia nel pensiero di Leibniz. È sufficiente qui ricordare che Leibniz è lontano da una concezione d'armonia concepita come omogenea assenza di dissonanza e propende al contrario per una nozione d'armonia intimamente connessa a quelle di varietà e di diversità, come rapporto e proporzione d'ordine dei dissonanti che immettono varietà nell'unità. All'interno delle molte definizioni di armonia presenti nei suoi scritti, tra le quali appunto "unità nella varietà", "diversità compensata dall'identità", "somiglianza nella dissomiglianza"<sup>56</sup>, emerge al fondo una concezione di armonia come perfezione delle cose in quanto pensabili – dei *cogitabilia* – che però, come ha opportunamente notato Francesco Piro, "si costituisce per se stessa come struttura non cosale della *realitas*"<sup>57</sup>, figurando così come condizione stessa del pensiero. Dimensione inestricabilmente estetico-conoscitiva, l'armonia è per Leibniz indisgiungibile dal piacere, definito come percezione di un incremento di armonia e come contrassegno oggettivo e immancabile della percezione dell'armonia da parte della mente. L'armonia è dunque una relazione, una configurazione di rapporti *oggettivi*, insieme qualitativi e quantitativi, intrinsecamente graduale, e posseduta oggettivamente dalle cose in quanto cogitabili. Sullo sfondo di questa concezione generale, nel pensiero di Leibniz trova sviluppo un tipo di armonia, generalmente indicata come 'universale', che intercorre tra le sostanze e che è dunque 'intersostanziale': essa esprime una condizione di compossibilità tra le sostanze, che è sia ontologica (sincronica e diacronica), sia logica tra le corrispettive *notiones complementae*, dove tale condizione è garantita e verificata dal principio d'identità degli indiscernibili. Ma vi è

<sup>56</sup> Leibniz (1994, 14). Si veda anche Piro (1990).

<sup>57</sup> Piro (1992, 130).

un'altra e non meno importante determinazione dell'armonia, l'armonia prestabilita', che trova espressione nella dottrina della concordanza e della concomitanza, insieme intra-monadologica e inter-monadologica, tra stati percettivi e stati fisici sviluppata in particolare nel *Nuovo sistema*<sup>58</sup>.

Ora Bourdieu sembra sollecitare assai spesso l'orizzonte semantico dell'armonia leibniziana, intesa secondo questi due sensi e secondo due logiche espressive analoghe. Vi è innanzitutto una armonia 'orizzontale' tra habitus prodotti da condizioni di esistenza simili, tra i prodotti e gli atti di pratica molteplici che si armonizzano in un'unità 'di stile', in un'affinità di 'ridondanze armoniose' fatte di dissomiglianze sottili, dunque un'armonia inter-habitus. Inoltre, considerando classi di habitus differenti, si può vedere come la loro differenza sussista e sia percepita oggettivamente, solo perché tali classi d'habitus non esibiscono proprietà sovrapponibili e sono dunque reciprocamente discernibili. E vi è poi un'armonia 'verticale' tra le condizioni di produzione dell'habitus esteriori ad esso e i prodotti e gli atti di pratica espressi dall'habitus, un'armonia che è intra-habitus, che unifica le condizioni della strutturazione dell'habitus e le sue pratiche strutturate e strutturanti.

Può essere utile analizzare l'articolata metafora dei due cori con cui Leibniz illustra ad Antoine Arnauld la sua ipotesi dell'armonia prestabilita:

Per servirmi infine di un paragone, dirò che, rispetto alla concomitanza che io sostengo, essa è simile a quella che ci sarebbe tra diverse orchestre o cori, che eseguano separatamente le loro parti e siano collocate in modo che non si vedano e neppure si odano e che, nondimeno, possano accordarsi seguendo le loro note, ciascuna le proprie, di modo che chi le ascolta, vi trovi un'armonia meravigliosa e molto più sorprendente che se vi fosse una connessione fra loro. Potrebbe, anzi, accadere che uno, ponendosi accanto a uno dei due cori, giudicasse dall'uno, quello che l'altro esegue, e prendesse *una tale abitudine* [*habitude*] (specialmente se si suppone che possa ascoltare il proprio, senza vederlo e vedere l'altro senza ascoltarlo) che, con l'aiuto dell'immaginazione, egli non pensi più al coro in cui si trova, ma all'altro, oppure che consideri il proprio come un'eco dell'altro, non attribuendo a quello in cui si trova che taluni intermezzi nei quali non si manifestano talune regole della sinfonia con le quali giudica l'altro; oppure attribuendo al proprio certi movimenti, che fa eseguire dal suo lato, secondo certi motivi che egli crede imitati dagli altri a causa del rapporto con ciò che egli trova nello sviluppo della melodia, non sapendo che coloro che si trovano nell'altro coro svolgono in esse, qualcosa di corrispondente, secondo i propri disegni<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Si veda in particolare lo studio di Mondadori (1978).

<sup>59</sup> Leibniz (1897, 154).

In *Risposte*, Bourdieu sostiene che “l’osservatore esterno può ricostruire quella specie di partitura non scritta in base alla quale si organizzano le azioni degli agenti, convinti di improvvisare ciascuno una propria melodia”<sup>60</sup>. In questo passaggio, il riferimento al ‘paragone’ dei due cori proposto da Leibniz è particolarmente esplicito e risultano verificate le seguenti concordanze: in primo luogo, è dato l’osservatore esterno che registra da un punto di vista terzo i rapporti tra le pratiche (musicali e sociali) e i prodotti di tali pratiche; in secondo luogo, tali rapporti non sono né pianificati né esteriormente eterodiretti (da un direttore d’orchestra o da una norma): dunque è data l’armonia inintenzionale tra gli agenti che eseguono una ‘melodia’ ciascuno per proprio conto e secondo le proprie leggi; in terzo luogo, è data la ‘presa d’abitudine’ erronea che conduce a giudicare le due pratiche, per se stesse autonome, come effettivamente connesse da un’interazione causale diretta e deliberata; è infine interessante registrare anche la sorprendente consonanza tra “taluni intermezzi in cui non si manifestano talune regole della sinfonia - con cui si giudica l’altro” e la condizione di isteresi degli habitus.

In questo senso, l’orizzonte leibniziano dell’armonia è percorso da Bourdieu con ancor maggiore intensità proprio perché consente di ripudiare le spiegazioni che producono un’indebita meccanizzazione dell’attività dell’agente. A tal fine il sociologo ricorre a una seconda e assai più nota metafora impiegata da Leibniz<sup>61</sup> per difendere l’ipotesi della concomitanza:

L’armonizzazione oggettiva degli habitus di gruppo o di classe è ciò che fa sì che le pratiche possano essere oggettivamente accordate in assenza di qualsiasi interazione diretta e *a fortiori* di qualsiasi concertazione esplicita. Scrive Leibniz: “Immaginatevi due pendole o due orologi che si accordino perfettamente. Ora ciò può verificarsi in tre modi. Il primo consiste in un’influenza reciproca; il secondo consiste nel mettervi a fianco un abile operaio che li regoli e li accordi in ogni momento; il terzo consiste nel fabbricare i due orologi con arte così precisa da assicurarsi il loro accordo in seguito”. [...] Se le pratiche dello stesso gruppo o della stessa classe sono sempre più o meglio accordate di quanto non sappiano e non vogliano gli agenti, è perché, come dice ancora Leibniz ‘seguendo solo le proprie leggi’, ciascuno ‘si accorda tuttavia con l’altro’. L’habitus non è altro che questa legge immanente, *lex insita*, deposta in ciascun agente sin dalla primissima educazione, che è condizione non solo della concertazione delle pratiche ma anche delle pratiche della concertazione, poiché i contraddittori e gli aggiustamenti operati in modo conscio dagli agenti stessi presuppongono la padronanza di un codice comune e le imprese di mobilitazione collettiva non possono riuscire senza un minimo di concordanza tra l’habitus degli agenti che

<sup>60</sup> Bourdieu, Wacquant (1992, 21).

<sup>61</sup> Cfr. Leibniz (1880c, 500-501).

mobilitano (per esempio, profeta, capo di partito, etc.) e le disposizioni di coloro di cui si sforzano di esprimere le aspirazioni<sup>62</sup>.

L'*habitus* è allora innanzitutto il principio delle pratiche individuali e collettive, tra le quali spesso si instaura una inintenzionale armonia oggettiva, e in secondo luogo esso è ugualmente alla base delle pratiche della concertazione, cioè dell'istituzione di un'armonia intenzionale tra le pratiche; queste 'presuppongono' un'armonia tra gli *habitus*, cioè tra le disposizioni di coloro che intendano concertarsi.

Percorrendo le direttrici problematiche del tema leibniziano dell'armonia, si vede così che per Bourdieu l'*habitus*, oltre ad essere il fondamento dell'unità delle pratiche del singolo agente e come pure dell'affinità di stile esibita da tali pratiche, analogamente al modo in cui la monade è principio di unità dell'essere, è anche il fondamento della conformità spontanea delle pratiche alle condizioni di esistenza esterne e della concertazione delle pratiche dei diversi agenti tra loro.

In questo senso sembra possibile affermare che Bourdieu in effetti "secolarizza" i presupposti teologici dell'impianto metafisico di Leibniz, facendo svolgere il ruolo del Dio leibniziano alle storie di produzione degli *habitus*, analoghe in tutto e per tutto a dei "piccoli Iddii [*petits Dieux*]"<sup>63</sup>.

Per il pensatore di Lipsia l'armonia universale tra gli enti e la concomitanza tra percezioni e movimenti viene infatti prestabilita da Dio all'origine dell'universo attraverso atti di comparazione tra ragioni improntati al principio del meglio: così che egli stabilisce l'esistentificazione di tutte quelle essenze individuali composibili e quindi capaci di esprimere il massimo della varietà qualitativa e uno zero di ridondanza. Nel far ciò, Dio non solo coordina il massimo numero di differenze compatibili, suscettibili di agire e patire nello stesso mondo senza sovrapporsi proprietà e senza ridurre la varietà, ma anche coordina in una trama universale tutte le relazioni che ogni ente avrà nel corso della propria esistenza con l'alterità, comprese le rappresentazioni della singola mente che si riferiscono agli stati del proprio corpo e dei corpi, così che la nozione completa di un individuo, contenendo in se stessa sin dall'inizio tutta la propria storia e tutte le relazioni con tutti gli altri<sup>64</sup>, porta a coincidenza il massimo di individuazione e il massimo di relazionalità. Il risultato di quest'ordito divino è l'incardinamento di una armonia universale *extra partes* che si stabilisce tra i composibili-coesistenti individuali, in un'armonia cosiddetta 'prestabilita' *intra partes* tra

<sup>62</sup> Bourdieu (1972, 220-221).

<sup>63</sup> Leibniz (1880d, 191).

<sup>64</sup> Cfr. Leibniz (1880a).



la mente e il suo corpo e mediante quest'ultimo a tutti i corpi. Adottare l'ipotesi di un accordo prestabilito da Dio una volta per tutte tra percezione e movimento porta a escludere sia quella problematica comunicazione diretta tra materia e percezione, che da un lato produrrebbe una violazione del principio di conservazione della *vis viva* e dall'altro autorizzerebbe una indebita e pericolosa materializzazione dell'anima, sia la prospettiva occasionalistica di un Dio il cui operato è talmente imperfetto da richiedere un costante intervento sul mondo.

Se per l'ipotesi di Leibniz alle modificazioni dell'anima corrispondono movimenti adeguati del corpo ed è la stessa percezione ad attribuire spontaneamente all'ordine fisico e materiale delle cose una probabilità d'esistenza altissima, così in Bourdieu accade che l'*habitus* dell'agente come sistema delle sue disposizioni, che occupa un punto del campo sociale, cioè del sistema delle posizioni, descriva uno spazio di virtuale distribuzione delle *probabilità* di realizzazione minime e massime delle pratiche possibili per ogni posizione. *Lex insita*", *ratio* di sviluppo incorporata dall'agente durante l'educazione primaria, l'*habitus* è in grado di "innalza[re] le differenze iscritte nell'ordine fisico dei corpi all'ordine simbolico delle distinzioni significanti" e di realizzare "la trasformazione delle necessità in strategie, delle costrizioni in preferenze"<sup>65</sup>, di realizzare cioè solo le pratiche che, dice Bourdieu seguendo ancora una volta Leibniz, "pretendono all'esistenza"<sup>66</sup>, le pratiche che godono di maggiori probabilità di venire a esistenza in quanto sono adatte, convenienti alle condizioni di produzione dell'*habitus* e che sono dunque conformi alla sua *lex insita*.

L'armonia tra l'*habitus* e le sue condizioni di esistenza, o anche tra l'*habitus* e il campo, è dunque il simultaneo fondamento del senso comune, della *dòxa*, della comprensione apparentemente immediata del mondo, della riproduzione del suo senso, dell'azione fiduciosa in esso, dell'esperienza della domesticità del mondo. Il ricorso esplicativo-descrittivo alla categoria di armonia deve però concedere spazio anche a un suo uso diagnostico-critico, capace di leggere attraverso essa la condizione inconscia di possibilità non solo delle pratiche, della loro oggettiva conformità e reciprocità, esterna e interna, ma anche della riproduzione delle condizioni di esistenza entro cui si strutturano gli *habitus*.

---

<sup>65</sup> Bourdieu (1979, 181).

<sup>66</sup> Bourdieu (1972, 208; 1997, 226). Cfr. con Leibniz (1885, 292): "ogni possibile ha diritto di pretendere all'esistenza nella misura della perfezione che implica".

## Riferimenti bibliografici

- Althusser L. (1967), *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti
- Archer M. (1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Seuil; tr. it. *Per una teoria della pratica. Con tre saggi di etnologia cabila*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.
- (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit; tr. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna: il Mulino, 2001.
- (1980), *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit; tr. it. *Il senso pratico*, Roma: Armando Editore, 2003.
- (1987), *Choses dites*, Paris: Les Éditions de Minuit; tr. it. *Cose dette*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2013.
- (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil; tr.it. *Ragioni pratiche*, Bologna: il Mulino, 2009.
- (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil; tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Torino: Feltrinelli, 1998.
- (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil; tr. it. *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste: Asterios, 2004.
- (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris: Seuil; tr. it. *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, Torino: Feltrinelli, 2003.
- (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir; tr. it. *Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi*, Torino: Feltrinelli, 2005.
- (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris: Raisons d'agir/ Seuil; tr. it., *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Torino: Feltrinelli, 2013.
- Bourdieu P., Wacquant L. (1992), *Réponses*, Paris: Seuil; tr. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Bouveresse J. (2012), *Bourdieu, Pascal, la philosophie et la critique de l'«illusion scolastique»*, in *À temps et à contretemps: Conférences publiques*, Paris: Collège de France.
- Delhom P. (2009), *Sous l'égide de Pascal*, in M.-A. Lescourret (éd.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris: PUF, 165-190.
- Delsaut Y., Rivière M.C. (2002), *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu: suivi d'un entretien entre Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut sur l'esprit de la recherche*, Montreuil: Le Temps Des Cerises.

- Durkheim E. (1914), *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, “Scientia”, XV, 1, 206-221; trad. it. *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Pisa: Ets, 2009.
- Freud S. (1899), *Die Traumdeutung*, Leipzig und Wien: Franz Deuticke; tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- Kulikov A. (2019), *Leibniz and Bourdieu. The Real Definition in Socioanalysis*, “Epistemology & Philosophy of Science”, 56, 1, 133-149.
- Lantoine J.-L. (2018), *Spinoza après Bourdieu: Politique des dispositions*, Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Leibniz G. W. (1879) [1686-1690], *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld. 1686-1690*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 2, Berlin: Weidmann, 1-138; tr. it. *Dal carteggio con Antoine Arnauld*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 111-182.
- (1880a) [1686], *Discours de metaphysique*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 427-463; tr. it. *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 63-110.
- (1880b) [1694], *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 468-470; tr. it. *La correzione della filosofia prima e la nozione di sostanza*, in *Opere*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2013.
- (1880c) [1696], *Extrait d'une Lettre de M. D. L. sur son Hypothese de philosophie*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 500-503; tr. it. *Estratto di una lettera del signor L. sulla sua ipotesi filosofica*, in *Opere*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2013.
- (1880d) [1695], *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 471-487; tr. it. *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione dell'anima con il corpo*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 189-199.
- (1882) [1704/1765], *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 5, Weidmann; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Milano: Bompiani, 2011.
- (1885) [1714], *Monadologie*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 1-105; tr. it. *Monadologia*, in *Opere*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2013.

- bniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 6, Berlin: Weidmann, 607-623; tr. it. *I principi della filosofia o monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 283-299.
- (1890) [1716], *Leibniz' fünftes Schreiben*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 7, Berlin: Weidmann, 389-420; tr. it. *Quinto scritto di Leibniz a Clarke*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 337-372.
- (1994) [1671-1672], *Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen*, hrsg. O. Saame, Frankfurt am Main: Klosterman; tr. it. *Confessio philosophi*, a cura di F. Piro, Napoli: Cronopio, 1992.
- Macherey P. (2014), *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona: ombre corte.
- Mondadori F. (1978), *A Harmony of One's Own and the Universal Harmony in Leibniz's Paris Writing*, "Studia Leibnitiana", Supplementa, 18, 151-168.
- Paolucci G. (2009), *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in M. Ghisleni, W. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee*, Torino: UTET, 77-115.
- (2010), *Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in Ead. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino: UTET, 173-210.
- Petrillo A. (2017), *Al di là e al di qua di Spinoza: oggetto e posture dell'intelligere in Bourdieu e Foucault*, in G. Brindisi, O. Irrera (a cura di), *Bourdieu/Foucault un rendez-vous mancato?*, Milano: Mimesis, 65-86.
- Pinto L. (2018), *Une perspective leibnizienne en sociologie: la monadologie sociale de Pierre Bourdieu*, "Le Philosophoire", L, 2018, 2, 163-188.
- Piro F. (1990), *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica in Leibniz*, Napoli: Bibliopolis.
- Piro F. (1992), *Nel laboratorio della teodicea leibniziana*, in G.W. Leibniz, *Confessio philosophi*, Napoli: Cronopio.
- Wacquant L. (2015), *For a Sociology of Flesh and Blood*, «Qualitative Sociology», 38, 1-11.
- Weik E. (2010), *Research Note. Bourdieu-Leibniz: a Mediated Dualism*, "The Sociological Review", 58, 3: 486-96.
- Wolff C. (1994) [1740], *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann, M. Thomann, Hildesheim: Olms II.

*Miriam Aiello*

Zitouni B. (2014), *Petites perceptions et trajets de classes: le rapport de Bourdieu à Leibniz*, in J.-P. Delchambre (éd.), *Le sociologue comme médiateur?*, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, pp. 309-317

# Il circolo dell'ascesi

## Il valore d'uso come bisogno generico e l'astrazione reale del consumo

Roberto Gerace

**Abstract:** The essay proposes to extend the paradigm of Real Abstraction to the sphere of the Theory of Need. Previous studies have dealt with needs in a Marxist key (Heller, Keucheyan), attempting to define how to recognize which ones are authentic. Nevertheless, they haven't got rid of the antinomy between luxury and frugality, which the same Marx in the *1844 Manuscripts* considered typical of bourgeois economists. Taking suggestions from the pages on *Needs, Production, and the Division of Labor*, this paper aims to define use value as general need: to work properly, the first thing capitalism must produce is in fact a state of need in itself. As a result, we can identify as "consume fetishism" this inversion between supply and demand. Extending Finelli's reflections on the persistence of the *Gattungswesen* paradigm, we can hence describe the evolution of Marx's thought as an overturning of the same antinomy from one opposite to the other. In his early writings, he criticized money for being a general need and magnified the general nature of human labor. In the *Grundrisse*, on the contrary, he criticized general labor for crushing the singularity of the workers, while praising the capacity of capitalism to make man's needs more general. As a result, we may have to put in doubt the classic paradigm of the contradiction between Capital and Labor. Maybe the core conflict to face is between an economy of abstract needs and a politics of concrete needs.

**Keywords:** Theory of Need; Theory of Value; Real Abstraction; Fetishism; Roberto Finelli.

### 1. La catastrofe del valore d'uso

Questo studio si pone in continuità con la prospettiva d'indagine inaugurata da Roberto Finelli in tre suoi libri che valorizzano Marx come un filosofo dell'astrazione e non della contraddizione<sup>1</sup>. Finelli è stato uno dei primi studiosi a porre al centro delle sue riflessioni la nozione di astrazione reale, che oggi attrae un interesse crescente nell'ambito degli studi marxiani, come testimonia, tra l'altro, il recente volume collettaneo a cura

---

\* Università di Pisa (roberto.gerace@phd.unipi.it)

<sup>1</sup> Finelli (1987), Finelli (2004) e Finelli (2014).

di Antonio Oliva, Ángel Oliva e Iván Novara<sup>2</sup>. Criticando il fondo deterministico del materialismo storico, Finelli legge la critica dell'economia politica marxiana attraverso lo schema dialettico del cosiddetto "circolo del presupposto-posto". Secondo una logica che lo colloca in continuità con il *Geist* hegeliano, il capitale funzionerebbe come un soggetto che pone continuamente i propri presupposti, ossia come un'astrazione che diventa "praticamente vera" nella qualità astratta e desoggettivizzata del lavoro che costituisce il cuore stesso della produzione<sup>3</sup>. In un contributo più recente Finelli insiste poi sulla necessità di istituire una "dialettica della dissimulazione" che smascheri il camuffamento implicito nell'astrazione reale del capitalismo, in cui l'apparente libertà degli attori sul piano della circolazione delle merci (la quale riceve una legittimazione giuridica nell'eguaglianza di tutti gli individui di fronte alla legge) maschera la logica di dominio che subordina l'uno all'altro quegli stessi individui nei rapporti di produzione<sup>4</sup>. Il capitale sarebbe quindi, per usare una sua espressione suggestiva, una sorta di "inconscio sociale" della modernità.

La tesi fondamentale che vorrei approfondire è che alla qualità astratta e desoggettivizzata del lavoro non possa che conseguire una qualità altrettanto astratta e desoggettivizzata del prodotto. Ciò su cui vorrei interrogarmi in questo contributo è quindi in che misura il modo di produzione capitalistico condizioni la forma, che è come dire la teleologia interna, dei valori d'uso, allo scopo di perpetuare anche sul piano del consumo il circolo del presupposto-posto che di continuo lo legittima.

Del resto, interrogativi simili si poneva lo stesso Finelli quando lamentava quella "catastrofe del valor d'uso" che ha sottratto "ogni sapore alla frutta che mangiamo", trasformando persino la nostra esperienza di consumatori in quella di fruitori di astrazioni<sup>5</sup>. L'astrazione si fa "praticamente vera" non soltanto nel mutamento delle forme di lavoro, ma nell'ideazione stessa dei prodotti circolanti sul mercato. E così quella "dialettica della dissimulazione" che coinvolge i rapporti tra l'economico e il giuridico va identificata, a un livello logico più elementare, come la regola segreta della produzione delle merci nel capitalismo: una regola che permette a una mela di avere la parvenza di una mela concreta, mentre nasconde nel suo corpo insapore la cristallizzazione di un'idea standardizzata di mela in generale.

---

<sup>2</sup> Oliva, Oliva, Novara (2020). Per una panoramica ragionata sui principali vantaggi di questo concetto, ma anche sulle sue diverse declinazioni, cfr. l'ormai classico Toscano (2008) e il più recente Pozzoni (in uscita).

<sup>3</sup> Finelli (2014, 113-125).

<sup>4</sup> Finelli (2020).

<sup>5</sup> Finelli (2014, 32).



La riflessione di Finelli ha in questo caso qualcosa in comune con alcune intuizioni preziose di un altro filosofo dell'astrazione, lo Slavoj Žižek che nello scritto sul *Trash sublime*, intrecciando Marx a Lacan, sosteneva che, nel bere la Diet Coke, noi consumiamo "il Nulla come tale"<sup>6</sup>. Il paradosso di questa catastrofe è che essa non ha nulla a che vedere con la quantità dei beni disponibili (ciò su cui si interroga per statuto l'economia, anche marxiana), ma con la sua qualità. C'è infatti un'enorme differenza tra non gustare il sapore di una mela e gustare una mela che non ha sapore: solo nel primo caso si può parlare a rigore di un'assenza, cioè di una quantità nulla di valore d'uso; nel secondo caso ciò che noi consumiamo è invece la *qualità* nulla della merce, ossia una pura negazione. Per comprendere che cosa sia la qualità d'uso di una merce, bisogna a mio avviso chiedersi in che misura la sua forma materiale, oggettiva, prefiguri il contenuto soggettivo del bisogno che può soddisfare. È Marx stesso a indicarci questa strada: "Non solo l'oggetto del consumo, ma anche il modo del consumo viene quindi prodotto dalla produzione, non solo oggettivamente, bensì anche soggettivamente. La produzione crea dunque il consumatore"<sup>7</sup>.

Nonostante quest'ultima affermazione, e sebbene una parte importante della sua opera si possa considerare come un'inesausta riflessione in ottica materialistica sul tema della merce, è una cosa singolare che Marx riservi poco o nessuno spazio all'aspetto materiale, che è come dire alla forma di quest'ultima. Se il *Capitale* è quel capolavoro della storia del pensiero che mette al centro di ogni analisi la produzione delle merci, in esso però sembra mancare una dialettica della produzione dei beni *in quanto tali*, ossia una riflessione su come il modo di produzione influenzi la qualità dei valori d'uso. Come vedremo, questo è vero solo in parte.

## **2. "Il vero bisogno prodotto dall'economia politica"**

Alla domanda che ci siamo posti, e cioè se all'astrazione reale del lavoro astratto corrisponda un'analogia astrazione reale del valore d'uso astratto, possiamo rispondere soltanto a una condizione: solo, cioè, se ci accorgiamo che una merce del cui corpo materiale Marx si occupi estensivamente esiste, ed è la forza lavoro. La forza lavoro è per il capitalista qualcosa di simile alla merce perfetta: dopo averla comprata corrispondendole una

---

<sup>6</sup> Žižek (2013, 31). Per l'uso originale che Žižek compie del concetto di astrazione reale, mutuandolo da Alfred Sohn-Rethel, cfr. Žižek (2014).

<sup>7</sup> Marx (1976, 15).

quantità  $n$  di salario, la consuma per spremere da essa (o, meglio, dalla vendita delle merci che avrà prodotto) una quantità  $n + x$  di valore.

Il capitalista paga, per esempio, il valore giornaliero della forza lavoro. Dunque, l'uso di questa, come di ogni altra merce, mettiamo di un cavallo noleggiato dalla mattina alla sera, gli appartiene per tutta la durata di quel giorno. Il suo uso appartiene al compratore della merce, e in realtà il possessore della forza lavoro, dando il suo lavoro, non dà che il valore d'uso da lui venduto. Dal momento che è entrato nell'officina del capitalista, è a quest'ultimo che appartiene il valore d'uso della sua forza lavoro; quindi il suo uso, cioè il lavoro. Mediante la compera della forza lavoro, il capitalista ha incorporato il lavoro stesso, come lievito vivente, nei morti elementi costitutivi del prodotto, che egualmente gli appartengono. Dal suo punto di vista, il processo lavorativo non è che il consumo della merce forza lavoro da lui acquistata, ma da lui consumabile solo a patto di aggiungerle mezzi di produzione. Il processo lavorativo è quindi un processo fra cose che il capitalista ha acquistato, fra cose che possiede in proprio. Perciò il prodotto di questo processo gli appartiene tanto quanto gli appartiene il prodotto del processo di fermentazione nella sua cantina<sup>8</sup>.

Per estrarre il plusvalore, il capitalista ha dunque bisogno di trattare l'operaio come un valore d'uso qualunque, con l'obiettivo, per così dire, di sovraconsumarlo. Anzi, per essere precisi, non esisterebbe alcun plusvalore se dapprima non ci fosse questa forma di sovraconsumo. *Dal punto di vista del capitalista*, ci dice implicitamente Marx, il modo di produzione capitalistico si può considerare un modo di consumo. Vediamo quindi come quella teoria che è stata chiamata del valore-lavoro si debba concepire specularmente anche come una teoria del valore-consumo o, se si preferisce, come una teoria del nesso tra valore, lavoro e consumo.

L'ipotesi che proveremo a dimostrare è allora che quella qualità generica della forza lavoro venduta dall'operaio, che fa dire a Marx che il valore di scambio è lavoro umano generico incorporato nella merce, dal punto di vista del capitalista che la compra è bisogno umano generalizzato. Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che il capitalista acquisti la forza lavoro avendo in mente perlopiù di sottoporla a un consumo specifico, perché la specificità di questo consumo riguarderà la forza lavoro quando avrà *smesso* di essere una merce: ossia quando avrà assunto la forma del lavoro vivo. Il senso implicito di questo brano è infatti che essa può essere considerata una merce solo *prima* di essere acquistata: una volta attraversati i cancelli della fabbrica, essa diventa un valore d'uso che va consumato più intensamente che si può. Da questa situazione segue che minacciare il licenziamento significa prospettare al lavoratore non una fuoriuscita dalla, ma un *ritorno* alla condizione di merce, come del resto testimoniano i tanti

<sup>8</sup> Marx (2009, 282).

siti come LinkedIn, in cui i disoccupati e i precari si offrono all'acquisto del datore di lavoro, con tanto di scheda merceologica nella forma del curriculum. Se il primo consiglio che si dà di solito a chi cerca lavoro è di dimostrare di saper fare tante cose, avere tanti interessi ed essere sempre aperto a nuovi stimoli, è perché la capacità di soddisfare bisogni variegati (ossia di divenire pura meccanica al servizio dell'eterogeneità dei fini altrui) è ciò che il capitale chiede alla forza lavoro per statuto. Considerata come merce, la forza lavoro non è dunque altro che bisogno generico cristallizzato in un corpo umano, mentre il lavoro vivo è il bisogno concreto per cui viene dispiegata.

Se partiamo da qui, approfondendo il parallelismo con il plusvalore, non è difficile definire il sovraconsumo come quella quota di bisogno in eccesso che il pluslavoro soddisfa a vantaggio del capitalista. Ma come può esistere un bisogno in eccesso? A spiegarcelo è la prima pagina del testo marxiano su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*, che è contenuto nei *Manoscritti*:

Abbiamo visto quale significato ha, una volta che sia presupposto il socialismo, la *ricchezza* dei bisogni umani e quale significato hanno perciò sia un *nuovo modo di produzione* sia un nuovo *oggetto* della produzione: nuova affermazione della forza essenziale *umana* e nuovo arricchimento dell'essenza *umana*. Sotto la proprietà privata le cose assumono un significato inverso: ogni uomo mira a creare nell'altro un *nuovo* bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per porlo in una nuova dipendenza e incitarlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovare in ciò la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. L'aumento della massa di oggetti è dunque accompagnato da un'estensione del regno degli esseri estranei a cui l'uomo è soggetto, ed ogni nuovo prodotto rappresenta una nuova *possibilità* di reciproco inganno e di reciproca spogliazione. L'uomo diventa sempre più povero come uomo, ed ha bisogno di una sempre maggiore quantità di *denaro* per impadronirsi dell'essere ostile; la potenza del suo *denaro* diminuisce esattamente in ragione inversa alla massa della produzione, cioè la sua indigenza aumenta a misura che cresce la *potenza* del denaro. Il bisogno di denaro è perciò il vero bisogno prodotto dall'economia politica e l'unico bisogno che essa produce. La *quantità* del denaro diviene sempre più l'unica proprietà che gli conferisce *potenza*; come il denaro riduce ogni essere alla sua forma astratta, così riduce anche se stesso, nel suo proprio movimento, ad un essere *quantitativo*. La *manchezza di misura* e la *smoderatezza* diviene la sua vera misura<sup>9</sup>.

Come Marx dirà nelle pagine che seguono, questo bisogno in eccesso che il capitale deve produrre per vendere le sue merci il più possibile è cioè il lusso. Non è quindi strano che la parola sovraconsumo [*Ueberconsum-*

---

<sup>9</sup> Marx (2018, 205).

tion], pur non comparando mai nel *Capitale*, in quelle rare volte (cinque) in cui la si rintraccia nei *Grundrisse*, serve sempre a definire le abitudini di consumo “insensato”, “mostruoso” e “bizzarro” delle classi improduttive delle società precapitalistiche<sup>10</sup>.

Commentando il passo dei *Manoscritti* riportato sopra, Agnes Heller ha mostrato che nel passaggio da questi ai *Grundrisse* la descrizione che Marx compie della funzione astratta del denaro subisce un deciso mutamento d'accento, perché il termine “astratto” tende sempre più a essere soppiantato dall'aggettivo “generale”. “La ‘riduzione all'astrazione’ contiene sempre in Marx un accento di valore negativo”, sottolinea la filosofa ungherese, “mentre il termine ‘generale’ ne ha sempre uno positivo”<sup>11</sup>. Come mai si verifica questo mutamento? A ben vedere, esso non fa che realizzare un'ambiguità già presente nel brano dei *Manoscritti*, allorché l'autore sottolinea che nella società socialista il nuovo oggetto della produzione dovrà soddisfare i bisogni “dell'essenza umana”. Sebbene Marx scriva in corsivo il secondo termine, la nostra attenzione dovrebbe appuntarsi sul primo: quell'*essenza* umana che presuppone idealisticamente l'esistenza di un uomo assolutamente generico. Marx sviluppa in modo ancor più esplicito questa idea nel seguente brano dei *Grundrisse*:

la scoperta, la creazione e il soddisfacimento di nuovi bisogni generati dalla società stessa; la formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la produzione di esso come uomo per quanto è possibile ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni - la sua produzione come prodotto sociale possibilmente totale e universale (giacché per avere un'ampia gamma di godimenti deve esserne capace, ossia colto in alto grado) - tutto ciò è condizione della produzione fondata sul capitale. [...] In conformità con questa sua tendenza il capitale tende a trascendere sia le barriere e i pregiudizi morali, sia l'idolatria della natura, sia il soddisfacimento tradizionale, modestamente chiuso entro limiti determinati, dei bisogni esistenti, e la riproduzione di un vecchio modo di vivere. Nei confronti di tutto questo esso è distruttivo e agisce nel senso di un perenne rivoluzionamento, abbattendo tutte le barriere che ostacolano lo sviluppo delle forze produttive, l'espansione dei bisogni, la molteplicità della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito<sup>12</sup>.

Siamo cioè qui di fronte a un aspetto complementare di quella indecisione con cui Marx si esprime sul tema della genericità del lavoro richiesto all'operaio, su cui si è fissata l'attenzione di Finelli: l'astrazione come “astrazione [...] da ogni possibile rapporto di uso e di commercio

---

<sup>10</sup> Gli aggettivi tra virgolette vengono da Marx (1976, 405).

<sup>11</sup> Heller (1974, 57).

<sup>12</sup> Marx (1976, 376-377).

col mondo”, da una parte<sup>13</sup>; dall'altra, l'astrazione come quella sottrazione, insita nella divisione del lavoro, alle possibilità infinite della specie umana intesa come ente generico (*Gattungswesen*). Mentre nel primo caso, tipico dei *Grundrisse*, il concetto di astrazione viene usato come sinonimo di una genericità che spoglia l'operaio della propria soggettività, ossia di “un universale che lo priva di ogni caratteristica individuale”<sup>14</sup>, nel secondo caso, caratteristico dell'*Ideologia tedesca*, invece, l'astrazione è ciò che *si oppone* alla libera manifestazione di questa genericità fondamentale che costituirebbe (in linea con l'antropologia di Feuerbach) la natura umana.

Come possiamo vedere dai brani che ho citato sopra, anche per la nozione di bisogno si riscontra un'oscillazione simile, con la differenza che l'evoluzione dal Marx giovane a quello maturo è in questo caso di segno opposto, ossia da una posizione almeno parzialmente critica nei confronti della genericità a una invece euforica: scopriremo nella conclusione quali gravi problemi originino da questa simmetria. Nei *Manoscritti* ogni nuovo bisogno indotto dalla produzione capitalistica non fa che porre l'uomo “in una nuova dipendenza e incitarlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica”<sup>15</sup>: in altre parole, l'aumentata universalità delle sue esigenze di godimento non può che condurlo a un bisogno sempre maggiore di accaparramento di denaro, e quindi a un'accresciuta disponibilità ad alienare una parte della propria libertà al servizio di questo progressivo sforzo di accumulo. Nei *Grundrisse* troviamo invece un'idea che si potrebbe definire addirittura opposta, ossia che la scoperta di nuovi bisogni ad opera del capitale non può che contribuire alla “formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale” e che un uomo è “ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni”<sup>16</sup>: secondo questa lettura, il capitalismo esprimerebbe quindi una spinta emancipatrice nella sua capacità di suggerire forme sempre nuove di godimento, approfondendo così l'universalità del nostro concetto di bisogno, e il problema sarebbe semmai che, per riuscirci, deve al contempo condurre il lavoratore in uno stato di indigenza, trasformandolo in un essere “privo di bisogni”<sup>17</sup>. L'orizzonte che una società socialista dovrebbe perseguire sarebbe dunque il mantenimento di questa universalità dispiegata dei bisogni incoraggiata dal capitalismo e, al contempo, la promozione delle condizioni perché tutti possano accedervi paritariamente.

---

<sup>13</sup> Finelli (2014, 118).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Marx (2018, 205).

<sup>16</sup> Marx (1976, 376).

<sup>17</sup> Heller (1974, 51).

Accettando quest'ultimo punto di vista, in un suo libro famoso Heller ha finito col teorizzare una distinzione tra i "bisogni radicali", che sono autentici perché qualitativi, e i "bisogni alienati", che sono invece inautentici perché quantitativi. Mentre i primi riguardano la sfera intima dell'uomo e hanno a che fare con l'amore, l'amicizia e il gioco, i secondi hanno a che vedere col desiderio esteriore di accumulazione di potere, soldi e beni. È un'ipotesi ricca di spunti suggestivi, ma che tralascia di porre in questione fino in fondo quell'ambiguità tra i due diversi accenti con cui Marx descrive l'astrazione che pure ella stessa aveva avuto il merito di sottolineare, finendo per riprodurre le stesse contraddizioni che qui cercheremo di mostrare. Su una linea di continuità ancora più stretta con il Marx del brano dei *Grundrisse* si colloca anche la recente proposta teorica di Razmig Keucheyan, che nel suo libro sui *Bisogni artificiali*, valorizzando l'eredità di André Gorz, giunge addirittura ad auspicare un "comunismo del lusso" dagli echi fortemente schilleriani, in cui tutti i cittadini si trasformino in artisti<sup>18</sup>. Enfatizzando due aspetti opposti, né Heller né Keucheyan escono però dal falso problema della scelta tra lusso e frugalità, su cui del resto ha avuto modo di esercitarsi una porzione cospicua della storia del marxismo: da una parte il marxismo umanistico di chi ha creduto di poter identificare i bisogni essenziali dall'alto, con criteri moralistici, criticando la logica quantitativa in quanto tale; dall'altra il marxismo "desiderante" o postumano dei discepoli di Nietzsche, che hanno immaginato il comunismo come una definitiva liberazione dell'infinito potenziale immanente di godimento di un uomo ormai sottratto al *principium individuationis*.

### 3. Il circolo dell'ascesi

Eppure era già il Marx dei *Manoscritti* a confutare questo genere di prospettive antinomiche, che egli stesso, forse dimenticando quanto aveva scoperto da giovane, finirà per incoraggiare nel brano citato dei *Grundrisse*. Nella parte finale dello scritto su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*, infatti, il filosofo di Treviri ci mostra che questa contrapposizione tra chi incoraggia il lusso e chi invece predica l'ascesi ricalca a ben vedere un dibattito nato tra gli economisti classici:

È vero che a questo punto sorge una controversia sul terreno dell'economia politica. Gli uni (Lauderdale, Malthus ecc.) raccomandano il *lusso* ed esecrano il risparmio; gli altri (Say, Ricardo ecc.) raccomandano il risparmio ed esecrano il lusso. Ma

---

<sup>18</sup> Keucheyan (2021, 128).

i primi confessano di volere il lusso per produrre il *lavoro*, cioè il risparmio assoluto; e gli altri confessano di raccomandare il risparmio per produrre la *ricchezza*, cioè il lusso. I primi hanno l'illusione *romantica* che l'avidità da sola non possa determinare il consumo dei ricchi, ed entrano in contraddizione con le loro proprie leggi, quando spacciano immediatamente la *prodigalità* come mezzo di arricchimento; da parte degli avversari viene loro dimostrato, perciò, con grande serietà e in maniera circostanziata che con la prodigalità io riduco e non aumento il *mio avere*. I secondi sono ipocriti nel non ammettere che proprio l'umore e il capriccio determinano la produzione; dimenticano i "bisogni raffinati", dimenticano che senza consumo non ci sarebbe produzione; dimenticano che per effetto della concorrenza la produzione è destinata a diventare produzione più multiforme e di generi di lusso; dimenticano che per loro l'uso determina il valore della cosa e che, d'altra parte, è la moda a determinare l'uso; desiderano veder prodotte soltanto "cose utili", ma dimenticano che la produzione di cose utili produce troppa popolazione *inutile*. Entrambe le parti dimenticano che prodigalità e risparmio, || lusso e privazione, ricchezza e povertà sono la stessa cosa<sup>19</sup>.

Si tratta di un brano di un'acutezza straordinaria. Quello che Marx ci sta dicendo è che la contrapposizione tra "prodigalità e risparmio, lusso e privazione, ricchezza e povertà" è falsa per statuto, perché è l'esito logico naturale del rovesciamento tra il momento logico del consumo e quello della produzione, che è a ben vedere il vero nocciolo di tutta la vicenda. In altre parole, quando Marx sottolinea che la produzione di bisogni sempre nuovi è una caratteristica fondamentale del capitalismo, non dobbiamo intendere questa affermazione in un qualche senso metonimico: per esempio come un'anticipazione della critica novecentesca alla società dei consumi in quanto promotrice di "bisogni manipolati", magari attraverso la pubblicità, come sostiene Heller<sup>20</sup>. Questa manipolazione non è un'attività collaterale di cui il capitale si serve per meglio promuovere le merci, ma è inscritta nell'essenza stessa della loro produzione in quanto tale. Se, come Marx ci ha spiegato, esiste un carattere feticistico della merce come valore di scambio, in virtù del quale noi agiamo come se fosse il denaro a dare valore alle merci, e non le merci a rappresentare il proprio valore nel denaro; allora esisterà anche un carattere feticistico della merce come valore d'uso, in virtù del quale noi agiamo come se fosse il bisogno a rendere utile il denaro, mentre a ben vedere è il denaro a rendere utile il bisogno. Non siamo noi, insomma, ad avere bisogno del denaro, ma è il denaro ad avere bisogno di noi. Se "il bisogno di denaro è [...] il vero bisogno prodotto dall'economia politica", come Marx scriveva qualche pagina prima, è perché il denaro stesso, come valore d'uso, è bisogno umano generalizzato. Desiderare il denaro significa dunque avere bisogno del bisogno.

<sup>19</sup> Marx (2018, 210-211).

<sup>20</sup> Heller (1974, 55).



In altri termini, proprio perché il capitalista non produce per una domanda già definita dai desideri concreti degli uomini e delle donne in carne e ossa, ma in vista del mercato, il primo prodotto che deve vendere non può che essere il *bisogno stesso in quanto tale*, che viene così a costituire l'astrazione reale considerata dal lato del consumo. Il primo esempio di questo lo si riscontra proprio nella contraddittoria ascesi del capitalista, che, alla stregua di un vampiro, nel momento stesso in cui accumula quantità sempre maggiori di capitale, finisce per procurarsi anche il bisogno di consumare quantità sempre crescenti di operai<sup>21</sup>. Proprio per via di questo elementare nesso dialettico, che potremmo chiamare *feticismo del consumo*, Marx può affermare che “prodigalità e risparmio, lusso e privazione, ricchezza e povertà sono la stessa cosa”: perché si tratta di coppie di elementi che si rafforzano a vicenda - più prodigalità chiama più risparmio, più lusso chiama più privazione, più ricchezza chiama più povertà e viceversa - non solo nei rapporti tra il capitalista e l'operaio, come comunemente si intende, ma in seno alla stessa coscienza scissa del capitalista. Proprio come nel modo di produzione capitalistico il lavoro generico che l'operaio compie sotto il capitale diventa la regola di ogni forma di lavoro, alla stessa maniera, se consideriamo il capitalismo nella sua fattispecie speculare di modo di consumo, il consumo generico che il capitalista compie della forza-lavoro diventa la regola di ogni forma di consumo.

A questo punto si potrebbe obiettare che nello scritto su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro* Marx considera i nuovi bisogni creati di continuo dal capitalismo come una cosa che riguarda “il consumo dei ricchi”. È anzi per sostenere il loro lusso che c'è bisogno di mantenere i lavoratori in uno stato di deprivazione. A differenza di quanto sostiene Heller, tuttavia, questa deprivazione non rende affatto l'operaio “privo di bisogni”<sup>22</sup>, ossia capace di concepire solo bisogni del tutto elementari e quasi bestiali (o, come li definisce lei, “esistenziali”)<sup>23</sup>. A ben vedere, è lo stesso Marx dei *Manoscritti* che sembra avallare questo pregiudizio:

Dall'altra parte questa estraniamento si mostra producendo, per un verso, il raffinamento dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli e, per l'altro verso, un imbarbarimento bestiale, la completa, rozza e astratta semplicità del bisogno; o meglio riproducendo se stessa nel suo contrario. Persino il bisogno di aria aperta cessa di essere un bisogno per il lavoratore, l'uomo torna in un'abitazione trogloditica, che

<sup>21</sup> Per un'interpretazione in chiave “gotica” della teoria del valore, di cui questo contributo è in parte debitore, cfr. Bellofiore (2013, 42-78).

<sup>22</sup> Heller (1974, 51).

<sup>23</sup> Heller (1974, 153 e ss).

ora, però, è appestata dai miasmi mefitici della civiltà, e che egli occupa soltanto *precaramente*, essendo diventata per lui una potenza estranea che ogni giorno può sottrarsi a lui e da cui egli ogni giorno, se non paga, può essere cacciato. Questo sepolcro egli deve *pagarlo*<sup>24</sup>.

Ciò che Heller non nota è che in questo passo, nel descrivere la presunta assenza di bisogni dell'operaio, in una maniera sia pure ambigua Marx sta in realtà assumendo il punto di vista del capitalista: sta cioè anticipando quella mossa fenomenologica che sarà tipica dei primi capitoli del *Capitale*, dove, per dedurre il valore di scambio, dovrà prendere inizialmente le parti "dell'operatore del mercato, che non sa ancora nulla di ciò che accade nella produzione, e a cui dunque una comune misura del valore come il lavoro astratto non può che apparire una convenzione artificiale messa in atto tra tutti gli operatori del mercato"<sup>25</sup>. Ancora una volta siamo tratti in inganno dall'uso dei corsivi: nella frase "Questo sepolcro egli deve *pagarlo*", bisognerebbe porre l'attenzione soprattutto sul *deve*. Come gli accade spesso, e soprattutto in questo scritto, il filosofo di Treviri sta descrivendo la dialettica dei bisogni per come si presenta alle esigenze del capitale: ed è sempre a quest'ultimo che il lavoratore *deve* pagare. Tant'è che, nella lunga parentesi immediatamente precedente al brano citato, questo immedesimarsi nelle vesti del capitalista arrivava ad assumere la forma del discorso diretto, con delle punte di espressionismo stilistico:

(ogni prodotto è un'esca con cui si vuole trarre a sé l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o possibile è una debolezza che attirerà la mosca nella pania – sfruttamento generale dell'essenza comunitaria dell'uomo, allo stesso modo che ciascuna imperfezione dell'uomo è un legame col cielo, un lato da cui il suo cuore è accessibile al prete; ogni necessità è un'occasione per accostarsi al vicino con l'aria più amabile e dirgli: amico caro, io ti do ciò che ti necessita; ma tu conosci la *conditio sine qua non*; tu sai con quale inchiostro devi sottoscrivere il tuo impegno con me; mentre ti procuro un godimento, ti spenno)<sup>26</sup>.

È mantenendo ancora la visuale di chi dice "amico caro, [...] ti spenno" che Marx prosegue dicendo "Dall'altra parte questa estraniamento si mostra..." ecc. *L'altra parte* di cui parla non implica un mutamento di prospettiva dall'ottica soggettiva del capitale a quella altrettanto soggettiva del lavoro. Al contrario, l'operaio non smette nemmeno per un attimo di essere osservato dall'esterno. Sebbene infatti l'espressionismo della "abitazione

<sup>24</sup> Marx (2018, 207).

<sup>25</sup> Finelli (2014, 133).

<sup>26</sup> Marx (2018, 207).

trogloditica” e dei “miasmi mefitici della civiltà” sembri ora funzionale alla denuncia delle condizioni disumane in cui egli versa, *concettualmente* tutto è ancora osservato dal punto di vista di chi ha interesse a teorizzare che i suoi bisogni siano scarsi o nulli, e che proprio per questo lo si può sfruttare *ad libitum*. Tant’è che nella pagina successiva questa immedesimazione concettuale, finora solo implicita, diventa finalmente manifesta:

Come la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli generi la mancanza di bisogni e di mezzi, è dimostrato dall’economista (e dal capitalista: in generale va notato che parliamo sempre di empirici uomini d’affari quando ci riferiamo agli economisti, che sono la loro giustificazione ed esistenza scientifica) in un duplice modo<sup>27</sup>...

Non importa qui discutere per intero il ragionamento che segue: basti sottolineare che vi è detto in modo chiaro che è il capitalista che “fa del lavoratore un essere insensibile e senza bisogni”. È invece cruciale mettere in rilievo che Marx sentirà l’esigenza di chiarire proprio il brano sull’imbarbarimento dei bisogni in un appunto isolato delle *Aggiunte* a questo scritto:

Abbiamo detto sopra che l’uomo torna ad *abitare caverne* ecc., ma lo fa in una forma estraniata e ostile. Il selvaggio nella sua caverna – quest’elemento naturale che gli si offre spontaneamente perché egli se ne serve e vi trovi riparo – non si sente estraneo, anzi si sente a suo agio come il *pesce* nell’acqua. Ma lo scantinato del povero è un’abitazione ostile, «una potenza estranea che si dà a lui soltanto a patto che egli dia ad essa il suo tributo di sudore di sangue» – un’abitazione che non può considerare come la propria casa, dove egli possa finalmente dire: qui sono a casa mia; vi si trova invece come nella casa di un *altro*, nella casa di un *estraneo*, che gli fa la posta ogni giorno per gettarlo fuori se non paga l’affitto. Parimenti il povero conosce bene il contrasto qualitativo tra la sua abitazione e un’abitazione umana, situata *nell’aldilà*, nel cielo della ricchezza<sup>28</sup>.

Una lettura superficiale porterebbe a concludere che qui Marx si limiti a ripetere gli stessi concetti espressi nel brano di qualche pagina prima. A uno sguardo più approfondito ci accorgiamo però che qui accade qualcosa di molto diverso. Quello che nel passo precedente veniva espresso da un punto di vista solo *parzialmente* complice di quello dell’operaio (i “miasmi mefitici” ecc., a cui seguiva però l’affermazione che “deve *pagarlo*”), qui è ora osservato tutto coi suoi occhi. A essere visto dall’esterno è ora

---

<sup>27</sup> Marx (2018, 208).

<sup>28</sup> Marx (2018, 218-219).

quel capitalista che diceva “caro amico, [...] ti spenno” e “questo sepolcro egli deve *pagarlo*”, al punto da trasformarsi in “un *estraneo*, che gli fa la posta ogni giorno per gettarlo fuori se non paga l’affitto”. Solo ora che si è liberato delle vesti anche *concettuali* del capitalista, Marx può dichiarare che “il povero conosce bene il contrasto qualitativo tra la sua abitazione e un’abitazione umana, situata *nell’aldilà*, nel cielo della ricchezza”, ossia che l’operaio non ha subito affatto quella riduzione dei bisogni di cui pure gli economisti borghesi cercano di convincerci. Se “conosce bene” questo contrasto, significa che sa concepire e concepisce il desiderio di una casa umana.

Non è un caso che quello stesso Marx che nel primo brano aveva preferito il termine “lavoratori” scelga qui di parlare del “povero”, al singolare, con una scelta semantica che esprime una connotazione fraterna e quasi creaturale. Dopo averlo dipinto come un essere umano, il filosofo di Treviri è ora pronto ad assumere il suo punto di vista fino in fondo, dicendo io al suo posto, senza neanche più il filtro del discorso diretto. È quanto avviene nel paragrafo che segue subito dopo il brano che ho appena finito di discutere:

L’estraniamento appare tanto nel fatto che i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*, e che ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro* [was *mein* Wunsch der unzugängliche Besitz eines *andern* ist], quanto nel fatto che ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa, che la mia attività è *altra* da sé, che infine (e ciò vale anche per il capitalista) regna in genere la potenza *disumana*<sup>29</sup>.

La frase “ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*” suona strana, perché appare a prima vista ridondante rispetto a quella precedente (“i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*”). Essa lascia aperta una doppia possibilità esegetica: il mio desiderio [*mein Wunsch*] si può riferire sia ai mezzi di sussistenza (istituendo dunque la ripetizione), sia al “possesso inaccessibile di un *altro*” [*der unzugängliche Besitz eines andern*]. Può cioè voler dire, nel primo caso, che il povero desidera semplicemente soddisfare il proprio bisogno elementare di avere “un’abitazione umana”, ma non ci riesce perché essa è in possesso del capitalista; nel secondo, che egli desidera il “possesso inaccessibile” del capitalista in sé e per sé, cioè quel lusso che più di ogni altra cosa è “situat[o] *nell’aldilà*, nel cielo della ricchezza” (l’articolo *der* dell’originale tedesco potrebbe per esempio spingerci verso questa ipotesi). Ancora una volta finiamo per chiederci quale parte del discorso riceva più enfasi: il sostantivo “possesso” (il fatto di potermi dare

<sup>29</sup> Marx (2018, 219). Per l’originale tedesco cfr. Marx, Engels (1982, 426).

da solo i miei mezzi di sussistenza) o l'aggettivo "inaccessibile" (questo tendere verso la "smisuratezza" che ogni lusso rappresenta)? Proprio perché sembriamo ricadere nella solita antinomia tra lusso e sobrietà, tuttavia, dovremmo sospettare che si tratti di una domanda mal posta.

Bisogna porre in luce infatti che questo periodo ha una struttura logica di chiara ascendenza hegeliana, non facile da decifrare, che possiamo dividere in sostanza in cinque parti: una prima impressione ci dice che nelle prime due l'estraneazione [*Die Entfremdung*] è esposta dal punto di vista del soggetto; nelle seconde due dal punto di vista dell'oggetto; nell'ultima è infine considerata nella sua totalità in movimento. A uno sguardo più scrupoloso dobbiamo concludere che qui agisce già un'intelaiatura concettuale che riceverà una forma compiuta solo nei primi capitoli del *Capitale*, ossia la teoria del valore. Il primo spezzone ("i miei mezzi di sussistenza sono di un *altro*") ci dice infatti che i valori d'uso che mi serve consumare se voglio continuare a sopravvivere appartengono a un altro, che si offre di vendermeli nella forma di merce. Il secondo spezzone ("ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*") è per noi al momento la casella misteriosa: perciò ci torneremo dopo aver interpretato le altre. Il terzo spezzone ("ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa"), ossia il primo che espone l'estraneazione dal punto di vista dell'oggetto, non fa che anticipare la nozione di valore di scambio: proprio perché ogni valore d'uso assume la forma della merce, a presiedere alla sua produzione non è più in prima istanza la necessità di rispondere a un bisogno di chi la produce, ma quella di fruttare denaro a chi la vende. Questo essere *altro* della merce è insomma il suo nascere per essere alienata, scambiata con denaro. Il quarto spezzone ("la mia attività è *altra* da sé") riguarda ancora una volta quello che Marx finirà per chiamare valore di scambio, ma stavolta l'estraneazione riguarda una merce tutta particolare, vale a dire la forza lavoro: la caratteristica del mio lavoro sotto il capitale è che esso non è volto alla produzione di valori d'uso per un mio bisogno, ma alla produzione di merci che qualcun altro possa vendere.

Il quinto spezzone è quello che riserva più sorprese, perché dice: "infine (e ciò vale anche per il capitalista) regna in genere la potenza *disumana*". Questa potenza disumana che prevale su tutto è naturalmente il denaro, che appena una pagina prima, nell'appunto subito precedente a questo, Marx descriveva nei termini che seguono:

Fino a qual punto il denaro, che sembra un mezzo, sia la vera *potenza* e l'unico *scopo*, fino a che punto in genere il *mezzo*, che mi conferisce essenza, che mi fa appropriare dell'essenza oggettiva estranea, sia *scopo a se stesso* [...] si può arguire dal

fatto che la proprietà fondiaria, là dove la terra è la fonte della vita, o il *cavallo* e la *spada*, là dove questi sono i *veri mezzi di vita*, sono riconosciuti anche come le vere potenze vitali politiche. Nel medioevo un ceto è emancipato non appena ha il diritto di portare la *spada*. Tra le popolazioni nomadi è il *cavallo* che fa di me un uomo libero e partecipe della comunità<sup>30</sup>.

Per usare una categoria estetica, il denaro è insomma l'oggetto epico della modernità. Rifoggiando l'ordine logico delle prime parole in corsivo, possiamo dire che esso è una *potenza* disumana perché è un *mezzo* solo in apparenza: conferendoci la sua stessa essenza di mezzo (ossia rendendoci mezzi di sé stesso), come il cavallo conferisce a chi lo cavalca la natura di cavaliere, diventa l'unico vero *fine* delle nostre azioni.

La parte più interessante del quinto spezzone sta tuttavia tra le parentesi: che “regn[i] in genere la potenza *disumana*”, infatti, “vale anche per il capitalista”. Un occhio attento noterà che è già la seconda volta che Marx, proprio quando assume più da vicino il punto di vista del capitalista, usa le parentesi: è un sintomo importante. Ed è degno di nota che queste poche parole, che non hanno ricevuto, nella tradizione esegetica, la stessa attenzione di altri passi, non solo si trovino tra parentesi, ma vengano messe prima di un'informazione che Marx ci aveva già dato, e cioè che il denaro è una potenza disumana che regna su tutto. Secondo la linguistica testuale, un testo ben costruito tende a introdurre l'argomento (il “tema”) nella parte iniziale della frase, riservando alla parte finale l'informazione nuova (il cosiddetto “rema”). In uno scritto che si sofferma molto a lungo sull'infelicità della condizione alienata dei lavoratori, tuttavia, scoprire che l'estraneazione vale anche per il capitalista non è cosa da poco: ed è perciò singolare che Marx non lo scriva alla fine della frase, e decida invece di lasciare il “posto d'onore” a una ricapitolazione di quanto aveva già detto solo poche righe prima. Nemmeno il testo tedesco (“*und dieß gilt auch für den Capitalisten — daß überhaupt die unmenschliche Macht her[rscht.]*”)<sup>31</sup> smuove del tutto un'impressione: che Marx abbia lasciato questa informazione tra parentesi (o, meglio, tra due trattini) perché, se l'avesse posta nel finale, sarebbe risaltata nella sua qualità nuova e sconcertante, e quindi bisognosa di approfondimento.

Comunque si interpreti la scelta di lasciare in secondo piano questa osservazione, resta un fatto che tanto Marx quanto i più famosi esegeti successivi hanno considerato i concetti di *Entfremdung* ed *Entäusserung* soprattutto per le loro conseguenze sulla condizione dei lavoratori. Il problema è

<sup>30</sup> Marx (2018, 218).

<sup>31</sup> Marx, Engels (1982, 426).

che l'intelligibilità di questo paragrafo risulta compromessa, se dal contenuto della parentesi non si traggono le corrette conseguenze. Ripercorriamo allora i cinque spezzoni. Nell'ordine, Marx ravvisa l'estraneazione:

- 1) nei valori d'uso ("i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*");
- 2) in qualcosa che potrebbe rappresentare tanto un bisogno elementare quanto un lusso ("ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*"); nel valore di scambio della merce ("ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa");
- 3) nel valore di scambio di quella merce particolare che è la forza lavoro ("la mia attività è *altra* da sé")
- 4) nella totalità di questi elementi considerati nel loro nesso dialettico, che li rende tutti dipendenti dal denaro.

Abbiamo ora indizi a sufficienza per concludere che la casella misteriosa di questo elenco coincide col posto che la stessa teoria del valore lascerà vacante, ossia il concetto di consumo come bisogno umano generico. Non dovrebbe sfuggire la circostanza che, nelle battute finali di un'aggiunta a uno scritto incentrato per intero sul tema del bisogno [*Bedürfnis*], Marx abbia scelto di operare uno slittamento semantico leggero ma del tutto significativo: nella frase "ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*", il nostro corsivo immaginario dovrebbe appuntarsi sulla parola *desidero*, che nell'originale tedesco è il sostantivo *Wunsch*. Perché Marx sceglie di scrivere "*mein Wunsch*", il mio desiderio, e non il più coerente "*mein Bedürfnis*", il mio bisogno? Forse perché intuiva che la parola bisogno non sarebbe bastata a indicare quel di più di inaccessibilità edenica che il "cielo della ricchezza", "possesso" del capitalista, conserva sempre agli occhi del povero. Forse sentiva anche che, in un regime di nessi dialettici stringenti come quelli che aveva imparato a descrivere da Hegel, se "ricchezza e povertà sono la stessa cosa" per il capitalista asceta, secondo una qualche logica ciò dovrà valere anche per il lavoratore.

Se torniamo nelle pagine iniziali dello scritto, ci rendiamo conto che Marx lo aveva detto in modo anche piuttosto esplicito:

L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi, al contempo, la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio*, e giunge in effetti fino al punto di *risparmiare* all'uomo il *bisogno di aria* pura o di *moto* fisico. Questa scienza delle meraviglie dell'industria è, al contempo, la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'avar *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Marx (2018, 209).



Anche in questo caso siamo di fronte a una struttura logica quinquaria, ma di senso rovesciato: laddove nell'aggiunta terminerà tutto col denaro (il fine per eccellenza), qui comincia tutto con l'ascesi (il mezzo che serve per definizione ad ottenerlo); due caselle sono assegnate al capitalista; le ultime due all'operaio. Ma qui c'è una cosa che tanto l'avarico come lo schiavo hanno in comune: proprio perché entrambi *ascetici*, sia pure da posizioni opposte, nessuno dei due può avere un rapporto pacificato coi propri bisogni.

Per questo preciso motivo "ricchezza e povertà" sono la stessa cosa non solo in senso oggettivo (perché l'una provoca l'altra, essendone allo stesso tempo sostenuta, secondo un circolo del presupposto-posto), ma anche per quel che concerne il singolo soggetto: ecco perché, nel dire "io" nel brano sul "possesso inaccessibile", Marx poteva impersonare tanto il capitalista quanto l'operaio. Nella società capitalistica, insomma, il massimo a cui l'operaio può aspirare è abbandonare la propria condizione di ascesi produttiva per abbracciare un'altra ascesi, stavolta tesa allo sfruttamento di chi copre il ruolo che egli ha abbandonato. La frase "ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*" [*was mein Wunsch der unzugängliche Besitz eines andern ist*], perciò, va intesa (e quindi tradotta) in modo opposto a come potrebbe apparire di primo acchito: e cioè "il *mio* desiderio è inaccessibile perché appartiene a un *altro*". Solo così si può cogliere il senso più pregnante di quella "astratta semplicità del bisogno" a cui è costretto l'operaio, e che ha fatto dire ad Agnes Heller che quest'ultimo sarebbe "privo di bisogni"<sup>33</sup>: più che privo, per via di questa astrazione l'operaio è, semmai, *privato* dell'accesso ai propri bisogni più profondi. Dire che "il mio bisogno è di un altro" comporta che, anche qualora io mi impadronissi della ricchezza del capitalista, ciò che otterrei sarebbe soltanto il *suo* bisogno (di accumulare), non un godimento, perché il suo bisogno stesso (e di conseguenza quello di tutti) è da sempre alienato alla potenza disumana del denaro, alla meccanica della sua perpetua autovalorizzazione.

Tutto ciò che l'economista ti toglie di vita e di umanità, te lo rende in *denaro* e *ricchezza*, e tutto ciò che non puoi tu, lo può il tuo denaro: può mangiare, bere, andare al ballo e a teatro, può appropriarsi dell'arte, della dottrina, dei tesori del passato, del potere politico, può viaggiare, può renderti padrone di tutto questo; può comprare tutto questo; è il vero *potere*. Ma pur essendo tutto questo, non può far altro che produrre se stesso, comprare se stesso, poiché tutto il resto è già al suo servizio, e se possiedo il padrone, possiedo pure il servo e non ho bisogno del suo servo. Tutte le passioni e tutte le attività devono quindi risolversi nella *brama di possesso*. Al lavoratore è consentito avere solo quanto basta per voler vivere, e voler vivere solo per avere<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Heller (1974, 51). Marx (2018, 207). Cfr. *supra*.

<sup>34</sup> Marx (2018, 209).

Diversamente da come avrebbe detto Heller se avesse commentato questo brano, il problema dei bisogni alienati non ha niente a che vedere con una contrapposizione tra l'avere e l'essere. La brama di possesso di cui parla Marx non è certo il desiderio smisurato di chi vorrebbe troppe *cose*. Il punto è semmai l'opposto: ovvero che, proprio perché il denaro è un'astrazione che universalizza i nostri bisogni concreti in un bisogno generico, esso imprime il marchio di questa genericità sulla nostra stessa capacità di provare desideri ("la vera *potenza* e l'unico *scopo*, [...] il *mezzo*, che mi conferisce essenza")<sup>35</sup>; perciò desiderare le cose *in quanto tali*, al contrario, è per definizione ciò che con esso diviene impossibile. In quanto bisogno astratto incorporato, il denaro ci impedisce dunque di concepire bisogni *concreti*. Sotto quel desiderio del possesso che è stato chiamato consumismo, quindi, si nasconde l'angoscia di chi ha perso il possesso del proprio desiderio: è questo il rovesciamento alla base di ciò che ho provato a descrivere con l'espressione "feticismo del consumo". Se il lavoratore è colui che è assoggettato al bisogno di un altro, è perché il capitalista è sottomesso all'Altro del bisogno. Secondo Žižek, l'esempio della Diet Coke

concretizza il legame insito tra tre concetti: quello del *plusvalore* marxista, quello dell'*objet petit a* lacaniano come plus-godere (concetto che Lacan elaborò facendo direttamente riferimento al plusvalore marxista), e il paradosso del Super-Io intuito da Freud: più bevi la Coca Cola più hai sete; più fai profitto più ne vuoi; più obbedisci agli ordini del Super-Io più ti senti in colpa. In tutti e tre i casi la logica dello scambio alla pari è stravolta a favore della logica eccessiva del "più dai (più paghi i tuoi debiti), più devi" (o "più possiedi ciò che desideri, più perdi, perché più grande diventa il tuo desiderio", oppure, nella versione consumistica, "più compri, più devi comprare")<sup>36</sup>.

Il Marx dei *Manoscritti* ha dunque anticipato, senza mai portare a compimento, alcune intuizioni che sarebbero state proprie di Lacan.

Sappiamo dalla teoria del valore che, come equivalente generale del valore di scambio, il denaro è lavoro umano generico, ma questo Marx ci ha insegnato che il lavoro dell'operaio è sempre altro da sé: che quindi esso è, per così dire, un bisogno altrui generico. Lavoro e consumo, uso e scambio sono cioè *nessi dialettici*. Dunque vale anche il contrario: come equivalente generale del valore d'uso, il denaro è bisogno umano generico (o, se si preferisce, consumo), che è come dire lavoro altrui generalizzato.

Riformuliamo dunque ancora una volta una lettura del brano delle *Aggiunte*. Marx ravvisa l'estraneazione:

<sup>35</sup> Marx (2018, 218).

<sup>36</sup> Žižek (2013, 31).

- 1) nei valori d'uso ("i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*"); nel bisogno generico ("il *mio* desiderio è inaccessibile perché appartiene a un *altro*");
- 2) nel valore di scambio ("ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa");
- 3) nel lavoro generico ("la mia attività è *altra* da sé");
- 4) nella totalità oggettiva di questi elementi considerati nel loro nesso dialettico, che li rende tutti dipendenti dal denaro, nel suo duplice volto di equivalente generale del valore di scambio come generalizzazione del lavoro e del valore d'uso come generalizzazione del bisogno.

Questa progressione dal valore d'uso al denaro si integra alla perfezione con l'altra, speculare a questa, che avevamo riscontrato nella struttura quinaria della frase sull'ascesi. L'alienazione si rivela dunque:

- 1) nella totalità soggettiva di tutti gli attori sociali considerati nel loro nesso dialettico di dipendenza dal denaro, nel suo duplice volto di equivalente generale del valore di scambio come generalizzazione del lavoro e del valore d'uso come generalizzazione del bisogno ("la scienza dell'*ascesi*");
- 2) nel capitalista che rinuncia a tutti i bisogni specifici in favore di uno solo, generico, quello dell'accumulazione ("e il suo vero ideale è l'avarò *ascetico*");
- 3) nell'accumulazione come consumo generico del capitalista che ha bisogno di sfruttare sempre più forza lavoro ("ma *usuraio*");
- 4) nell'operaio che rinuncia a tutti i lavori specifici in favore di uno solo, generico, quello che gli dà salario ("e lo schiavo *ascetico*");
- 5) nella produzione come lavoro generico dell'operaio volto alla soddisfazione dell'esigenza del capitale di sfruttarlo ("ma *produttivo*").

Mentre il lavoratore deve lavorare per altri, ma può consumare per sé, il capitalista lavora per sé, ma deve consumare per altri: o, meglio, per quell'Altro assoluto che è la "potenza *disumana*" del denaro. Se il valore di scambio è in fin dei conti valore d'uso per altri, il valore d'uso è valore di scambio altrui: il lavoro e il consumo sono dunque i due estremi dialettici *impossibili* della riproduzione sociale sotto il capitale. Perché il capitalista non abbia le mani bucate, insomma, bisogna che il denaro sia un valore d'uso con un buco al centro.

#### 4. Conclusioni

Se Marx ci ha insegnato che il denaro è il vettore per eccellenza della sintesi sociale dello scambio, bisogna aggiungere insomma che in esso, nella sua qualità astratta di bisogno generico cristallizzato, si sostanzia anche la sintesi sociale di ogni modo d'uso. Quanto abbiamo detto per il capitalista vale dunque per il consumatore in generale: o, se si vuole, il capitalista è la *forza consumo* che funge da modello per ogni forma di consumo dei valori d'uso. Le due strutture quinarie, giustapposte in un'unica sequenza, restituiscono dunque il nesso dialettico della circolazione dei bisogni nella sua totalità: il circolo dell'ascesi dal soggetto alienato del bisogno (l'ascesi, appunto) all'alienazione dell'oggetto del bisogno (l'offerta), passando per l'alienazione del bisogno dell'oggetto (il consumo); il circolo del denaro dall'alienazione del soggetto del bisogno (la domanda) all'oggetto alienato del bisogno (il denaro, appunto), passando per l'alienazione del bisogno del soggetto (il lavoro). Agli estremi troviamo il denaro, che è l'ascesi fatta cosa, da una parte; dall'altra l'ascesi, che è invece il denaro come attività. I termini medi sono invece l'offerta e la domanda. La prima, per soddisfare il bisogno di un altro, produce il lavoro generico. La seconda, per soddisfare l'Altro del bisogno, produce il consumo generico. In questo senso il feticismo del capitale si deve cioè descrivere come il cristallizzarsi di un'inversione tra domanda e offerta. L'offerta infinita del mercato preso a sé realizza insomma quella logica dell'espansione quantitativa che non è altro, a ben vedere, che *un rovesciamento feticistico della logica della quantità dell'espansione*, la quale è insita nella costitutiva finitezza della domanda presa a sé.

In altri termini, la differenza tra bisogni radicali e bisogni alienati non può ruotare attorno all'idea che i primi abbiano a che vedere con la qualità, con l'interiorità e con l'essere, mentre i secondi con la quantità, con l'esteriorità e con l'avere. Quantità e qualità sono due funzioni trascendentali del consumo, che non possono porsi in alternativa per lo stesso motivo per cui non ha senso contrapporre spazio e tempo. La quantità è infatti semplicemente la qualità osservata dal punto di vista dello scambio, la qualità coincide invece con la quantità dal punto di vista del consumo. Chi possiede un bene qualunque di cui non ha bisogno non può che vederlo come una pura quantità, ossia un'eccedenza, ed è per questo che lo porta al mercato per venderlo: la quantità per lui è qualità per altri. D'altra parte, chi comprerà il suo bene, ora divenuto merce, lo vedrà come una quantità per altri e come una qualità per sé. La quantità non è dunque altro che qualità estraniata e viceversa. Ecco perché criticare la tendenza all'accumulazione illimitata tipica del capitale in nome della qualità dei bisogni umani ha

sensu solo se significa rivendicare la priorità *logica*, non l'esclusività ontologica (che è come dire metafisica) di questi ultimi.

Se il capitalismo non è solo un modo di produzione ma anche un modo di consumo, rovesciare i rapporti tra capitale e lavoro vuol dire rimettere il bisogno *prima* del soddisfacimento, laddove la logica sovraproduttiva del mercato impone la dittatura del godimento non richiesto: così essa edifica quel nesso di dipendenza strutturale del consumatore dal prodotto che è l'assuefazione. La psicologa lacaniana Laura Pigozzi ha usato l'espressione "tetta capitalistica" per descrivere l'atteggiamento di un tipo sempre più diffuso di madre iperaccudente, che soccorre i bisogni del bambino ancora prima che questi riesca ad articolarne l'espressione (e quindi a formarsi una personalità individuale), preparandolo così a diventare il tipo perfetto del consumatore<sup>37</sup>. L'analogia vale anche in senso inverso: nella società capitalistica ogni consumatore (non importa se di merci scadenti o di articoli di lusso) è ridotto in questo stato di minorità. La "tetta capitalistica", questa funzione materna di un universale astratto che priva le sue vittime dello statuto di individui singolari, non è altro che il mercato infinito dei valori d'uso che gli si offrono per evitargli lo sforzo (e cioè per impedirgli) di formulare un proprio desiderio.

E tuttavia dire che il consumo che il capitalista compie della forza lavoro fornisce il modello per il modo di consumo capitalistico preso in generale, a ben vedere, vuol dire affermare che il paradigma merceologico a cui rispondono i valori d'uso è quello della droga. Allo stesso modo in cui il denaro non è solo una merce che misura il lavoro, ma il lavoro stesso incorporato in un oggetto materiale, infatti, la droga non è solo una merce che crea dipendenza, ma è la dipendenza stessa fatta merce. Ecco perché è impossibile renderla legale, come chiedono i movimenti contro il proibizionismo, perché, se lo si facesse, crollerebbe il gioco di specchi che ci impedisce di vedere che la natura di *tutte* le merci si riassume in essa senza alcun residuo. Usando una metafora tratta dalla fisica, possiamo dire che se il denaro è la materia, essa non è altro che l'antimateria dell'economia capitalistica. Non si può comprendere la presenza esorbitante della droga nell'immaginario della serialità televisiva, per cui molti dei classici di questa nuova forma artistica, dai *Soprano* a *Breaking Bad*, da *Gomorra* a *Narcos*, hanno tra i loro protagonisti dei boss del narcotraffico, se non si coglie la sua natura di rovescio negativo e speculare (illegale) del denaro: come il denaro, la droga crea infatti dipendenza; non solo risponde a un bisogno, ma lo induce; svuota di soggettività chi la maneggia; si colloca al di là

---

<sup>37</sup> Pigozzi (2016).

del principio di piacere. Ha dunque poco senso, da parte di chi chiede la legalizzazione di questa sostanza o di quell'altra, far notare che ci sono già sul mercato merci come l'alcol o il fumo che fanno altrettanti danni alla salute, se non maggiori. Indipendentemente dalla droga che viene messa al bando, una certa quota di proibizionismo è una necessità strutturale del sistema economico capitalistico.

La droga e il denaro insomma rispondono e insieme riproducono il circolo del presupposto-posto del capitalismo come modo di consumo, in quanto incoraggiano lo stesso tipo di bisogno che la forza lavoro induce nel capitalista: sono cioè come un'arancia da cui spremere la propria alienazione, uno strumento ascetico di autoannientamento. Ecco perché quando il Marx dei *Grundrisse* afferma che

Il valore d'uso in sé non ha l'illimitatezza del valore in quanto tale. Solo fino a un certo grado certi oggetti possono essere consumati e sono oggetto del bisogno. Ad esempio: si consuma solo una determinata quantità di grano ecc. Come *valore d'uso* il prodotto ha quindi un limite in se stesso - appunto il limite del bisogno che se ne ha -, limite che però non è misurato dal bisogno dei produttori, bensì dal bisogno totale dei soggetti di scambio<sup>38</sup>.

Si dimentica di aggiungere che un oggetto che può essere consumato senza limiti, almeno idealmente, esiste eccome, ed è proprio la forza lavoro: che, cioè, la mancanza di limiti quantitativi nella produzione delle merci è l'altra faccia dell'illimitatezza qualitativa del consumo di una merce sola, così come la qualità illimitata del lavoro si riversa nel rovescio dialettico della quantità illimitata del consumo. L'astrazione reale del valore d'uso consiste quindi nel fatto che la sua qualità d'uso è illimitata (che è come dire insufficiente: "ricchezza e povertà sono la stessa cosa") per il semplice motivo che non produce mai soddisfazione, ma incremento del bisogno; questo incremento del bisogno richiede un aumento della quantità, che si rivela a sua volta insufficiente, anzi, tanto più insufficiente quanto è illimitata; questa insufficienza richiede un ulteriore aumento della qualità e così via, all'infinito, secondo un circolo del presupposto-posto che descrive alla perfezione il pendolo caratteristico dell'*habitus* bipolare del consumatore. È dunque una conseguenza del tutto fisiologica quella "catastrofe del valor d'uso" di cui abbiamo parlato inizialmente, citando Finelli, e che ha sottratto "ogni sapore alla frutta che mangiamo", perché essa non fa altro che rispecchiare la catastrofe del valor d'uso del lavoro che ce l'ha messa sulla tavola. Ciò tuttavia non ha nulla a che vedere con la qualità scadente del

---

<sup>38</sup> Marx (1976, 371-372).

lavoro, ma col fatto che esso si presenta come *pura intensità*, ossia come quantità camuffata: tant'è che il discorso non cambia se si passa a ragionare delle mele di lusso, perché il ricco capitalista, ormai ridotto a eunuco dal denaro, è al contempo l'unico in grado di comprarle e l'unico a non saperle assaporare - ciò di cui sa godere è solo il denaro che ha speso per comprarle, ossia ancora una volta una quantità dissimulata.

L'oggetto per eccellenza dell'assuefazione (il denaro come droga legale, la droga come denaro illegale) si ottiene perciò con l'ascesi di chi si priva, per ottenerlo, della soddisfazione di ogni altro bisogno: la violenza del capitalista ha le stesse radici psicologiche di quella del tossicomane disposto a tutto per ottenere i grammi della sua sostanza. È questo il nesso "psicotropo" che fonda la neurostoria del capitalismo<sup>39</sup>. Esso è funzionale a quella che Finelli chiama l'antropologia della penuria:

L'antropologia della penuria muove dal presupposto di una relazione e una comparazione diretta tra accumulazione dei bisogni umani e quantità dei mezzi del loro soddisfacimento. Data la quantità sempre moltiplicabile dei bisogni umani, non fissi e limitati come quelli animali, la disponibilità dei mezzi di soddisfacimento non può che essere sempre povera - in una condizione cioè di permanente penuria - rispetto all'ampiezza della bisognosità umana. Così da generare costantemente lotte e affermazione di potere asimmetrico tra i diversi individui e tra i diversi gruppi sociali riguardo alla loro produzione e distribuzione<sup>40</sup>.

Per scalarla a favore di un'antropologia del riconoscimento, come suggerisce Finelli, bisognerà concepirla innanzitutto come un rovesciamento dell'attuale sistema economico. E tuttavia questo rovesciamento non potrà riguardare solo le soggettività di classe in conflitto fra di loro, ma anche e specialmente le funzioni trascendentali che ricoprono, ossia l'ordine logico-storico invertito che anticipa la produzione prima del bisogno. Solo in questo quadro si può ripensare il futuro al di fuori del circolo vizioso della crescita senza ricorrere a concetti di limite che rischiano di essere esogeni e arbitrari, come avviene per esempio al pensiero ecologico o ai teorici della decrescita. L'orizzonte politico su cui riflettere dovrà invece riguardare la possibilità di una autodeterminazione socializzata dei bisogni<sup>41</sup>, in cui il momento logico del consumo torni a precedere quello della produzione, il concetto di opera torni a rimpiazzare quello di prodotto, nel quadro della

<sup>39</sup> Ricavo queste espressioni dallo stimolante Smail (2017), che individua la capacità degli schemi culturali di agire sulla neuroplasticità delle nostre funzioni psichiche, condizionando le nostre azioni come degli stupefacenti.

<sup>40</sup> Finelli (2014, 391-392).

<sup>41</sup> Finelli (2014, 395) parla in senso simile di un "impossessamento della propria bisognosità".



totalizzazione collettiva di un modello di artigianato universale<sup>42</sup>. Solo a questo patto si potrà restituire alla sua forma socializzata la divisione tecnica del lavoro, quella *Technologie* che costituisce il nocciolo del dominio del capitale dentro i cancelli della fabbrica<sup>43</sup>.

La parte più vitale del pensiero di Marx, alla luce di queste integrazioni, si confermerebbe quindi, come dice *Un parricidio compiuto*, nella capacità di correggere la *Gattungswesen* di Feuerbach (la *cosa* dell'astrazione) con l'astrazione reale hegeliana, ma anche nel confutare la negazione che nega sé stessa (ossia l'astrazione come *movimento*) di Hegel attraverso la logica feuerbachiana del rovesciamento feticistico. Il Marx giovane e quello maturo, il parricida mancato e quello compiuto si correggono a vicenda. Possiamo verificarlo rileggendo il brano dei *Grundrisse* che segue immediatamente quello sull'uomo "ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni":

Dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come ostacolo e quindi *idealmente* lo ha superato, non consegue in alcun modo che esso lo abbia superato *realmente*, e poiché ciascuno di questi ostacoli contraddice alla sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni costantemente superate ma altrettanto costantemente poste. E non è tutto. L'universalità alla quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che a un certo livello del suo sviluppo metteranno in luce che esso stesso è l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono al suo superamento attraverso esso stesso<sup>44</sup>.

Com'è noto, questo concetto è stato alla base di un enorme dibattito sullo statuto epistemologico del marxismo come scienza, nonché sulla dialettica tra la sua proposta di contraddizione rispetto all'esistente e la sua tensione teleologica. Proprio perché viene subito dopo una discussione sui bisogni, mi sembra credibile l'interpretazione di Agnes Heller: la studiosa ungherese sostiene che in Marx agisca una sorta di "modello della saturazione", in virtù del quale l'aumento progressivo della forza produttiva del capitalismo finirebbe per ridurre l'incidenza dei bisogni materiali<sup>45</sup>. Diverrebbe dunque primaria la necessità di soddisfare altri bisogni, più intellettuali e legati al tempo libero, risultati da quel lungo processo di "formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale" che coincide con "la grande influenza civilizzatrice del capitale"<sup>46</sup>, e che tuttavia, scoprendo in-

<sup>42</sup> Intendo qui per artigiano chi produce per commissione e quindi risponde a un bisogno sociale preesistente, a differenza dell'artista in senso romantico che crea innanzitutto per esprimersi.

<sup>43</sup> Finelli (2014, 186, n. 47).

<sup>44</sup> Marx (1976, 377).

<sup>45</sup> Heller (1974, 111).

<sup>46</sup> Marx (1976, 376-377).

fine nel capitalismo stesso il principale ostacolo al proprio appagamento, porterebbero per natura a sovvertirlo. Come nota Heller, dunque, sebbene il peso quantitativo delle riflessioni che lo riguardano sia in Marx del tutto secondario, è proprio il concetto di bisogno a mediare tra la sfera della teoria e quella della prassi.

Il problema è che, in base a quanto ho provato a dimostrare, è proprio la saturazione *ciò che il capitalismo rende irraggiungibile*. Sotto questo riguardo, non c'è alcuna differenza tra beni materiali e beni di altro tipo. Con lo stesso movimento con cui il suo modo di produzione aumenta la ricchezza, il suo sistema dei bisogni totalizza la penuria. Con una mano, insomma, il Marx dei *Grundrisse* critica il lavoro generico perché agisce sull'operaio come "un universale che lo priva di ogni caratteristica individuale"<sup>47</sup>, con l'altra esalta il potere rivoluzionario del bisogno infine generico di un uomo "colto in alto grado" perché ormai divenuto "prodotto sociale possibilmente totale e universale"<sup>48</sup>: così facendo, non si accorge che si tratta in entrambi i casi della stessa cosa, osservata da due angolazioni differenti. Molti anni prima, il Marx giovane, mentre nei *Manoscritti* del '44 proponeva una teoria dell'alienazione che era anche una critica del denaro come bisogno generico, nell'*Ideologia tedesca* criticava la divisione del lavoro in favore della genericità come "potenza *universale e fabbrile*" della specie<sup>49</sup>. Quella persistenza perniciosa della matrice teorica del *Gattungswesen*, che Finelli ha scoperto nella filosofia della storia del Marx maturo, si rivela dunque come l'esito storico-filosofico del rovesciamento concettuale da un opposto all'altro della stessa antinomia.

Si rivela così a un livello ancora più profondo la debolezza del paradigma classico della contraddizione: nell'identificare nelle classi oppresse il soggetto privilegiato di una rivoluzione che universalizzi la condizione dell'uomo "ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni", infatti, esso non fa che opporre fra loro due sistemi di bisogni astratti, *rafforzando* e non indebolendo l'impossibilità della saturazione, e facendosi dunque *complice* mentre si pretende antagonista della struttura che vorrebbe rovesciare. L'eredità di questo enorme malinteso è oggi colta dalle *Identity Politics*, in cui agisce il bisogno astratto di differenziarsi in modi sempre nuovi, tagliando fuori il dialogo con l'Altro per perseguire quell'infinita vertigine dell'autodefinizione, il narcisismo astratto di quell'Io kantiano, che ha la stessa struttura ascetica dell'autovalorizzazione: in questo senso, la ricerca inesausta di nuovi modi per definirsi e lo stimolo a crearsi nuovi mezzi di

<sup>47</sup> Finelli (2014, 118).

<sup>48</sup> Marx (1976, 376).

<sup>49</sup> Finelli (2014, 73).

soddisfazione fanno tutt'uno nella natura invertita della merce. Capitale e Lavoro sono in realtà un Soggetto unico, ma patologico. Per guarirlo dalla sua deriva astratta bisognerà rovesciare il nesso tra insoddisfazione e produttività, restituendogli quel desiderio che appartiene a un Altro. Una politica dei bisogni concreti è l'unica via possibile per regalargli la felicità.

## Bibliografia

- Oliva Ant., Oliva Áng., Novara I. (a cura di) (2020), *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*, London: Palgrave Macmillan.
- Bellofiore R. (2013), *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in "Consecutio temporum", 5: 42-78.
- Finelli R. (1987), *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma: Bulzoni.
- (2004), *Il parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- (2020), *La soggettività complicata di Marx*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Milano: Rosenberg & Sellier, 15-32.
- Heller A. (1974), *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest; tr. it., *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano: Feltrinelli.
- Keucheyan R. (2021), *Les besoins artificiels. Comme sortir du consumerisme*, Paris: Éditions La Découverte; tr. it., *I bisogni artificiali. Come uscire dal consumismo*, Verona: ombrecorte.
- Marx K. (1976), *Ökonomische Manuskripte, 1857-1858 (1857-1858)*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. I, Berlin: Dietz Verlag; tr. it., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica ("Grundrisse")*, Torino: Einaudi.
- (2009), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872 (1872)*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. VI, Berlin: Dietz Verlag; tr. it., *Il capitale. Libro primo*, Torino: UTET.
- (2018), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1844)*, in K. Marx, F. Engels, *Ergänzungsband*, vol. I, Berlin:

- Dietz Verlag, pp. 465-588; tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Nocera Inferiore (SA): Orthotes.
- Marx K., Engels F. (1982), *MEGA. Erse Abteilung. Werke. Artikel. Entwürfe*, vol. 2, Berlin: Dietz Verlag.
- Pigozzi L. (2016), *Mio figlio mi adora. Figli in ostaggio e genitori modello*, Milano: nottetempo.
- Pozzoni G. (in uscita), *Real Abstraction*, in Bellofiore R., Redolfi Riva T. (eds.), *Marx Key Concepts*, Cheltenham: Elgar Publishing.
- Smail D.L. (2017), *On Deep History and the Brain*, Oakland: University of California Press; tr. it., *La storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Toscano A. (2008), *The Open Secret of Real Abstraction*, in "Rethinking Marxism", 20, 2: 273- 287.
- Žižek S. (2013), *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, London: Verso, pp. 21-40; tr. it., *Il trash sublime*, in Žižek S., *Il trash sublime*, Milano: Mimesis, 27-46.
- (2014), *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso; tr. it., *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano: Ponte alle Grazie.



# Ucraina: il bambino conteso

Anna Maria Sassone

**Abstract:** The author, drawing on her own experience as a psychoanalyst, focuses in a few lines on the dynamics peculiar to all conflicts, both personal and collective. She assumes a reading in which the internal and external worlds reflect each other, just as the universal reflects the personal. Wars, all wars, starting with the war in Ukraine, should be approached in the same way as a child disputed by parental 'superpowers', by considering and understanding the reasons of all the parties involved in order to avoid any form of totalitarian Manichaeism. Children caught up in conflicts risk not realising that they are actually serving the will to power of this or that parent. The war is not about who 'wins' the child but between the parents who use the child to wage war on themselves. As long as the movements of the psyche do not enter the field of collective awareness, no form of real pacification will be able to prevail over the games of force always fuelled by the use of weapons, real or metaphorical.

**Keywords:** Ukraine-War; Manicheism; Internal World; Collective Awareness; Metaphorical Weapons.

Anni fa venni chiamata per una consulenza al Tribunale Civile di Roma, si trattava di decidere l'affido di un bambino di sette anni, che chiamerò Luigi. I due contendenti, la madre e il padre, avevano da anni innescato un feroce conflitto con inevitabili, devastanti, conseguenze per la stabilità emotiva del figlio. Impossibile per Luigi dare ragione all'uno o all'altro.

Luigi: "Sai qual è il mio problema?"

Analista: "Vuoi dirmelo?"

Luigi: "Mamma e papà litigano, ma io non riesco a capire chi ha ragione... forse ero troppo piccolo quando hanno iniziato a litigare".

Risuonavo, ricordo, con il senso di spaesamento e di angoscia di Luigi: era lui che si faceva carico delle colpe: quella di essere troppo piccolo, di non riuscire a capire, di non riuscire a schierarsi nella folle lotta di potere innescata dai genitori.

In quel momento mi resi conto sia del mio limite sia della preziosità di una visione, l'esperienza mi aveva insegnato che per me era, ed è ancora, impossibile non considerare la complessità che ogni conflitto reca in sé e con sé.

---

\* [annamaria.sassone@gmail.com](mailto:annamaria.sassone@gmail.com)

Le ottuse ragioni delle singole parti, le mediazioni il più delle volte fallimentari per la profondità delle radici del conflitto in atto, rendono il più delle volte impossibile definire la parte che “vincerà” il bambino.

Perché in genere di questo si tratta: nelle lotte di potere tra genitori importante è vincere il bambino, mostrandoci a tutto tondo che i figli si trasformano in mezzi per annientare l'altro.

Oggi si parla spesso di “néné” a proposito della difficoltà di molti a trovare una propria collocazione, la propria definizione di parte nel conflitto armato tra Russia e Ucraina, o forse dovremmo dire tra Russia e Nato, tra Occidente e Oriente, di cui i civili, i figli dell'Ucraina o i soldati, figli inconsapevoli della madre Russia, ne subiscono le conseguenze.

Il piccolo Luigi ed io potremmo dunque essere definiti, soprattutto da chi sostiene la visione filogovernativa di un necessario schieramento anche di armi, due “néné”, due indefiniti, neutri e neutrali perché incapaci di prendere una posizione, di aderire alla singola ragione. O peggio considerare la resa alle pressanti richieste di definizione come attitudine a strizzare nascostamente l'occhio al nemico di turno.

Il né...né (e non il néné) rimanda invece ad una lettura complessa e non superficiale degli eventi, rimanda alla riflessione sulle ragioni in gioco che non possono, e non dovrebbero, lasciare spazio a schieramenti di fronte, sempre parziali.

Se si apre un conflitto, e dunque una guerra, situarsi sul piano di chi ha torto o ragione è fuorviante, i conflitti non ci sarebbero se non ci fossero le ragioni delle singole parti. Non si tratta allora di individuare dove sia la ragione, ma di comprendere le ragioni stesse dei conflitti che inevitabilmente non possono che lasciare morti e feriti, reali o metaforici, sul campo.

Il più delle volte non consideriamo infatti come i movimenti della psiche, ovvero i movimenti delle emozioni e degli affetti, così come i movimenti dei meccanismi di difesa che si attivano nelle relazioni tra gli esseri umani, rispecchino quanto avviene nella dimensione collettiva, nei gruppi, nelle masse.

Il personale può rendersi universale per aiutarci a comprendere come e cosa muove il mondo, in un gioco di rispecchiamenti tra microcosmo e macrocosmo, tra ciò che è dentro di noi e ciò che è fuori di noi.

Un mondo manicheo che si divide in buoni e cattivi, con la facile e seduttiva attribuzione delle colpe all'altro, ci narra sempre dell'esistenza di una scissione e di una proiezione in atto: ti attribuisco quello che mi appartiene e che non voglio né vedere, né riconoscere in me.



Quella cortina che divide l'amico dal nemico, il noi dal loro, l'io dal tu, diventa come la rete di un campo di basket o di pallavolo, facile passaggio di colpe, responsabilità, dall'una all'altra parte.

In questa prospettiva dove ci sono angeli e demoni, vittime e carnefici, chi parteggia per lo stato di vittima ha gioco facile.

Rischiamo tuttavia di dimenticare che in mezzo si trova il bambino conteso, quello che è realmente vittima del gioco tra le super-potenze genitoriali.

Nella storia di Luigi uno dei due genitori era francamente riconoscibile come il cattivo, i soprusi erano chiari, leggibili, manifesti. Non lasciavano dubbi alcuni.

Ma dietro la facciata della vittima il volto altro, quello celato, era davvero così innocente?

Le comunicazioni manipolate, le provocazioni usate come armi, la volontà di potenza, lo spirito vendicativo parlavano di una violenza invisibile che invadeva pesantemente lo spazio della relazione e nullificava qualunque intesa possibile tra i due.

Molte e molte volte ho udito narrazioni fatte a se stessi intessute da convinzioni così forti da diventare particolarmente convincenti ad orecchie poco allenate. È come dire: la racconto perché me la racconto e in tal modo l'adesione alla narrazione non è più solo formale ma si rende sostanziale.

Si tratta spesso di vedere all'opera i meccanismi di negazione, anche della realtà. Le potremmo chiamare narrazioni in buona fede, guidate tuttavia da un inconscio che la fa da padrone.

Altre volte prevale la bugia patologica, l'omissione consapevole, l'onnipotenza della perversione sorretta da una volontà di dominio che si fa guida dei comportamenti.

È sufficiente omettere un particolare e la realtà cambia, si deforma, e l'ascoltatore si trova senza rendersene conto al cospetto di una comunicazione manipolata e di conseguenza con i suoi stessi sentimenti e con le sue stesse emozioni manipolate.

E i figli di Ucraina e di Russia, fratelli tra loro, fratelli anche nelle naturali dinamiche di amore e odio, diventano le vere vittime del conflitto genitoriale.

Le narrazioni di molti genitori, o anche di figli non ancora consapevoli, ci aiutano a comprendere come sia seduttivo aderire al noto modello: lo faccio per te, solo nel tuo interesse.

La bontà illimitata viene messa in scena: il genitore buono, del tutto volto e votato all'interesse del figlio, attrae e cattura l'immaginario collettivo.

Ancora oggi risuonano, e non solo nella stanza d'analisi, le parole "non mi sono separata solo per il bene dei figli", "se ho lavorato da mattina a sera è stato unicamente per i figli".

Madri e padri martiri, ma in realtà alieni, uomini e donne incredibili perché non credibili, che si dipingono e configurano privi di bisogni, privi di un proprio interesse, di un motivo personale che spinge al sacrificio.

In questi casi l'interesse, il motivo personale, il bisogno è sempre celato, anche a se stessi. Quale trappola per chi ascolta, quale seduttiva narrazione è questa, anche per lo stesso narratore! La visione manichea è servita su un piatto d'argento e diventa cibo per chi ama le favole.

E diventa nutrimento per le semplificazioni sempre seduttive e sempre riduttive.

La psiche è complessa in quanto costituita dall'insieme delle parti che la compongono, parti che sono tra loro ambivalenti, conflittuali e l'ascolto è inevitabilmente dato alla parte che predomina sulle altre. La comune espressione "essere tutti d'un pezzo" implica nei fatti l'assunzione di una parte per il tutto. Facile confondersi, così come è facile confondere l'esser tutti d'un pezzo con la fermezza. In realtà si tratta sempre di una cecità parziale dovuta ad uno scotoma, ad una scotomizzazione nella visione delle altre parti.

Il nostro mestiere di analisti ci porta quotidianamente a svolgere il non facile lavoro di integrazione delle parti, sia nostre che del paziente, per dar voce alle pluralità che ci abitano, per ascoltare e dare dignità alle voci sommesse, ai balbettii affinché emerga un quadro complesso che permetta di giungere anche alla pacificazione delle conflittualità.

Ma se il "figlio" è conteso, se la ragione dell'uno o dell'altro viene urlata non ci sarà mai lo spazio per ascoltare una voce terza. Lo vediamo nei talk show, nei tanti show delle parole di questo periodo. Seguendo la logica della contrapposizione ogni voce che si discosta dalla voce dominante viene tacitata, ignorata, se non quando disprezzata e collocata direttamente dall'altra parte, dalla parte opposta, avversaria.

Per similitudine, allorquando un paziente cerca di tacitare la prospettiva altra che potrebbe destabilizzare e far vacillare le ragioni di una sola parte, quello è il momento in cui il livello di contrapposizione tra le parti interne diventa molto alto e domina la seduta, a volte più sedute.

A questi movimenti della psiche individuale fanno inevitabilmente eco i movimenti del conscio collettivo, che per natura è incosciente, ov-

vero non consapevole perché dominato dai meccanismi a difesa della propria visione integralista.

Se facessimo parlare e se ascoltassimo di più le politiche della psiche sarebbe maggiormente possibile raggiungere – io credo - forme stabili di pacificazione nei tanti conflitti “familiari” che feriscono e segnano il mondo che abitiamo.



# Verso l'affermazione di un bricolage confusionista?

## Note su *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*<sup>1</sup>

Andrea Girometti

### 1. La trama confusionista: una nuova conformazione politico-ideologica

La diffusione di una trama confusionista in termini di orientamenti politici, particolarmente evidente nel contesto francese, è al centro dell'ultimo corposo libro di Philippe Corcuff<sup>2</sup>. In esso il politologo francese cerca di restituire i tratti di fondo di una *nuova* conformazione politico-ideologica – usando il concetto di formazione discorsiva (o ideologica) come delineato da Michel Foucault a partire dall'*Archeologia del sapere*<sup>3</sup> – che ruota attorno a una serie di posture e concettualizzazioni tra loro connesse che interessano (e intersecano) le opzioni di destra e sinistra coprendone l'intero spettro. In tal senso, se confusionismo (e non confusione) è il *nome* che indica la disgregazione in atto dei riferimenti politici anteriormente stabilizzatisi attorno al *cleavage* destra/sinistra, esso designa una “trama ideologica impersonale che tende a sfuggire alle intenzioni dei diversi locutori”<sup>4</sup>, tanto che si può (più o meno) inconsciamente articolare un discorso confusionista su un particolare tema e su altri essere interni a un approccio, ad esempio, *chiaramente* di sinistra. Ne emerge una

confusione tra posture e temi di estrema destra, destra, sinistra moderata e sinistra radicale che favoriscono dei bricolages ideologici *ultraconservatori* o *une extreme droitisation* su un fondo di pregnanza più largo di *identitarismi* intesi come la riduzione degli individui e delle collettività umane a un'identità principale e chiusa<sup>5</sup>.

---

\* Dottore di ricerca presso il DESP – Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

<sup>1</sup> Il testo è la versione ampiamente rimaneggiata di un intervento tenuto presso il Convegno di metà mandato dell' AIS Teorie sociologiche e trasformazioni sociali *Riassemblare la società. Crisi, conflitti e trasformazioni sociali* (Roma, Università Roma Tre e Sapienza, 11-12 novembre 2021).

<sup>2</sup> Cfr. Corcuff (2021).

<sup>3</sup> Cfr. Foucault (1980, 43-54).

<sup>4</sup> Cfr. Corcuff (2021, 37).

<sup>5</sup> Ivi, 31.

Di fatto, ben lontani da letture fuorvianti (e conservatrici) sulla ricongiunzione degli “opposti estremismi”, in un approccio che personalizza i bersagli da colpire soppiantando la critica sociale di tipo strutturale e impersonale (riguardante capitalismo, statalismo, rapporti di classe, sessismo, razzismo, colonialismo, ecc.), l'estrema destra sarebbe riuscita a rendere egemonica *la sua* interpretazione delle principali questioni identitarie (la nazione, la laicità, la repubblica) e indirizzare il dibattito pubblico animando *determinate* guerre culturali (sui migranti, l'islam, l'omofobia, l'antissemitismo, lo scetticismo climatico, fino all'opposizione ai vaccini contro il Covid-19). L'intento di Corcuff, che continuamente riemerge nelle oltre seicento pagine del testo<sup>6</sup>, è dichiaratamente finalizzato alla ricostituzione di una *bussola*<sup>7</sup> politica ed etica utile *sia* per identificare gli “scogli identitaristi, ultraconservatori e confusionisti presenti”<sup>8</sup>, *sia* per orientarsi verso una sinistra di emancipazione, che egli declina in termini – a volte opinabili – post-marxisti e libertari<sup>9</sup>, capace di rompere anche con il lascito più problematico della stessa sinistra radicale ereditato dagli anni Novanta. In tal senso, in un corpo-a-corpo autoriflessivo con il proprio percorso politico, attento a individuarne e contrastarne gli impensati politici<sup>10</sup>, Corcuff in

---

<sup>6</sup> Il testo è suddiviso in tre parti dedicate agli sconvolgimenti della critica sociale, ai movimenti confusionisti in corso *dall'estrema destra alla sinistra* e alle intersezioni confusioniste che affettano e paralizzano in modo specifico la sinistra.

<sup>7</sup> L'impiego della metafora della bussola, e non il richiamo a una “linea politica” o alla realizzazione di un “progetto politico”, non è casuale. Esso rinvia in prima istanza al pragmatismo filosofico (e democratico) di una figura come John Dewey (1927), dunque all'esigenza di trattare gli orientamenti politici come *ipotesi di lavoro* da riorientare costantemente (in cui giocano un ruolo importante l'inchiesta empirica e le valutazioni che se ne possono trarre).

<sup>8</sup> Cfr. Corcuff (2021, 51).

<sup>9</sup> L'intento condivisibile di ridurre l'impatto di letture economicistiche porta Corcuff a includervi anche quelle correnti marxiste che ragionano in termini di determinazione economica “in ultima istanza” (rimuovendo il carattere complesso dei rapporti *sociali* di produzione) o a preferire a volte l'approccio proudhoniano a una (presunta) nostalgia della “totalità” (riconducibile *negativamente* all'eredità hegel-marxista) che invece ci pare possa assumere declinazioni non necessariamente totalizzanti.

<sup>10</sup> Il politologo francese ripercorre criticamente le principali tappe del suo itinerario politico che nell'arco di più di quarant'anni lo hanno visto transitare dal Mouvement de la jeunesse socialiste al Parti socialiste (sulle posizioni dell'area di sinistra animata da Didier Motchane e Jean-Pierre Chevènement), lasciato nel 1992 per aderire al Mouvement des citoyens (MDC). Ad esso è seguita, nel 1994, l'adesione ai Verts, lasciati nel momento in cui aderirono al governo della “sinistra plurale” guidato dal socialista Lionel Jospin. Successivamente, nel 1999, Corcuff diventa membro della Ligue communiste révolutionnaire (LCR), in cui – come ricorda – “brilla la figura militante e filosofica dell'amico Daniel Bensaïd”, trasformatasi successivamente nel Nouveau Parti Anticapitaliste (NPA). Nel 2013 il politologo francese lascia il NPA per aderire

prima istanza s'ispira metodologicamente all'approccio relazionale e storico proprio della sociologia di Pierre Bourdieu<sup>11</sup> (sottolineandone la complementarità con la già citata nozione foucaultiana di formazione discorsiva) evidenziando quanto sia necessario: a) pensare le relazioni in uno spazio costituito da opposizioni e differenziazioni, ma anche di prossimità non necessariamente percepite; b) porre in un'ottica *storica* "le palpitazioni del presente"<sup>12</sup> al fine di non arrestare lo sguardo sull'immediatezza connotata ideologicamente dal ripiegamento dell'opposizione destra/sinistra e dalla dissociazione di critica sociale ed emancipazione. Un approccio di questo tipo, nondimeno, inclina verso quell'etica della responsabilità weberiana che si preoccupa delle conseguenze delle parole e degli atti in un contesto dato che nessuno ha scelto e che pertanto contribuisce a dare senso alle nostre parole e ai nostri atti a dispetto delle intenzioni. Essa si presenta, dunque, anche come un'etica dell'umiltà in grado di sfuggire a quel processo di *brouillard idéologique* prodotto da un presentismo costante e ossessivo (particolarmente evidente nella pervasività assunta dai social-network nelle dinamiche socio-politiche) che ha amplificato la tendenza confusionista, la quale, come tutte le tendenze, non occupa l'intero *campo dei possibili* visto che vi sono (o è sempre possibile alimentare) *controtendenze* come già Marx, ripreso da Corcuff<sup>13</sup>, osservava a proposito della presenza e/o innesco di controtendenze rispetto alle tendenze capitalistiche. A d ogni modo, il carattere di rottura radicale promosso dal processo di *brouillard idéologique* ci pare evidente, così come le conseguenti ricadute sulla *qualità* dell'autonomizzazione del campo politico che lungo un processo di continui scarti e distinzioni, che sono *in primis* propri di chi lo abita, rinviano costantemente alla formazione di due poli, generalmente articolati tra conservatori e progressisti, o destra e sinistra, i cui contenuti peraltro possono subire mutamenti e veri e propri scambi. In particolare, come ha osservato Bourdieu, in questo gioco di scambi e riposizionamenti, si può notare storicamente, ad esempio, quanto una certa difesa della scienza sia diventata un aspetto rilevante delle correnti conservatrici, mentre la natura, sotto forma di sensibilità ecologista, sia divenuta cara agli orientamenti di sinistra<sup>14</sup>. Se dunque le posizioni politiche non possono essere cristallizzate nei contenuti una-volta-per-sempre, essendo storicamente soggette a

---

alla Fédération anarchiste e continua a militare nel sindacato SUD Éducation. Cfr. Corcuff (2021, 58-64).

<sup>11</sup> Cfr. Bourdieu, Wacquant (1992); Girometti (2020).

<sup>12</sup> Cfr. Corcuff (2021, 57).

<sup>13</sup> Cfr. Corcuff (2012, 42-44).

<sup>14</sup> Cfr. Bourdieu (2001, 233).



mutazioni, oggi, tuttavia, i suddetti bricolages ideologici, oltre a favorire determinati orientamenti, influenzano ampiamente lo stesso spazio delle scienze sociali e umane e promuovono una torsione critica che tende a privilegiare un ipercriticismo vagamente anti-sistemico, in realtà con basi d'appoggio concettuali ed empiriche assai vacue. Il tratto distintivo è quello di una modalità discorsiva radicaleggiante, ma di fatto superficiale e manichea, come emerge nitidamente, tra l'altro, nella critica del cosiddetto "politicamente corretto" in nome di una postura "politicamente scorretta" (e fattivamente conservatrice)<sup>15</sup>. Su queste basi, dando al termine ideologia un senso ampio quale insieme di idee morali e politiche senza una connotazione *a priori* negativa, Corcuff sottolinea che non si tratta certo di stigmatizzare di per sé l'esistenza di uno *spazio ideologico* (che caratterizza strutturalmente le società con ideali democratici), quanto di non cedere a un'indistinzione relativistica che confonde un registro ideologico (e la sua pretesa di scientificità senza rispettare alcun vincolo del rigore argomentativo e del confronto tra pari) con uno scientifico (necessariamente vincolato a protocolli rigorosi, per quanto sempre circostanziati e condizionali nel promuovere enunciati veritativi). In questi termini, l'intellettualità democratica deve rifuggire *sia* dalla tentazione di dare un inquadramento non-democratico e *savant* alle opinioni dei cittadini comuni, sia dall'accettazione di un relativismo confusionista intento a dare un carattere *savant* a discorsi che si sottraggono agli imperativi del rigore scientifico.

## 2. Identitarismo, ultraconservatorismo, confusionismo: una "guerra di posizione" da destra a sinistra (e viceversa)

In un orizzonte in cui la parola emancipazione *continua* a indicare la conquista di un'autonomia individuale e collettiva rispetto alle molteplici forme di dominazione, è proprio su questa dimensione, capace di riattivare i principi di libertà ed eguaglianza e di ereditare in modo critico e filtrato i Lumi (respingendone le letture nichilistiche postmoderne<sup>16</sup> e valorizzando un pluriuniversalismo interculturale<sup>17</sup>), che Corcuff ci guida in un prezioso esercizio di "sociologia delle idee contemporanee"<sup>18</sup> (e degli impensati e i non detti che rimangono sullo sfondo) in cui teoria politica e scienze socia-

---

<sup>15</sup> Una tipica postura politicamente scorretta e fattivamente conservatrice è ben rappresentata in un recente testo di Mathieu Bock-Côté (2019).

<sup>16</sup> Cfr. Bacsko (1999).

<sup>17</sup> Cfr. Baschet (2014).

<sup>18</sup> Cfr. Corcuff (2021, 49).

li *dialogano* proficuamente nella ricerca di indici empirici dei meccanismi retorici e ideologici. In particolare, Corcuff individua sei nozioni capaci di cogliere *la forza oscura* ideologico-politico attuale: identitarismo, ultraconservatorismo, confusionismo, postfascismo, *extrême drotisation* e cospirazionismo, anche se di fatto i primi tre poli risultano dominanti nell'analisi. Da un lato, gli identitarismi, rinchiudendo individui e gruppi in identità uniche e omogenee, mirano a essenzializzare le identità e a misconoscere il carattere composito (e storico) di ogni cultura. Da questa prospettiva, Corcuff sottolinea come siano tra loro accomunate, nonché attraversate da tendenze autoritarie e conservatrici, esperienze diverse a livello mondiale (dalle variegate forze dell'estrema destra occidentale, a quelle che guidano le cosiddette democrazie "illiberali" dell'Europa dell'Est, dalle diverse forme di conservatorismo islamista ai governi della destra radicalizzata e colonizzatrice israeliana, ecc.). In tutti questi casi è all'opera una logica di chiusura identitaria declinabile nei termini di "illusione identitaria"<sup>19</sup> o di "ossessione dell'identità"<sup>20</sup> alimentata da *imprenditori identitari* intenti a presentare le migrazioni come pura e semplice minaccia fino a *immaginare* complotti tesi a promuovere una grande sostituzione etnica. Vi è peraltro una resistenza, più o meno consapevole, a *riconoscere* tali forme d'identitarismo. Dall'osservatorio francese Corcuff sottolinea un'operazione congiunta di sacralizzazione ultraconservatrice dell'identità nazionale (sotto forma nazional-repubblicana) che porta alcuni intellettuali e politici a definirsi *contrapponendosi* a forme identitarie minoritarie classificate come comunitariste (facendo riferimento principalmente alle pretese omogeneità della "comunità" mussulmana) in un gioco fin troppo evidente di monopolizzazione dell'universale ed esclusione dei punti di vista *altri*. Così, il "meta-discorso repubblicano", sempre più "strumento di controllo che esprime dei richiami all'ordine normativo"<sup>21</sup>, ha assunto rilevanza in termini identitari nel discorso di politici di diversa estrazione: da Marine Le Pen a Nicolas Sarkozy, da Manuel Valls a Jean-Luc Mélançon fino all'attuale presidente Emanuel Macron con evidenti ricadute negative in termini di emancipazione sociale, a partire dall'implicita feticizzazione del *rap-presentante repubblicano* (come in un altro contesto ha osservato Bourdieu)<sup>22</sup>, dato che, da un lato, si nega l'esistenza *in primis* di un "popolo" aperto corrispondente al genere umano, dall'altro si sopprime il carattere plurale della singolarità individuale. Sotto questo profilo, inoltre, di non meno

<sup>19</sup> Cfr. Bayart (1996).

<sup>20</sup> Cfr. Boltanski, Esquerre (2017).

<sup>21</sup> Cfr. Marlière (2021).

<sup>22</sup> Cfr. Bourdieu (2001, 213-279).

importanza in un'ottica di depotenziamento emancipativo è la *concorrenza tra vittime* (o presunte tali) e la logica del risentimento che s'innescia nella ricerca di un primato. Tale logica, peraltro, dimostra di essere trasversale ad ambienti e classi sociali (diversamente dai pregiudizi antipopolari legittimati dalla classe dominante), mostrandosi semmai più evidente tra alcuni strati delle classi medie cresciuti in ambienti culturalmente privilegiati che, ad esempio, tendono a usare in modo più diffuso e aggressivo Internet rispetto alle classi popolari. Ad ogni modo, se il fenomeno della precarizzazione dei ceti intellettuali si presta a letture non uniformi, al cui interno vi è *anche* un potenziale conflittuale radicalmente democratico, la necessaria critica dell'identitarismo, in quanto modo manicheo di problematizzare politicamente il reale, ha il dovere di non tacere sui rischi, anche più reconditi, che la questione identitaria porta in grembo. Tra questi vi è il pericolo *postfascista*, definizione preferita da Corcuff a quella di neofascismo per mostrare in modo più adeguato le linee di continuità e discontinuità con il passato (tra queste ultime in Francia si pensi solo alla strumentale "appropriazione retorica degli idiomi e dei temi repubblicani"<sup>23</sup> quando il fascismo storico era ideologicamente in larga parte antirepubblicano). Se l'identitarismo copre uno spazio più vasto in cui possono rientrare anche alcuni discorsi di intellettuali della sinistra moderata o radicale<sup>24</sup>, il postfascismo si presenta solo come *una* delle possibilità significative incluse nella formazione discorsiva ultraconservatrice che a sua volta contraddistingue soggetti appartenenti alla "destra radicalizzata e de-complexata"<sup>25</sup>. Inoltre, in una congiuntura in cui lo stesso neoliberalismo ha assunto una conformazione sempre più nazional-liberista<sup>26</sup>, il *nome* ultraconservatorismo risulta preferibile in termini euristici *sia* all'espressione neoconservatorismo, qua-

---

<sup>23</sup> Cfr. Corcuff (2021, 104).

<sup>24</sup> Corcuff dedica molte pagine agli elementi di identitarismo e confusionismo presenti a sinistra. Qui ci limitiamo a citarne due esempi in qualche modo paradigmatici: da un lato, il politologo di (estremo)centrosinistra Laurent Bouvet (2015, 2019), negli anni Novanta su posizioni social-liberiste, che in nome dell'"insicurezza culturale" recupera, soprattutto dopo *l'effetto Trump* e la Brexit, l'idea di patriottismo e attaccamento alla sovranità popolare con evidenti declinazioni omogeneizzanti ed essenzialiste; dall'altro, il filosofo ed economista della sinistra radicale Frédéric Lordon che, in particolar modo in un testo di teoria politica di matrice spinozista (Lordon 2015), difende in modo esplicito la priorità dell'appartenenza nazionale, considerando al momento impossibile una *forma politica* diversa dallo stato-nazione e ironizzando pesantemente sulla figura del "cittadino del mondo" e sulle "fantasmagorie del genere umano" con evidenti convergenze, per quanto indesiderate, con approcci critici di tutt'altro orientamento.

<sup>25</sup> Cfr. Corcuff (2021, 105).

<sup>26</sup> Cfr. Bayart (2017).

le correnti tipicamente nord-americana (sviluppatasi a partire dagli Ottanta) in cui si è amalgamato neoliberalismo economico (che rimane *una* fonte dell'attuale tendenza ultraconservatrice), conservatorismo politico e interventismo unilaterale in politica estera, *sia* all'ambivalente etichetta populista. Infatti, se in Francia il termine populismo corrisponde innanzitutto al nazional-populismo, associando retorica demagogica (in cui i valori del demagogico *riassumono* quelli del popolo) e celebrazione nazionale<sup>27</sup>, vi sono almeno tre inconvenienti che lo connotano secondo Corcuff: 1) una difficoltà a individuare la prossimità con certi discorsi del fascismo storico così come con l'attuale amplificata tendenza ultraconservatrice del dibattito pubblico; 2) la svalorizzazione più o meno cosciente dei ceti popolari, particolarmente evidente, ad esempio, quando si definiva populista il Front National senza tener conto del carattere socialmente composito del suo elettorato<sup>28</sup>; 3) la tendenza a *non distinguere* nella dinamica populista la presenza di posizioni autoritarie e xenofobe da forme di contestazione *citoyenne* delle logiche oligarchiche che pervadono le democrazie rappresentative (e dunque a schiacciare la democrazia *tout court* sul governo rappresentativo<sup>29</sup>). Inoltre, il successivo affiancamento al *populismo come stigmatizzazione* di un *populismo come rivendicazione* (ad opera di orientamenti opposti come in Francia da parte di Marine Le Pen e Jean-Luc Mélançon. In quest'ultimo caso grazie all'influenza del "populismo di sinistra" teorizzato da Chantal Mouffe<sup>30</sup> e ampiamente discusso da Corcuff<sup>31</sup>) rende ancora più inadeguata la nozione di populismo quale strumento analitico principale. Sta di fatto che le attuali spinte ultraconservatrici, facilitate dalla crisi della nozione di sinistra così come nata dalla Rivoluzione francese, ha accentuato un annebbiamento ideologico e al contempo l'avvento di una "guerra di posizione" ideologica (in senso gramsciano) dando spazio a una formazione discorsiva *confusionista* di cui si rendono protagonisti – come evidenzia a più riprese Corcuff – anche esponenti provenienti dalla sinistra variamente radicale come, tra gli altri, l'economista Jacques

<sup>27</sup> Cfr. Taguieff (1984, 113-139).

<sup>28</sup> Cfr. Collovald (2004).

<sup>29</sup> Cfr. Manin (2010). Per una discussione delle tesi di Manin sul governo rappresentativo come forma propriamente moderna di democrazia mi permetto di rinviare a un mio studio. Cfr. Girometti (2012).

<sup>30</sup> Cfr. Mouffe (2018).

<sup>31</sup> Corcuff rileva criticamente come Mouffe tenti di ricentrare la politica su una leadership forte promuovendo una dicotomizzazione dello spazio sociopolitico che deve troppo all'eredità teorica del giurista ultraconservatore e nazista Carl Schmitt. Cfr. Corcuff (2021, 611-625).

Sapir e il filosofo Jean-Claude Michéa<sup>32</sup>. Se questa formazione discorsiva non è storicamente inedita – la si può ritrovare operativa in Francia tra coloro che sono stati chiamati *i non-conformisti degli anni Trenta*<sup>33</sup> in quanto promotori di sincretismi ideologici, ostili al liberalismo politico (amalgamato in modo semplicistico, come tutt'ora, con quello economico), fluttuanti tra comunismo e fascismo e alla ricerca di una terza via tra capitalismo e collettivismo –, oggi si manifesta in un clima d'indebolimento del *cleavage* destra/sinistra, nonché delle organizzazioni di sinistra (politiche, sindacali e associative) che ne erano protagoniste. Da qui la tendenza “all'anima-zione dei dibattiti pubblici attraverso temi dell'estrema destra che beneficia largamente dell'estensione dei domini del confusionismo”<sup>34</sup>. Essa si presenta, riprendendo una formulazione bourdieusiana, come un'*orchestrazione senza alcun direttore d'orchestra*<sup>35</sup> attraverso la quale *extrême droitisation* e confusionismo trovano dei momenti di sincronizzazione. Su queste basi, Corcuff mostra ampiamente come il clima confusionista e i temi ultraconservatori abbiano nel corso dell'ultimo decennio *ammaliato* le figure politiche più svariate: è il caso dell'ex presidente socialista François Hollande con la revoca della cittadinanza francese ai binazionali nati in Francia nel quadro della “lotta al terrorismo” o di Emanuel Macron che avalla l'insicurezza culturale delle classi medie francesi in stretto rapporto con l'accusa, più o meno velata, di comunitarismo e separatismo rivolto ai mussulmani

<sup>32</sup> Se Sapir, proveniente da una giovanile militanza in gruppi dell'estrema sinistra e in anni più recenti sostenitore del Front de Gauche guidato da Mélançon, ha progressivamente manifestato un “doriotisme” *light* (termine derivato dal comunista Jacques Doriot divenuto negli anni Trenta collaborazionista e sostenitore dei nazisti) che lo ha portato ad *auspicare* una vasta alleanza politica *anche* con l'estrema destra su basi sovraniste in funzione anti-euro, nell'approccio di Michéa, che ha assunto come principale referente intellettuale il lascito di George Orwell, si sono manifestate tendenze ultraconservatrici *affianco* a un impianto teorico orientato verso un socialismo di emancipazione. Così, nelle prese di posizione del filosofo francese, sempre più marcate dalla denuncia di un “liberalismo libertario” (Michéa 2002) schiacciato sul neoliberalismo economico (in realtà sempre più caratterizzato da una logica securitaria di restringimento delle libertà), alle stimolanti interrogazioni critiche – sottolineate da Corcuff (2021, 594-608) *in dialogo* costante con Michéa – sulla “religione del Progresso” diffusa a sinistra (Michéa 2011) si sovrappone una visione unidimensionale del mondo sociale costellato *solo* da rapporti inegualitari tra le classi in cui, nel tentativo di rivalutare in blocco le tradizionali forme di solidarietà (la famiglia, il villaggio, il quartiere, ecc.), non trova posto alcun altro tipo di dominazione. Infatti, i processi di emancipazione attivati su dimensioni quali sessismo, razzismo e omofobia non rappresenterebbero altro che un indice di subalternità ad un neoliberalismo omogeneizzante e totalizzante, ossia ad un tempo economico, politico e culturale.

<sup>33</sup> Cfr. Loubet del Bayle (2001).

<sup>34</sup> Cfr. Corcuff (2021, 111).

<sup>35</sup> Cfr. Bourdieu (2005, 83-102).

francesi o residenti in Francia, fino a ipotizzare che sia lo Stato repubblicano a promuovere la costruzione di un “Islam dei Lumi” contro il principio regolatore della legge del 1905<sup>36</sup> che, riconoscendo la libertà di coscienza (e dunque un pluralismo delle credenze e delle non credenze oggi in gran parte incompreso), interdice allo Stato d’intervenire sui contenuti di una religione. Ad ogni modo, la disamina delle forme di confusionismo in atto porta Corcuff a soffermarsi su diversi laboratori francesi dell’ultraconservatorismo, passando, per ricordare gli esempi più influenti, dall’essenzialismo culturalista di una delle figure più rilevanti della nuova destra francese come Alain De Benoist (tra i principali artefici della delegittimazione del *cleavage* destra/sinistra e al contempo intento a recuperare alcune idee di sinistra come quella gramsciana di egemonia, e persino ad avallare i populismi di sinistra *insieme* a quelli di destra, continuando ad aderire a valori di destra), alla galassia nazional-repubblicana di cui l’ex socialista Jean-Pierre Chevènement è la figura più nota. Proprio alla sua declinazione della sovranità popolare in termini nazionali, con un’inflessione quasi mistica che vede nella Francia un punto d’”accesso privilegiato all’universale”, si deve – afferma Corcuff – “la formazione di un laboratorio ideologico e politico di usi conservatori dei temi repubblicani”<sup>37</sup>.

Una particolare attenzione è successivamente riservata a quattro figure dell’estrema destra ideologica come Alain Soral, Eric Zemmour, Renaud Camus e Hervé Juvin tutte accomunate, nelle loro differenze – si pensi solo all’antisemitismo di Soral e all’islamofobia del candidato all’Eliseo Zemmour – dalla capacità d’imporre temi ultraconservatori (sessismo, razzismo, omofobia) mediati da approcci confusionisti nello spazio pubblico (ad esempio riprendendo e rielaborando il concetto di classe in tutt’altro modo rispetto a quello marxiano/marxista<sup>38</sup>). A sua volta, al *momento confusionista* non sfugge neanche un movimento sociale composito e ipermediatizzato come quello dei *gilet jaunes* rispetto al quale dai settori della

---

<sup>36</sup> Si tratta della legge approvata il 9 dicembre 1905 (la cui attuazione venne completata nel 1924) su iniziativa del deputato repubblicano-socialista Aristide Briand e di Emile Combes in cui si sanciva la separazione tra Stato e Chiesa.

<sup>37</sup> Cfr. Corcuff (2021, 158-159).

<sup>38</sup> È ciò che emerge ad esempio nell’opposizione tra “social”, considerato più mascolino ed espressione del “vero popolo” e “sociétal”, a sua volta più femminile ed espressione dei cosiddetti “bobos”. Assumendo tali classificazioni di matrice ultraconservatrice, si giunge a conclusioni – come sottolinea Corcuff (2021, 241) – per cui un lavoratore intermittente dello spettacolo in condizioni di difficoltà materiali o un’insegnante che si occupa di bambini senza permesso di soggiorno presso una rete di educazione senza frontiere possono essere stigmatizzati come “bobos”, mentre il titolare di un’impresa di provincia o un commerciante agiato si configurano come incarnazioni del “vero popolo”.

sinistra radicale sovente si è scelto di mettere in luce *solo* gli aspetti più congruenti con il proprio discorso politico (o con i propri auspici), il che ovviamente non porta Corcuff a negarne le profonde ragioni sociali e la necessità di promuovere una trasformazione radicale delle condizioni di vita delle classi popolari. In definitiva, come si è già accennato, non sono pochi gli indici di penetrazione del confusionismo *anche* a sinistra. Tra le altre, Corcuff si sofferma sulle forme di essenzialismo inverso di certe posture decoloniali, come quelle incarnate dal *Parti des Indigènes de la République*, tese a demonizzare i “bianchi” in quanto appartenerebbero in blocco storicamente ai dominanti sulla base della costruzione discorsiva dei porta-parola degli indigeni-dominati (unici detentori delle classificazioni legittime)<sup>39</sup>. Non meno problematico è il manicheismo territoriale che vorrebbe contrapporre in modo compatto la Francia periferica ai grandi centri<sup>40</sup>, fino alle traiettorie inconsuete che hanno portato un libertario anomalo come Michel Onfray ad abbracciare forme di sovranismo sempre più esplicite come testimonia la recente (2020) fondazione della rivista *Front populaire* quale luogo di riunione dei sovranisti di sinistra e destra.

### 3. Ricostruire il nesso critica sociale-emancipazione.

Se un altro aspetto rilevante nella disamina di Corcuff è costituito dalla critica dell'ipercriticismo cospirazionista e delle sue (non) spiegazioni semplicistiche, la cui forza attrattiva è rinvenibile anche in pensatori raffinati per quanto inclini a utilizzare concetti *pass-partout* come, ad esempio, quelli di

---

<sup>39</sup> Ivi, 453-468.

<sup>40</sup> In particolare, Corcuff (2021, 487-498) fa riferimento a quanto teorizzato a più riprese da Christophe Guilluy (2010, 2014), qualificato impropriamente come geografo, le cui analisi amalgamano un lessico che *assomiglia* alla critica sociale di sinistra (contro élite e classi dominanti) e uno improntato verso l'essenzializzazione di un popolo-nazione che tende a escludere una concezione pluriculturale fino a presentare gli effetti della mondializzazione, che si riverberano negativamente in particolar modo sulle classi popolari autoctone, in termini di stigmatizzazione etnoculturale (contro il meticciano, l'apertura delle frontiere, l'islamizzazione delle periferie, ecc.). D'altro canto, la stessa contrapposizione netta tra realtà rurali e città, e ancor più tra periferie e metropoli, da un lato, non aiuta a far luce sulle diverse povertà che prendono forma nei distinti ambienti, dall'altro, porta ad affermazioni errate sulla concentrazione della povertà che in realtà risultava più elevata in ambiti urbani di dimensioni consistenti. Non sfuggirà quanto la risonanza nel dibattito pubblico di studi come quelli di Guilluy aiuti a propagandare stereotipi e a occultare le conclusioni assai più complesse rinvenibili nei lavori più accurati che animano le scienze sociali.



biopotere/biopolitica<sup>41</sup>, è indubbio che ad esso si oppongano frontalmente le scienze sociali e le loro principali acquisizioni nella spiegazione multifattoriale della complessità del reale. In esse, infatti, si chiamano in causa il peso dei vincoli delle strutture sociali di dominazione (si pensi solo alla nozione di *habitus* in Bourdieu), la dimensione non cosciente dell'azione sociale, nonché le conseguenze non intenzionali dell'azione (così come le ha illustrate Anthony Giddens<sup>42</sup>) risultando tutte coesenziali per rilanciare il nesso critica sociale-emancipazione. Da questa prospettiva si può constatare come la ragione critica rinvii storicamente alla capacità d'invalidare i pregiudizi (oggi ampiamente addensati nelle nebbie ideologico-confusioniste) e mettere in causa *strutturalmente* l'ordine sociale e politico esistente. A sua volta, l'emancipazione si declina come un processo – conflittuale e autonomo – di liberazione da uno stato di dipendenza che continua a persistere in forma molteplici. In questi termini, Corcuff sottolinea che l'auspicabile riformulazione di una politica di emancipazione dovrà misurarsi con una pluralità di forme di dominazione e dovrà farlo anche attraverso un *nuovo vocabolario* che sappia ibridare il lessico *militante* tradizionale (con le sue connotazioni machiste) designando *da subito* nuove forme di vita e riconoscendo, sulla scorta di alcune osservazioni di Maurice Merleau-Ponty, quanto contingenza e avversità segnino l'agire umano, la sua costitutiva fragilità, senza per questo negare il carattere *positivo* dell'azione e il suo movimento, per quanto debole e imperfetto, verso la libertà<sup>43</sup> (pur con qualche sottovalutazione, a nostro avviso, della forza intrinseca al richiamo all'*égalité* nei termini di “messa in comune degli eguali” in

---

<sup>41</sup> Si pensi agli interventi del filosofo Giorgio Agamben (2021), opportunamente richiamati da Corcuff (2021, 574-575), intenti in un primo momento a presentare l'epidemia di Covid-19 come “un'invenzione” e un “pretesto” per imporre forme di controllo sociale, per poi dare credito a un'ipotesi secondo la quale sarebbe emerso un nuovo dispotismo in termini di onnipresenza di controlli e arresto di ogni attività politica. Ciò si sarebbe tradotto nella peggiore forma di totalitarismo rispetto a quelli conosciuti fino a questo momento. Va da sé che posture di questo tipo, oltre a far propria una concezione di libertà alquanto astratta e più prossima a forme di ribellismo aristocratico, non hanno tentato in prima istanza di proporre misure alternative, concrete ed efficaci, di contenimento del virus, la cui entità nel migliore dei casi è stata minimizzata e sarebbe stata invece sovrastimata e *nascosta* – secondo un *refrain* tipicamente cospirazionista – dai media.

<sup>42</sup> Cfr. Giddens (1990).

<sup>43</sup> Corcuff, soffermandosi sulla *dialettica delle avversità e delle emancipazioni*, fa riferimento a una conferenza tenuta da Merleau-Ponty nel 1951 intitolata *L'homme et l'adversité*. In essa il filosofo francese pone in relazione la forza inerziale delle avversità (in stretto connubio con la contingenza storica impregnata di aleatorietà) con la libertà di agire che come tale non ne rappresenta il polo opposto. Cfr. Corcuff (2021, 639-641).



chiave anti-identitaria<sup>44</sup>). Pertanto, resistere ai tentativi di decostruzione di natura conservatrice dell'emancipazione<sup>45</sup> diventa ancora più urgente, così come riconoscere i rischi postfascisti in atto. Banalizzali e ridurli *tout court* a un epifenomeno economicistico quali puri e semplici effetti delle politiche neoliberiste, come gli indici di confusionismo *tollerato* anche a sinistra attestano<sup>46</sup>, corrisponde all'opposto del rilancio di una politica di emancipazione e di trasformazione sociale, le cui condizioni di efficacia vanno ripensate tornando a porre *il grande tema* di una sua articolazione tra livello locale, nazionale e internazionale. Ovvero il grande rimosso di ciò che corrisponde *oggi* alla parola sinistra.

## Bibliografia

- Agamben G. (2021), *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata: Quodlibet.
- Baczko B. (1997), *Job, mon ami. Promesses de bonheur et fatalité du mal*, Paris: Gallimard, tr.it. *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma: Manifestolibri, 1999.

---

<sup>44</sup> Cfr. Martelli (2016, 117).

<sup>45</sup> Uno dei principali esempi di questo tipo è impresso in una recente pubblicazione di Pierre-André Taguieff (2019, 11-34), richiamata da Corcuff (2021, 198-201), tesa a mostrare come “la mitologizzazione dell'ideale di emancipazione” si sia trasformata nell'elogio dell'individuo senza legami rivendicato da più parti. In tal senso, si parla di “retorica emancipazionista che minaccia l'emancipazione” (quella sorta nei Lumi) ridotta o alla produzione collettiva dell'*uomo nuovo* (e sradicato), il cui esito porterebbe inesorabilmente verso il totalitarismo staliniano e affine (cioè nei termini di Taguieff al comunismo realizzato senza alcuno scarto teorico e pratico) o alla promozione, secondo una critica tipicamente conservatrice di una certa retorica *liberal* americana, di “una società mondiale d'individui egualmente emancipati [in quanto tali] amputati di una propria storia e di una propria memoria collettiva, privati di origini o di radici”.

<sup>46</sup> Corcuff sottolinea – in modo in gran parte condivisibile – come una sorta di demonizzazione del neoliberismo quale attuale conformazione dominante del capitalismo abbia sovente a sinistra promosso, da un lato, una lettura di esso in termini “quasi-teologici del Male”, impedendo di cogliere una pluralità di “mali” o meglio d'insorgenze reazionarie che *si affiancano* al neoliberismo (ad esempio l'*extrême drotisation*, l'islamofobia, l'antisemitismo, il conservatorismo islamico, il terrorismo jihadista) in un quadro in cui si manifestano *solo* alcune interazioni tra di essi più che una logica *semplice* di causa ed effetto; dall'altro, non si tiene nella dovuta considerazione – pur interagendo con gli effetti del neoliberismo – l'influenza *specifica* giocata dall'indebolimento della famiglia patriarcale tradizionale, dal movimento di liberazione delle donne, dal riconoscimento dei diritti degli omosessuali, e finanche dei bambini, nel promuovere *risposte* (ultra)conservatrici. Cfr. Corcuff (2021, 214-218).

- Baschet, J. (2014), *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris: La Découverte.
- Bayart J.-F. (1996), *L'illusion identitaire*, Paris: Fayard.
- (2017), *L'impasse national-libérale: globalisation et repli identitaire*, Paris: La Découverte.
- Boltanski L., Esquerre A. (2014), *Vers l'extrême: extension des domaines de la droite*, Paris: Dehors, tr. it. *Verso l'estremo. Estensione del dominio della destra*, Milano-Udine: Mimesis, 2017.
- Bourdieu P. (1980) *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, tr. it. *Il senso pratico*, Roma: Armando Editore, 2005.
- (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil.
- Bourdieu P., Wacquant L. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil, tr. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Bouvet L. (2015), *L'insécurité culturelle*, Paris: Fayard.
- (2019), *La Nouvelle Question laïque. Choisir la République*, Paris: Flammarion.
- Collovald A. (2004), *Le "populisme du FN" un dangereux contresens*, Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.
- Bock-Côté M. (2019), *L'Empire du politiquement correct. Essai sur la respectabilité*, Paris: Clerf.
- Corcuff P. (2012), *Marx XXI<sup>e</sup> siècle. Textes commentés*, Paris: Textuel.
- (2021), *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*, Paris: Textuel.
- Dewey J. (1927), *Public and its problems*, New York: H. Holt and Company.
- Foucault M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, tr. it. *L'archéologie del sapere*, Milano: Rizzoli, 1980.
- Giddens A. (1986), *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press, tr. it. *La costituzione della società*, Torino: Einaudi, 1990.
- Girometti A. (2012), *Governo rappresentativo e democrazia. Considerazioni critiche a partire da un testo di Bernard Manin*, in "Storia e Futuro", 28.
- (2020), *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Lordon F. (2015), *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris: La Fabrique.
- Loubet del Bayle J.-L. (2001), *Les Non-conformistes des années 1930*, Paris: Seuil.

- Manin B. (1997), *The Principles of Representative Government*, New York: Cambridge University Press, tr. it. *Principi del governo rappresentativo*, Bologna: il Mulino, 2010.
- Marlière P. (2021), Prendre au sérieux le “confusionnisme politique”, *AOC*, 7 octobre.
- Martelli R. (2016), *L'identité, c'est la guerre*, Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Michéa J.-C. (2002), *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castlenau-le-Lez: Climat.
- (2011), *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris: Climats-Flammarion.
- Mouffe C. (2018), *For a Left Populism*, London–New York: Verso, tr. it. *Per un populismo di sinistra*, Bari-Roma: Laterza, 2018.
- Taguieff P.-A. (1984), *La rhétorique du national-populisme. Les règles élémentaires de la propagande xénophobe*, in “Mots”, 9, octobre.
- (2019), *L'émancipation promise. Exigence forte ou illusion durable?*, Paris: Cerf.

**Andrea Marchili, *Aspettando i barbari. Democrazia e crisi della società nella Francia dell'Ottocento*  
(Mimesis Edizioni, 2021)**

Eugenia Gaia Esposito

Publicato da Mimesis nel 2021, *Aspettando i barbari* di Andrea Marchili è una ricostruzione storico-concettuale dell'evoluzione delle categorie di *crisi* e *democrazia*, a partire dalle determinazioni che esse hanno assunto nel corso dell'Ottocento. L'autore ricomponе il pensiero di alcuni intellettuali francesi – Mallet du Pan, Madame de Staël, Tocqueville e Taine – che hanno variamente riflettuto sul tema.

A fare da filo conduttore, o meglio da elemento di riferimento il cui significato permea quello di tutte le nozioni in esame, è il concetto di *barbarie*: seguendo il suo sviluppo, l'autore registra il deragliamento del suo contenuto semantico rispetto ai tentativi di definizione e contenimento dello stesso. Infatti, per quanto si tenti di circoscrivere il significato del termine *barbarie* – si evince dalla lettura del testo – qualcosa sembra debordare dai confini segnati, sfuggendo alla piena comprensione. La metafora della *barbarie* è, perciò, continuamente risemantizzata: il lemma “barbaro”, che è comunemente impiegato nel senso di “estraneo” o “straniero”, qui assume altresì il significato di “distruttore” (di un ordine istituzionale, di un sistema culturale, ecc.).

Nel primo capitolo è esplicito l'intento semantico-ricostruttivo dell'autore. Egli si dedica all'analisi del rapporto fra la nozione di *popolo* (con i suoi addentellati) e quella di *società*. Più precisamente, la riflessione prende avvio dall'assunto secondo cui l'ingresso delle masse nella sfera pubblica ha rappresentato un momento di perturbazione e disequilibrio, cioè di *crisi*. Ne consegue che di tale circostanza siano indagate soprattutto le distorsioni, la cui sussistenza si è resa manifesta a partire dall'esperienza della Rivoluzione francese, alla luce degli esiti che gli eventi del 1789 hanno prodotto. La Rivoluzione, a cui si ascrive la fine dell'età moderna, coincide invero con il profilarsi di inediti fenomeni di contraddizione e sclerosi che si è tentato pervicacemente di analizzare al fine di trovare un rimedio.

L'autore spiega che, da quell'evento in poi, la figura del *popolo* è stata concepita dagli autori che hanno inteso rappresentarla politicamente come

---

\* DISP – Sapienza Università di Roma (eugeniagaia.esposito@uniroma1.it)

«un pericolo per la sopravvivenza stessa della società» (p.16). La ragione di tale processo si ritiene possa però risiedere già nel campo semantico del termine *popolo* che contiene in sé un'oscillazione dialettica fra due opposti contenuti (semantici): “esso designa il detentore assoluto di ogni sovranità, ma anche la parte emarginata delle classi subalterne” (p.17). Quest'ultima corrisponde alla molteplicità eterogena dei soggetti esclusi, variamente designata come *multitude*, *menu peuple*, *populace*. Ne deriva che il *popolo* – per estensione – sia giunto, attraverso gli autori che ne hanno tematizzato i caratteri distintivi, a rappresentare una parte dello strato reietto della società, a sua volta diviso in ulteriori, indefiniti strati. Prova di tale sviluppo è la posizione assegnata al *popolo* all'interno del discorso politico propugnato dagli intellettuali francesi: il *popolo* è configurato sempre come oggetto e mai come soggetto del discorso stesso. Tale tendenza, che iniziò a delinearsi già nell'*ancien régime*, ha trovato così nella Francia moderna la sua convalida formale. Fu proprio in questo periodo che cominciarono a diffondersi metafore e rappresentazioni allegoriche del popolo, ricondotto alla dimensione del disordine e della brutalità. Le categorie usate per i selvaggi e i barbari iniziarono ad essere applicate anche alle masse popolari, che persero così una loro precipua identità.

Per comprendere questa traslazione è bene ricordare che il concetto di *barbarie* è posto in contrapposizione a quello di *civiltà*: questi, che Reinhart Koselleck definisce “concetti antitetici asimmetrici”, costituiscono i due termini della coppia concettuale oppositiva *barbarie/civiltà*. Tali concetti implicano autodescrizioni che escludono ogni forma di reciprocità: sono autodefinizioni costruite sulla base di una pretesa di universalità, in virtù della quale si attiva un meccanismo di inferiorizzazione ed esclusione ai danni di uno dei due termini del binomio. Ne consegue che il *popolo*, interpretato alla luce dell'irruenza manifestata in occasione del momento insurrezionale, sia stato non solo gradualmente sussunto entro il campo della *barbarie* ma altresì concepito come elemento oppositivo ed estraneo al processo di *Civilisation*, tema caro al dibattito storico-filosofico diffusosi nella Francia dell'Ottocento.

La complessità della relazione che si instaura tra la nozione di *popolo* e quella di *barbarie* appartiene, dunque, a un processo di più lungo periodo che con la Rivoluzione francese ha mostrato la sua consistenza. Ed è proprio il nesso che sussiste fra la violenza dei moti, l'emergere delle masse e la sua conseguente identificazione con la *barbarie* a costituire l'oggetto del volume. Il reale proposito dell'autore è quello di indagare i modi attraverso cui la pressione esercitata dalla parte esclusa della società è interpretata

e messa in relazione con la dimensione – apparentemente “altra” – della *barbarie*.

Il secondo capitolo approfondisce il discorso sulla parte reietta della società. Marchili decide di dedicarsi in modo più peculiare all’azione esercitata dalle folle – definite propriamente “rivoluzionarie” – chiarendone, attraverso l’esplorazione di determinati autori (Marchili fa ampio uso di citazioni), il portato ideologico e concettuale. È a partire dall’evento rivoluzionario che l’immagine del *popolo* non solo si staglia sulla scena pubblica ma acquisisce altresì un ruolo decisivo nei moduli dialettici che contrappongono *ancien régime* a *nouveau régime*, delineandosi come cesura fra un prima e un dopo.

La Rivoluzione, che si è proposta come strumento di disincanto e di liberazione dal dominio, ha in realtà dato vita, secondo alcuni di questi intellettuali, a una sequela indeterminata di dinamiche “oscuri” i cui riverberi si sono riprodotti nel tempo. Invero, conformemente a quanto abbozzato sopra, ragionare sulla rivoluzione non equivale solo a ragionare sulla genesi di un nuovo ordine ma solleva anche una riflessione sulla morte della civiltà. Ed è proprio di analoghe considerazioni che si nutre il pensiero del liberale filo-monarchico Mallet du Pan, di cui l’autore del volume ricostruisce la posizione. Critico della rivoluzione ma esente da fascinazioni restauratrici e ultra monarchiche, esprimerà nel 1793 «l’angoscia per la minaccia portata dall’avvento delle masse popolari al sacro della *Civilisation*» (p. 35). Gli eventi che ebbero luogo durante la notte delle Tuileries (10 agosto 1792) indussero infatti Mallet du Pan a ragionare sulla violenta torsione democratica della Rivoluzione, foriera nel suo caso di acuti sentimenti di disillusione. In *Considerations sur la nature de la revolution de France, et sur les causes qui en prologent la durée* (1793) egli equipara gli accadimenti rivoluzionari alle invasioni barbariche che distrussero l’Impero romano, e quindi a un fenomeno di decadenza tale da minare la stabilità di tutta l’Europa civile. La rivoluzione sarebbe così animata da propositi democratici che erompono in atti di devastazione, in una sorta di gioco fra contrari che diventa una simbiosi. La rivoluzione si profila in Mallet du Pan come l’azione di una specifica ideologia (democratica) che, in forza della brama di potere, trasforma una parte della società (il popolo), fino ad allora posta ai margini, nella totalità della cittadinanza, integrata grazie al principio di sovranità popolare. I principi democratici veicolati attraverso la Rivoluzione spezzano così il legame tra proprietà e autorità: la *barbarie* ora risiede nel dominio politico della moltitudine, che non possiede ricchezza ma è animata dal viscerale, e condiviso, desiderio di “conquista”. In questo modo l’assunzione di potere da parte del *popolo* getta la società in

uno stato di indeterminatezza e di omogeneità scomposta, “malattia” da cui ha origine, secondo Mallet du Pan, il sintomo della decadenza.

Anche Germaine de Staël in *Considerations sur les principaux événements de la Revolution française* (1818) ragiona sull’irruzione delle masse popolari nella Rivoluzione francese, coniugando tale indagine con una riflessione sul processo di *Civilisation*, al fine di rintracciarne i nessi. L’autrice porta alla luce l’esistenza di una distorsione di fondo: il *popolo*, dotato di un mediocre livello di sviluppo, ha preso il posto delle classi più civilizzate, sostituendosi a queste nell’amministrazione del potere. Pertanto, a seguito dell’attuazione di questo “pericoloso” slittamento si rende necessaria, secondo Staël, una nuova educazione che possa nobilitare quelle classi – culturalmente subalterne – assurte al comando. Questo monito non proviene dall’urgenza di “legittimare” l’autorità, ma piuttosto dalla necessità di realizzare – attraverso il conseguimento di un livello superiore di conoscenza – una garanzia di buon governo. Staël si fa così fautrice di un progetto pedagogico, avallato dall’adesione alla tesi circa la perfettibilità del progresso, condivisa da altri autori coevi (fra cui Benjamin Constant). In continuità con l’Illuminismo crede infatti che la ragione sia in grado di superare la *barbarie*, esprimendo così la sua fiducia nella capacità etica dell’individuo di emanciparsi. Questa facoltà consentirebbe ai soggetti di individuare spontaneamente soluzioni per i conflitti sociali. Più precisamente, Staël chiarisce che il perfezionamento della società sarà tanto più possibile quanto più i *philosophes* saranno in grado di propugnare l’apprendimento delle scienze e favorire l’istruzione pubblica, offrendo un quadro normativo che sia così di riferimento per le successive azioni concrete. La Rivoluzione francese occupa in questo senso uno spazio decisivo: non solo essa è la causa che produce effetti sullo spirito del presente ma, in modo particolare, induce l’autrice a interrogarsi sui possibili scenari futuri. Il discorso sull’*orizzonte di aspettativa* che, seguendo Koselleck, trova la sua propria determinazione in combinazione con la categoria di *spazio d’esperienza*, assume una nuova valenza alla luce degli eventi rivoluzionari. Questi infatti spezzano la continuità logico-causale che lega il passato al presente, alterando similmente la relazione tra presente e futuro, dal momento che non è rinvenibile nel passato un evento analogo alla Rivoluzione francese con cui questa possa confrontarsi. La Rivoluzione si profila come un evento del tutto inedito da cui scaturiscono esiti impreveduti, i quali si dispiegano in modo difforme. La diversità che si ravvede negli accadimenti successivi alla Rivoluzione è stata spiegata da Koselleck con la formula “contemporaneità del non contemporaneo”. Per mezzo di questa espressione egli intende riferirsi a forme diverse di sviluppo che coesistono in un medesimo



tempo storico, sovente contraddicendosi reciprocamente. A tal proposito nel saggio “*Spazio d’esperienza*” e “*Orizzonte di aspettativa*”: *due categorie storiche* contenuto in *Futuro Passato* (1986) scrive che «ciò che il progresso ha chiarito concettualmente, e cioè, per dirla in breve, che il vecchio e il nuovo cozzano tra loro nella scienza e nell’arte, da un paese all’altro, da un ceto all’altro, da una classe all’altra, a partire dalla Rivoluzione francese è diventata esperienza quotidiana». Dunque, ciò che la Rivoluzione consegna al futuro è questa asimmetria sistemica che informa il tempo storico e le sue manifestazioni. Staël, persuasa di ciò, scorge però anche dell’altro: l’evento rivoluzionario permette a un nuovo ordine di costituirsi e a nuovo impianto culturale di fondarsi. Ma soprattutto perviene all’idea che alla realizzazione di tali nuovi assetti concorra, in primo luogo, la possibilità di plasmare i barbari vincitori, elemento che fa del futuro uno spazio aperto e insopprimibile.

Nel terzo capitolo Marchili affronta la relazione tra *rivoluzione* e *democrazia*, analizzando la figura dell’*homo democraticus*. Per mettere a tema il nesso egli ricorre al pensiero di Alexis de Tocqueville e alle riflessioni che l’autore affida alle pagine di *La democrazia in America* (2007), con particolare riferimento alla seconda parte del testo. Per Tocqueville l’*homo democraticus* è il portato di un determinato processo che dalla Rivoluzione ha condotto alla sovrapposizione fra *democrazia* e *società*, la cui causa risiede nell’affermazione del principio di *uguaglianza delle condizioni*. La formalizzazione giuridica dell’uguaglianza realizzata dai codici rivoluzionari determina, infatti, una “rivoluzione democratica”: «l’umanità è ricondotta alla condizione originaria della equità naturale, che costituisce il principio ontologico sotteso a quella stessa regolamentazione giuridica» (p.81). Per Tocqueville la *democrazia* è un «fatto provvidenziale», al cui sviluppo contribuisce la totalità degli individui attraverso i propri sforzi. Il regime politico della *democrazia* è, dunque, interamente dominato dalla sovranità popolare: in questo modo il principio di uguaglianza acquista – storicamente – sostanza politica, a differenza di quanto postulato dai contrattualisti che lo avevano interpretato come naturale, e in quanto tale prepolitico.

Entro questo contesto – storico e concettuale – si struttura l’*homo democraticus* le cui caratteristiche sono il risultato dell’affermarsi di una certa tendenza all’individualismo, che nel frattempo è diventato una proprietà intrinseca della *democrazia*. Ciò deriva dal fatto che il rapporto tra *rivoluzione* e *democrazia* lascia sorgere un orizzonte entro il quale si sviluppano non solo istituzioni e leggi, ma anche attori e mentalità. Questi “prodotti” concorrono – insieme – alla costruzione di un nuovo modello di società e di un nuovo paradigma antropologico. In questo senso, il processo di li-



vellamento delle condizioni oscura la necessità individuale di sentirsi parte del reticolo sociale, generando un effetto di *délasion*, ossia di “distacco” ed “estranamento” dai tradizionali vincoli istituzionali e giuridici. *L'homo democraticus* sembra bastare a se stesso, dal momento che l'unico scopo che è indotto a perseguire è quello della conservazione del proprio stato di uguaglianza rispetto agli altri individui.

Dunque, se prima si configurava soltanto come forma di governo, con l'affermarsi del principio di uguaglianza delle condizioni la *democrazia* si trasforma in regime politico, finendo per coincidere con la società, nella quale si confonde. Ma, allora, ci si chiede: chi sono ora i barbari? Quali soggetti restano esclusi? Se la *democrazia* fosse ancora solo una forma di governo sarebbe possibile definire un *dentro* e un *fuori*, quando però il tema della democrazia si sovrappone a quello della società di massa, tale capacità si dissolve, poiché divengono porosi e opachi i confini stessi della società. Ne deriva, secondo tale assetto, che barbari sarebbero potenzialmente tutti gli individui.

Ora, esulando dal contesto storico di riferimento, queste riflessioni rivelano una chiara cogenza attuale, e ci inducono a formulare – e riformulare – analoghi interrogativi alla luce delle forme assunte dalla società contemporanea. Restano questi interrogativi, perlomeno all'interno del testo di Marchili – ma in fondo lo sono, parzialmente, anche presso coloro che oggi li elaborano – inevitabilmente aperti.

L'oggetto dell'ultimo capitolo è la ricostruzione del pensiero di Taine sulla Rivoluzione. Taine si concentra sugli eventi drammatici del 1871, *l'annè terrible*, che ha visto la Francia dapprima subire la sconfitta nella guerra franco-prussiana (19 luglio 1870 – 10 maggio 1871) e poi fare esperienza della Comune (18 marzo – 28 maggio). Ciò che si mostra interessante di questo capitolo, in continuità con quello precedente, è soprattutto la riflessione sulla *democrazia* come elemento generatore di decadenza storica. In particolare, a partire dall'analisi dell'esperienza della Comune Taine, insieme ad altri intellettuali, ravvede nella violenza da essa prodotta un dato naturale. Il discorso sulla violenza delle folle abbandona così il suo carattere politico, diventando oggetto di un'indagine biologica. In *Le origini della Francia contemporanea* (1904) la Francia è descritta come un corpo in dissoluzione, la cui patologia è proprio la *democrazia*. Il termine *democrazia* connota qui – sulla scia di un crinale già ampiamente attraversato dal pensiero liberale dell'Ottocento – tanto la dimensione politica quanto quella sociale. La malattia democratica corrisponde pertanto alla forma di vita del tipo umano nato dalle rivoluzioni moderne. Secondo Taine la *crisi* – ossia la condizione di disfunzione e disordine sociale – diventa

permanente a partire dagli eventi del 1789. L'esperienza della Comune rafforza la consapevolezza di tale stato, acutizzando i sintomi dello stesso. È interessante notare appunto che Taine, sul solco tracciato da Tocqueville, volge lo sguardo alla componente mentale delle folle, introducendo l'esercizio di una disciplina che potrebbe essere definita "psicologia applicata alla storia". L'autore si profila adesso non soltanto come filosofo, ma veste altresì i panni dell'etologo, il quale ragiona sullo scatenamento contraddittorio delle pulsioni irrazionali e della *hybris* della ragione. La *democrazia* si configura appunto come l'effetto della combinazione patologica della sovraeccitazione politica e della scomposta natura ferina delle folle, la quale, cristallizzandosi, giunge a coincidere irreversibilmente con l'idea di decadenza della civiltà.

Ora, per concludere, è opportuno segnalare che il gioco di incastri fra autori (e citazioni) – da Marchili condotto in modo coinvolgente – termina, alla fine del libro, con un riferimento a Thomas Mann e alle sue *Considerazioni di un impolitico* (1997). Nel quadro dell'interpretazione del rapporto fra modernità e politica, da questo testo si evince che agli inizi del Novecento era ancora viva la convinzione circa la tenuta del nesso tra *rivoluzione*, *democrazia* e *crisi* della civiltà. Le *Considerazioni di un impolitico* costituiscono infatti la testimonianza di un'argomentazione che si perpetua e riproduce nel tempo, oltre le differenze storiche, politiche e culturali. Orientato a dichiarare il valore dello *spirito*, che egli pone in contrapposizione alla *politica* presupponendo una differenza da questa, Mann si fa sostenitore dell'idea secondo cui la *Kultur* – che è l'anima, la libertà e l'arte – corrisponda alla "germanicità", al contrario dell'Europa moderna che ha scelto, fatalmente, la *Civilisation*, e dunque la società, la democrazia, nonché l'arte nella sua forma più sterile.

Alla luce del rifiuto dei moduli democratici da parte di un autore come Mann, in Marchili si insinua così il sospetto che la modernità non sia mai davvero riuscita nel tentativo di affrancarsi dal giogo del dominio e della instabilità, nonostante gli sforzi profusi. «È come se la modernità non fosse mai abbastanza moderna da risolvere automaticamente i conflitti che essa genera» (p.140): questa la riflessione con cui l'autore chiude il suo lavoro che, tuttavia, offre una conclusione aperta che sembrerebbe non voler restare tale.



**Giorgio Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica* (Castelvecchi, Roma 2020)**

Andrea Di Lorenzo

Ogni discussione che metta a tema lo statuto di ricerca della Teoria critica è accompagnata da un interrogativo polemico che appare, a volte, insormontabile: quello sulla sua attualità. In gran parte del dibattito filosofico-sociale, questo elemento acquista un carattere problematico in virtù dell'associazione diretta che sembra legare la Teoria critica, come paradigma di ricerca sociale, all'esperienza storico-politica dei primi esponenti della Scuola di Francoforte. Una problematica, che emerge, in primo luogo, in relazione agli eredi della cosiddetta tradizione francofortese, chiamati a confrontarsi con il rischio di vedere ridotta dal proprio mito fondativo l'attualità di uno dei paradigmi di ricerca più importanti del XX secolo. Il legame intellettuale che intercorre tra gli autori che si inseriscono nel solco della tradizione e i padri fondatori che, nella Germania a cavallo fra le due guerre mondiali, avevano dato vita ad un nuovo paradigma di ricerca interdisciplinare che si occupava di indagare la società attraverso il connubio tra psicoanalisi e marxismo, appare sempre più spesso rappresentato come flebile, fondato poco più che sulla medesima provenienza geografica, oltre che sulla comunanza di cariche accademico-istituzionali ricoperte, prima fra tutte la presidenza dello storico *Institut für Sozialforschung*. All'interno del dibattito contemporaneo, le riflessioni sul lavoro degli eredi di questa tradizione di pensiero tendono a mettere in evidenza, perlopiù, quegli elementi concettuali e metodologici che consentono di porli a debita distanza rispetto al modello "ipostatizzato" dei predecessori, la cui validità teorica – e ancor più pratica – sembra essersi indebolita con il superamento del contesto storico ed ideologico in cui quell'impianto normativo aveva conosciuto il proprio sviluppo. Per questa ragione, se alle diverse generazioni di eredi della Scuola di Francoforte viene riconosciuta una certa attualità, essa sembra risiedere in quegli aspetti che più distano dall'impianto concettuale ed analitico dei primi esponenti di questa tradizione di pensiero.

---

\* DSPS – Università degli Studi Firenze (andreadilorenzo1@live.it)

In direzione diametralmente opposta sembra andare *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, con cui Giorgio Fazio si occupa di ripercorrere, come un *continuum*, le vicende intellettuali della Teoria critica, dalle sue origini fino ad arrivare a quella che oggi è riconosciuta come la quarta generazione della Scuola di Francoforte. Per farlo, non pre-dispone un'operazione meramente descrittiva o riassuntiva dei diversi salti generazionali che hanno caratterizzato l'evoluzione di un paradigma d'analisi sorto quasi cento anni fa. Piuttosto, Fazio utilizza un'impostazione analitica retrospettiva, per mezzo della quale reinterpreta il pensiero e l'influenza della prima Scuola di Francoforte attraverso gli itinerari di ricerca che hanno caratterizzato e caratterizzano il lavoro degli esponenti delle generazioni successive – con particolare attenzione all'ultima generazione –, cercando di tenere assieme l'analisi del contesto storico-politico sotteso al suo sviluppo, l'elemento biografico degli autori e l'analisi concettuale, concependo un lavoro di ricostruzione che, pur apparendo esaustivo, riesce a non risultare didascalico. Una simile impostazione risponde alla domanda di ricerca che guida il lavoro, cioè come sia possibile recuperare il modello della Teoria critica della società della prima generazione di francofortesi senza fare ricorso ad alcuni dei presupposti filosofici, teorici, sociali e politici che avevano contribuito a definirne la struttura originaria, per «ritradurre nuovi paradigmi teorici, in grado di dialogare col dibattito teorico contemporaneo» (p. 17). La «sfida» concettuale – espressione che ricorre frequentemente nel corso del testo – è precisamente quella di «riattualizzare criticamente un'eredità di pensiero, non di reiterare, più o meno dogmaticamente, una supposta tradizione immutabile e ortodossa» (p. 283). Per cogliere la portata di questa sfida è necessario riuscire ad immergersi all'interno della tensione dialettica tra continuità e discontinuità, superamento e recupero, ritorni e novità che è alla base della tradizione di pensiero della Teoria critica senza tuttavia tentare di risolverla, ma riconoscendo in questa tensione – che si riflette anche nel testo di Fazio fin dal titolo e dal sottotitolo – l'elemento propulsore che accompagna l'intera avventura francofortese.

Ad ognuna delle quattro generazioni che si sono avvicinate nel corso della storia della Scuola di Francoforte Fazio dedica un capitolo, facendo ruotare l'intero impianto ricostruttivo attorno alla convinzione che sia possibile individuare un'identità teorica, che si è conservata nonostante i diversi passaggi generazionali e che definisce il «nucleo della teoria critica di origine francofortese» (p. 15). Un'identità riconoscibile, in primo luogo, nel modo di procedere che caratterizza l'approccio metodologico della Teoria critica.

Alla ricostruzione del modo di procedere della teoria, cioè al cosiddetto metodo della critica immanente, Fazio dedica il primo capitolo. Nato dalla necessità di individuare una dimensione immanente all'interno del modello della critica sociale costruttivista e, allo stesso tempo, una dimensione trascendente all'interno del modello di critica interpretativa degli ermeneutici della storia, il metodo della critica immanente si occupa di ricercare all'interno dell'ordine sociale quelle istanze di trascendenza nell'immanenza, cioè quei principi ed ideali che, seppur appartenenti alla realtà sociale indagata, contengono il potenziale emancipativo in grado di superarne l'articolazione attuale. Il modello francofortese nasce come modello in cui teoria e prassi vivono un rapporto diretto – come Horkheimer non mancherà di mettere in evidenza in *Teoria critica e teoria tradizionale* –, tale per cui la ricerca teorica deve contenere in sé il germe di un'istanza trasformativa pratica.

Se è vero, come sostiene Fazio, che l'impostazione generale della critica immanente risulta ancora oggi riconoscibile nel modo di procedere della nuova Teoria critica, è anche vero che, fin dalla seconda generazione è emersa la necessità degli eredi di quella tradizione di pensiero di sottoporre a revisione alcuni dei suoi presupposti fondamentali.

Jürgen Habermas, per primo, ha rivendicato la necessità di intervenire con urgenza su due complessi problematici, vale a dire: la fede nella direzionalità normativa del processo storico e la tendenza a rendere totale il procedimento della critica sociale, cioè il problema del cosiddetto autoritarismo epistemologico ed etico. Fazio inserisce questo tentativo di revisione metodologica, come d'altronde l'intera riflessione habermasiana, all'interno del mutato contesto storico e politico del secondo dopoguerra, dominato da una questione di carattere primario, quella della ricostruzione delle condizioni democratiche in Europa, e in particolare in Germania, a seguito degli orrori della prima metà del XX secolo. Proprio «l'ansia della regressione nelle barbarie», spiega l'autore, frutto della perdita del bilanciamento virtuoso tra sistemi e mondo vitale, si è tradotta in Habermas, sulla scia del *linguistic turn* inaugurato da Austin e della teoria dell'azione di Arendt, in «una spinta ricostruttiva, mirata a riguadagnare un concetto di ragione con cui rifondare una cultura politica basata sui principi del dialogo e del rispetto reciproco» (p. 129).

Il formalismo habermasiano, interpretato come una forma d'opposizione al modo di procedere della critica d'ispirazione teleologico-marxista dei primi francofortesi, rappresenterebbe in realtà un estremo tentativo di salvare il modello francofortese, sacrificandone gli elementi più problematici. Nella svolta comunicativa, infatti, Fazio legge la volontà di Habermas di

mantenere insieme un procedimento ricostruttivo immanente e un concetto di razionalità in grado di trascendere il contesto e superare il problema dei fondamenti normativi della critica.

Tuttavia, se, pur richiamandosene, Habermas utilizza il riferimento ai padri fondatori per sottolineare gli aspetti problematici della tradizione inaugurata da Horkheimer e Adorno, sarà con Axel Honneth (a cui è dedicato il capitolo 4), in particolar modo dopo la svolta neo-hegeliana che a partire dagli anni '90 contribuirà a riorientarne la riflessione, che il viaggio di ritorno verso le origini subirà un'accelerazione.

Pur recependo come punto di non ritorno la svolta comunicativa, Honneth cerca, nella prima fase del suo pensiero, di ricollocare il potenziale normativo della comunicazione habermasiana sul terreno concreto delle interazioni sociali. Oltre che la mancanza di un'adeguata riflessione sui temi del conflitto e del potere, ciò che rimprovera al suo maestro è la sostituzione dell'immagine del mutamento sociale con l'immagine di uno scontro tra due diversi processi di razionalizzazione. A partire da ciò, Honneth reinterpreta il mutamento sociale come frutto dello scontro tra gruppi sociali concreti intorno a interessi e concezioni normative contrastanti, rappresentati dalle aspirazioni al riconoscimento che i soggetti nutrono nei confronti delle interazioni sociali e alle quali il filosofo è convinto occorra guardare per ricostruire la logica morale della conflittualità sociale, intesa come luogo di promozione dello sviluppo.

Nella seconda fase del suo pensiero, accanto a questo, Honneth apre un nuovo filone di ricerca, caratterizzato dal tentativo di indagare il significato specifico della filosofia sociale, quale linea di riflessione portante di una rinnovata Teoria critica della società. A partire dalla definizione metodologica della filosofia sociale, inaugurata con la pubblicazione nel 1994 di *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, Honneth avvia l'operazione di rilettura dei lavori della prima teoria critica francofortese, la cui attualità – sostiene – risiede nei tentativi di delineare ciò che mina le condizioni formali di una vita riuscita, cioè le cosiddette patologie sociali. Così, ad esempio, il modello di critica che Horkheimer e Adorno praticano in *Dialettica dell'Illuminismo*, che soltanto un decennio prima era stato accusato per l'eccessiva riduzione del sociale a semplice complemento del dominio dell'uomo sulla natura, viene reinterpretato come «una forma di critica dischiudente attraverso il linguaggio dell'esagerazione, della riduzione al grottesco di condizioni sociali normali» (p. 240). La parziale opera di rilettura della tradizione inaugurata da Honneth dopo la sua svolta neo-hegeliana, viene portata a compimento nei lavori dei suoi successori, tanto che, secondo Fazio, è proprio «la ripresa attualizzante della prima



teoria critica che rende possibile un discorso sulla quarta generazione» (p. 316).

Nel capitolo finale, attraverso gli itinerari teorici di Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa, Fazio ricostruisce la tesi principale sostenuta dalla sua ricerca, cioè il fatto che, oltre ad evidenziare una continuità di temi e di approcci rispetto alla tradizione inaugurata da Horkheimer, Marcuse e Adorno, l'ultima generazione della Teoria critica ha favorito un «nuovo accesso alle intenzioni teoriche della prima Scuola di Francoforte» (p. 284). A favorire questa reinterpretazione è stato, sottolinea ancora una volta Fazio, un vero e proprio cambio di paradigma legato all'emergere di nuove istanze all'interno del contesto storico-politico neoliberale. La necessità di rivolgere l'attenzione verso i sempre più evidenti «paradossi della modernizzazione capitalistica» (p. 321), come titolava il nuovo programma d'indagine interdisciplinare dell'Istituto di ricerca sociale varato da Honneth in anni recenti, ha portato ad un mutamento del focus della critica dagli elementi soggettivi dei conflitti sociali e politici alle dimensioni più oggettive e strutturali delle contraddizioni delle formazioni sociali e delle forme di vita, come dimostra anche l'emergere negli ultimi anni del cosiddetto *Polanyian-turn*, integrato all'interno della Teoria critica grazie al lavoro di autori come Wolfgang Streeck e Nancy Fraser.

Nonostante, anzi grazie, a questi mutamenti paradigmatici, dietro la rinnovata attenzione ed attualità riservata da Jaeggi alle nozioni di alienazione e forme di vita o, ancora, attraverso concetti nuovi come quello di risonanza, con cui Rosa identifica lo standard critico su cui rifondare la Teoria, Fazio legge il tentativo di riabilitare le figure tradizionali della critica, sganciandole dalle premesse filosofiche del passato ma salvaguardandone il nucleo originario, in quella sorta di «fedeltà nella distanza» (p. 125) che ha segnato i diversi passaggi generazionali che hanno contraddistinto la storia della Teoria critica, consentendo di interpretare l'intera avventura francofortese come un unico grande tentativo di porre le basi per «un'analisi volta a smascherare quei torbidi meccanismi ideologici, non immediatamente visibili, che tenevano unita la società nel senso del dominio» (p. 7), che questo dominio assuma i tratti di un regime fascista, delle democrazie tardocapitalistiche o dell'ordine neoliberale.



Vijay Prashad, *Proiettili a stelle e strisce. Il libro nero dell'imperialismo americano*  
(Red Star Press, 2021)

Valerio Spositi

Non c'è differenza tra Democratici e Repubblicani quando si tratta di destabilizzare i paesi del mondo. È questo uno dei temi centrali del nuovo volume di Vijay Prashad *Proiettili a Stelle e Strisce*. Con quest'ultimo lavoro, tradotto dalla Red Star Press, lo storico e giornalista indiano intende offrire un'analisi concisa di come, a partire dalla fine del XIX secolo, l'imperialismo statunitense ha minato e rovesciato qualsiasi tentativo di emancipazione di popoli e nazioni dall'ordine capitalistico occidentale. Il volume si divide in tre parti che rispecchiano tre periodizzazioni della storia dell'imperialismo americano: la prima sezione si concentra in larga parte sul periodo tra la fine del XIX secolo e la prima metà del Novecento, offrendo al lettore una ricostruzione critica di come l'espansione dell'Occidente, e in particolare degli Stati Uniti, si sia fondata sul suprematismo razziale tipico del colonialismo delle grandi potenze. La seconda si concentra maggiormente sul periodo della Guerra Fredda, illustrando come gli Stati Uniti abbiano tentato di frenare il processo di decolonizzazione dei paesi del Terzo Mondo a partire dagli anni Cinquanta; la terza parte, infine, analizza il mondo post-1989, nel quale l'imperialismo americano diviene l'unica superpotenza in grado di plasmare l'ordine internazionale a sua immagine e somiglianza.

Sebbene la divisione suggerisca un ordine cronologico, il racconto di Prashad alterna ricostruzioni e rimandi a periodi spesso molto distanti e storicamente differenti; nel giro di poche pagine, ad esempio, si passa dalla bomba atomica sganciata su Hiroshima il 6 agosto 1945 alla Società delle Nazioni del 1919 per poi giungere alla Convenzione di Ginevra del 1864 e alla classificazione delle popolazioni native e sottoposte a regime coloniale come barbare e incivili.

«Nelle colonie» – scrive l'autore – «tutte le ingerenze erano lecite, tutti gli attacchi e i massacri legali» (p. 46). Questo viene motivato dal fatto che

---

\* Università degli Studi Roma Tre ([valerio.spositi@uniroma3.it](mailto:valerio.spositi@uniroma3.it))

contro popolazioni ritenute barbare e incivili non si potessero applicare i vincoli della Convenzione di Ginevra. Ogni violenza è stata giustificata in nome di una supposta civiltà dei colonizzatori i quali dovevano condurre i «selvaggi» fuori dalla barbarie, spesso attraverso spargimenti di sangue. Anche i tentativi che dopo o durante le due guerre mondiali si sono proposti di organizzare la società internazionale secondo principi universali, come i 14 punti di Wilson e la Carta Atlantica di Franklin D. Roosevelt, si scontravano con il principio di realtà dei regimi coloniali. Vi è stata una contraddizione evidente – sostiene Prashad – tra il principio di autodeterminazione dei popoli (contenuto nei 14 punti di Wilson) e l'ideologia suprematista con la quale gli Stati Uniti hanno, ad esempio, condotto la guerra nelle Filippine nel 1898 o l'invasione di Haiti nel 1915. Tra i presidenti americani della prima metà del XX secolo, Prashad riconosce un realismo politico solamente a Franklin Delano Roosevelt il quale, secondo l'autore, non ha criticato il sistema coloniale secondo principi morali e universali ma secondo un «riconoscimento della realtà» (p. 51); una realtà che ha dato ragione a Roosevelt e – come si è verificato negli anni successivi – ha condotto a conflitti tra colonizzatori e colonizzati.

L'enfasi posta sulle lotte anticoloniali la si ritrova come lente interpretativa della Guerra Fredda. Dall'avvento della Dottrina Truman nel 1947, conosciuta come *containment*, la dialettica del dopoguerra non è stata, secondo Prashad, tra Est e Ovest ma tra Nord e Sud del mondo. «La contraddizione principale del periodo» – scrive l'autore – «era tra il movimento anticoloniale e l'imperialismo». È questo che «ha disegnato il profilo dell'imperialismo statunitense» (p. 68).

Il complesso fenomeno della decolonizzazione e il suo impatto globale sono stati a lungo dibattuti dalla storiografia. Il periodo della Guerra Fredda, di cui la decolonizzazione è una fase centrale, difficilmente può essere compreso utilizzando una lente dicotomica come quella di Prashad. Lo scontro tra Stati Uniti e Unione Sovietica, o come dice Prashad tra Est e Ovest, ha plasmato tutti i conflitti che sono intercorsi durante la seconda metà del Novecento, compresi quelli nelle colonie. La prima ondata di lotte anticoloniali del Novecento ha avuto origine a seguito della Rivoluzione d'Ottobre del 1917 che, con la sua portata di liberazione, ha permeato l'immaginario politico di molte popolazioni e minoranze etniche; per rimanere nel contesto statunitense, basti pensare alla radicalizzazione degli afro-caraibici McKay, Harrison e Briggs che, giunti negli Stati Uniti, si sono avvicinati al Communist Party, chiamato all'epoca Workers Party of America. Il Partito Comunista degli Stati Uniti è divenuto negli anni

Trenta la principale organizzazione del radicalismo americano a battersi per l'uguaglianza razziale e la fine della segregazione dei neri.

Distinguere nettamente i piani come fa Prashad rischia di far perdere la visione globale del conflitto bipolare. Ciò che inoltre manca nell'analisi dello storico indiano è la dialettica tra le lotte di liberazione nazionale dal dominio coloniale e i vari movimenti che, soprattutto negli Stati Uniti, si sono battuti per l'eguaglianza razziale. L'autore presenta gli Stati Uniti come mero attore destabilizzante all'esterno senza fornire un'analisi delle ripercussioni che quel contesto esterno – la Guerra Fredda e le lotte anti-coloniali – ha avuto all'interno del paese. La decolonizzazione e la presenza dell'Unione Sovietica hanno avuto un impatto non indifferente nella fine del sistema segregazionista negli Stati Uniti e questa dialettica tra contesto esterno e interno manca totalmente nel lavoro di Prashad.

Giungendo all'inizio del processo di unificazione europea del secondo dopoguerra – toccato solo marginalmente dall'autore – la ricostruzione che ne esce è quella di un ruolo dominante degli Stati Uniti. Dal discorso di George Marshall all'Università di Harvard nel 1947, che avrebbe successivamente condotto all'elaborazione dello European Recovery Program (ERP), gli Stati Uniti hanno sollecitato «gli Stati europei a formare un qualche tipo di unità politica» (p. 59). La pressione degli Stati Uniti ha pertanto fatto nascere l'Europa ad Harvard.

La ricostruzione di Prashad sul rapporto tra Europa Occidentale e Stati Uniti sembra essere troppo unilaterale e monodimensionale. Lo storico norvegese Geir Lundestad, nel suo famoso lavoro *The United States and Western Europe since 1945*, espone chiaramente come anche il ruolo europeo sia stato fondamentale nello spingere gli americani ad intervenire nel processo di unificazione continentale. Se Washington ha voluto promuovere l'integrazione del Vecchio Continente, principalmente ma non solo, per sostenere un doppio contenimento – nei confronti della Germania da un lato e dell'Unione Sovietica dall'altro – le potenze dell'Europa Occidentale hanno spinto per un maggiore coinvolgimento statunitense per la necessità dell'assistenza economica del Piano Marshall, per rafforzare la posizione dei governi centristi allora al potere nei confronti delle sinistre e per ottenere garanzie contro il possibile espansionismo sovietico. Se è vero che gli Stati Uniti hanno spinto gli Stati europei a formare un'unità politica, come afferma Prashad, è vero anche che il processo è stato bilaterale; nell'analisi dell'autore manca il ruolo giocato dagli Stati dell'Europa Occidentale e, in particolar modo, dalla Gran Bretagna dopo le crisi turca e greca del 1947.

Per quanto concerne il progetto imperiale degli Stati Uniti, Prashad fa una ricostruzione ricca di testimonianze di ex agenti della CIA e citazioni da documenti desecretati. Grazie ad essi, l'autore torna a più riprese sul ruolo di destabilizzazione svolto dalla potenza statunitense, in particolare in America Latina e in Asia. Nonostante ciò, l'analisi che ne deriva manca di un inquadramento di lungo periodo e di una ricostruzione storica in grado di fornire l'evoluzione dell'imperialismo americano. Quando il presidente William McKinley ha deciso di intervenire nelle Filippine nel 1898, questo è stato l'inizio di un progetto imperiale nel sud-est asiatico che è terminato solamente con la sconfitta americana in Vietnam nel 1975. Nel racconto di Prashad si tendono a presentare gli Stati Uniti come una potenza priva di freni e contraddizioni interne, una sorta di potere foucaultianamente invincibile. Invece, come si può evincere da alcuni lavori sul ruolo americano in Asia – tra i quali quello di Michael Hunt e Steven Levine *Arc of Empire. American's War in Asia from the Philippines to Vietnam* – gli Stati Uniti hanno conosciuto vittorie e sconfitte. L'avanzata imperiale nelle Filippine e poi in Giappone è stata rallentata prima dal conflitto in Korea e poi dalla disastrosa disfatta in Vietnam. La storiografia sulla politica estera americana è ormai quasi unanime nel riconoscere che gli Stati Uniti siano un impero e che abbiano agito come tale, perpetrando violenze e alimentando stereotipi razziali. Ad essere storiograficamente riconosciuto è anche il fatto che il loro impero in Asia si sia caratterizzato per un controllo territoriale e militare volto ad ottenere, soprattutto tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, lo status di grande potenza. Un potere, però, che ha dovuto affiancare al controllo militare anche la collaborazione con elite locali per la costruzione di un vasto sistema amministrativo e politico legato agli Stati Uniti; un aspetto questo che viene poco analizzato nel lavoro di Prashad.

L'America Latina è l'area più discussa dallo storico indiano all'interno del suo lavoro. Anche qui l'autore fa un vasto utilizzo di documenti e testimonianze per ricostruire quello che è stato probabilmente il più ampio teatro di interventi imperiali degli Stati Uniti. Da Cuba a Grenada, dal Guatemala al Cile di Allende, i governi statunitensi hanno esercitato un potere che ha frenato e rovesciato i molteplici tentativi di emancipazione dei paesi latino e centro americani. Come per l'Asia, anche nella trattazione del ruolo degli Stati Uniti in America Latina e in America Centrale Prashad tende a non fornire una narrazione storica che ponga l'oggetto della sua analisi all'interno di una progettualità di lungo corso, finendo per estraniare gli interventi americani nel continente dalle condizioni materiali del proprio

tempo. Infatti, ad esempio, non si trova un'analisi organica che ricostruisca come sia mutata e perché la politica americana nelle Americhe dalla *Good Neighbour Policy* di Franklin Delano Roosevelt alla *Reagan Doctrine* negli anni ottanta. L'emisfero sud del continente americano è stato, per riprendere il titolo di un lavoro dello storico Greg Grandin, l'*Empire's Workshop* degli Stati Uniti, un'officina che è servita come base per dare avvio al progetto imperiale statunitense. Un progetto che, come ricostruisce Grandin, ha alternato il *soft power* rooseveltiano degli anni Trenta all'*hard power* dell'interventismo militare su larga scala da Nixon a Reagan. È stato proprio nel cortile di casa – come gli Stati Uniti hanno definito l'America Latina – che si è creato inoltre il primo laboratorio di quello che oggi conosciamo come neoliberalismo. Il Cile di Allende, dopo il colpo di Stato del 1973, è stato trasformato nel primo laboratorio di una *Shock Doctrine* che ha visto nella privatizzazione selvaggia e nel taglio della spesa sociale i suoi pilastri fondamentali. La Scuola di Chicago, guidata da Milton Friedman, ha fatto del Cile l'apripista per una politica i cui devastanti effetti arrivano sino ai giorni nostri; una politica che ha saldato dittatura e interessi capitalistici dimostrando ancora una volta – come ha scritto Prashad in merito ai 14 punti di Wilson – la contraddizione tra una proclamazione retorica della difesa dei valori universali e gli interessi del capitalismo americano.

Questa contraddizione è ciò che, per Prashad, caratterizza anche il periodo post-1989, sebbene declinata in modo differente. Dopo la fine del conflitto bipolare gli Stati Uniti non hanno ridimensionato le loro mire imperialistiche ma, scrive l'autore, «il governo degli Stati Uniti sfruttò l'occasione per etichettare come ,stati canaglia' tutti i governi che non erano d'accordo con la loro guida» (p. 159). La superpotenza americana è arrivata così ad assorbire l'intero discorso liberale e della difesa dei diritti umani. Portando testimonianze ed esempi dalla prima guerra del Golfo sino alla Libia, la Siria e l'Iran, Prashad si sofferma sugli effetti di una delle armi di queste nuove guerre ibride del mondo post-bipolare: le sanzioni economiche. Dalla difficoltà di reperire medicinali alla fuoriuscita dai sistemi internazionali di credito, l'autore offre un quadro sintetico ma efficace dei devastanti effetti delle sanzioni economiche decise da Washington contro i paesi ritenuti ostili alla potenza a stelle e strisce. Le dichiarazioni del 1996 del futuro Segretario di Stato americano Madeline Albright sono state emblematiche. La pubblicazione di un rapporto della Fao ha dimostrato che le sanzioni economiche imposte dagli Stati Uniti all'Iraq hanno causato la morte di 567.000 bambini al di sotto dei cinque anni. Albright non ha

contestato il rapporto ma, rispondendo alla domanda di una giornalista che le chiedeva se ne fosse valsa la pena, ha affermato: «Penso che sia una scelta molto difficile, ma il prezzo... pensiamo che il prezzo sia adeguato» (p. 151). Il prezzo pagato, continua Prashad, è servito a comprare la supremazia degli Stati Uniti dopo la fine della Guerra Fredda.

*Proiettili a stelle e strisce* è un testo militante, non un volume di storia della politica estera americana. La storiografia dibatte ormai da decenni sul tema della costruzione dell'impero americano, della sua nascita, della sua funzione, della sua espansione, della sua possibile fine o di come gli Stati Uniti abbiano a lungo nascosto di esserlo. Il lavoro di Prashad non offre pertanto nulla di nuovo a chi si occupa di storia internazionale o storia degli Stati Uniti. Da un lato, il volume soffre di poca fluidità espositiva, trattando di e ritornando su contesti storicamente anche molto differenti nel giro di poche pagine; dall'altro è ricco di testimonianze di personalità che hanno avuto un ruolo importante nelle vicende descritte. Il lavoro, da una parte, manca di una contestualizzazione storica di ampio respiro – sebbene in alcune parti tenda timidamente ad offirla – che sappia inserire gli eventi nella materialità dei rapporti di forza internazionali del loro tempo; d'altra parte riesce a condensare una storia lunga e complessa in circa duecento pagine, il che rende questo lavoro un'utile introduzione per chi, da semplice interessato o militante, inizia ad avvicinarsi al tema dell'imperialismo americano. Infine, il lavoro di Prashad presenta gli Stati Uniti come una potenza foucaultianamente inattaccabile e con una ramificazione del potere pervasiva in ogni angolo del pianeta. Criticare questa lettura non significa non riconoscere gli interessi imperialistici americani in giro per il mondo e che l'America sia ancora oggi l'unica potenza in grado di esercitare un dominio culturale e politico soprattutto sul mondo occidentale. Significa inserire la potenza americana all'interno di un processo storico soggetto a mutamenti, rapporti di forza e dialettica continua.

*Proiettili a stelle e strisce* pertanto va letto senza la pretesa di avere tra le mani un libro di storia ma di avere a che fare con un libro militante che intende denunciare la violenza dell'imperialismo.



Marco Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel* (ETS, 2021)

Ilaria Ferrara

*La morte dell'altro uomo mi chiama in causa e mi mette in questione, come se io diventassi, per la mia eventuale indifferenza, il complice di questa morte, invisibile all'altro che vi si espone; e come se, ancora prima di esserle io stesso destinato, avessi da rispondere di questa morte dell'altro: come se dovessi non lasciarlo solo nella sua solitudine mortale.*

(E. Lévinas – A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*)

*Son lo spirito che nega  
Sempre tutto: l'astro, il fior...  
Il mio ghigno e la mia bega  
Turban gli ozi al Crëator.  
(Arrigo Boito, *Mefistofele*)*

Il tradizionale tema del male all'interno della riflessione filosofica contemporanea se, di fatto, non sembra più sollecitare l'attenzione di chi si concentra su ricerche di impianto analitico ed empirico, può assumere una sfida rilevante per chi intenda ancora oggi attualizzare tale paradigma concettuale, sia alla luce dagli interrogativi sollevati dagli eventi storici più o meno recenti, sia a partire dalle prospettive teoriche dischiuse dall'etica contemporanea, tesa tra neuroscienze e ambiti applicativi. Se si guarda ai nuovi trend di ricerca legati a grossi filoni di studi internazionali, la storia delle idee sembra oramai relegata a un settore specialistico molto ristretto, mentre appaiono estremamente diffusi lavori trasversali e interdisciplinari atti a ricomprendere scienze dure o computazionali e scienze dello spirito, come ad esempio l'epistemologia, la semantica, la bioetica e la neuroetica. In questo contesto, quindi, un approfondimento sul male – tema antico quanto il mondo ma, forse, più nuovo di quanto si possa pensare di primo acchito – può e deve essere preso nella giusta considerazione, facendo tesoro soprattutto del potenziale teorico che certe riflessioni possono avere

---

\* I.I.S.F. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

all'interno del dibattito contemporaneo su questioni di immediato interesse filosofico. Se, infatti, in relazione alle grandi tragedie del secolo scorso il male è stato letto nella sua intrinseca *banalità*, e cioè come un fenomeno di per sé ovvio e prevedibile nelle sue manifestazioni umane, l'attenzione data al tema nella filosofia classica tedesca fornisce un approccio ben più radicale e fondazionale agli interrogativi più incombenti della nostra epoca. A partire dall'idea che vi sia un unico pensiero dialettico in grado di tenere insieme sistema, ragione e libertà, il male si spiega come un'energia dirompente all'interno dell'edificio sistematico edificato da tale attività razionale, caratterizzandosi come una forza negatrice e distruttrice, differente dalla definizione tradizionale e medievale di matrice agostiniana che si limitava a leggere il male, in senso morale e cosmico, come privazione del bene o semplice defezione della volontà umana di fronte all'essere. Il male, quindi, al di là di ogni processo di secolarizzazione e di una interpretazione esclusivamente antropologica, si configura nel contesto tedesco tra la fine del Settecento e i primi dell'Ottocento come un elemento assolutamente dinamico e attivo, nel senso di un principio in grado di scompaginare la catena naturale degli eventi e di disgregare la relazione armonica tra l'agire umano, Dio e gli oggetti connessi all'interno del sistema. In un senso propriamente umano, e andando molto al di là di una interpretazione esclusivamente teologica del problema, il male si definisce quindi come quell'attività rivolta *contro* la natura e *contro* l'*umanità*, e cioè come quel negativo che prende forma e si realizza proprio nella sua relazione *negante* con ciò che è definito positivamente. L'elaborazione del tema del male nella filosofia classica tedesca si muove, inoltre, all'interno di una riflessione su quelle stesse strutture gnoseologiche che reggono l'uso retto e coerente della ragione teoretica e pratica, le quali vengono utilizzate anche per spiegare – e giustificare – il dramma della presenza di un principio assolutamente negativo nelle azioni e nel creato. Nel caso in cui venga scelto il male in un'azione resta comunque l'idea di un sovvertimento consapevole e attivo di quei principi sempre operanti nell'uomo, lasciando emergere così il rischio dell'esposizione costante della ragione, e di ogni attività che si voglia totalmente cosciente e razionale, al fallimento e allo scacco. In questo senso, quindi, uno studio sul tema del male inteso anche come “negativo”, e cioè come un errore logico-categoriale o come una deviazione morale, potrebbe dialogare in modo convincente anche all'interno dell'attuale dibattito critico sulla ragione pratica, intesa a partire dalla dimensione emotiva e corporea sottesa a ogni processo di deliberazione e, in generale, in riferimento al problema dell'*agency* e del libero arbitrio. Il male, connesso alla libertà, sembra essere quindi un'ovvietà ma anche un grande enigma per

una ragione oggi riconsiderata, a partire da più prospettive di ricerca, nelle sue fondamenta e nel suo stesso statuto.

Poste queste premesse, cosa ha da dirci un approfondimento sul male e, soprattutto, una ricostruzione ermeneutica della tematica all'interno della filosofia classica tedesca? Lo sforzo del filosofo che si concentra su una tema tanto difficile, quanto già sufficientemente problematizzato, può ancora oggi offrire spunti di riflessione in un contesto di riferimento in cui il male resta un *fatto* – anzi, il più brutto dei fatti –, anche alla luce della morte di Dio e della fine di ogni teodicea? In questo senso, il filo conduttore seguito da Marco Ivaldo nella sua interpretazione proviene direttamente dalla riflessione di Luigi Pareyson, filosofo con il quale l'autore si è confrontato fin dagli inizi della sua attività speculativa e che appare un interlocutore imprescindibile anche all'interno dell'ultimo testo edito ETS, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel* (2021). Seguendo la prospettiva di Pareyson (ma anche di Alberto Caracciolo e Reinhard Lauth), Ivaldo recupera un paradigma ermeneutico che fa da sfondo e cornice al suo testo: la filosofia deve porsi all'ascolto dell'esperienza religiosa del male, al fine di far emergere e rendere universali quegli elementi di interesse esistenziale presenti nella religione, intesi come principi di interpretazione dei grandi temi e problemi con cui si confronta oggi il pensiero. In questo modo, dunque, il male morale o fisico, la colpa, la sofferenza creaturale, non sono altro che elementi da enucleare e interrogare per poter riflettere su questioni morali attualissime, riguardanti ad esempio i temi della libertà, del fine vita, della vulnerabilità e della fragilità umana. In un certo senso, quindi, il compito attuale di uno studio storico-filosofico sul male è quello di rivolgersi *soprattutto* ai nuovi orizzonti etici relativi all'umano e alla sua relazione col mondo, attraverso una prospettiva ermeneutica di dialogo tra la tradizione metafisica e le urgenze della contemporaneità.

Al di là delle questioni aperte, e che fanno da sfondo al testo e alle sue domande intrinseche, l'obiettivo centrale dell'ultimo lavoro di Marco Ivaldo è quello di rispondere a una suggestione offerta proprio da Pareyson, relativamente a quella tematizzazione della realtà e del problema del male a partire da un'attenzione filologica specifica sui testi dei maggiori esponenti della filosofia classica tedesca. Da una parte, infatti, Ivaldo concentra il suo lavoro teorico esclusivamente sulle riflessioni di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel; dall'altra parte, l'autore precisa l'esclusione dalla sua trattazione di molti testi e personalità che pure hanno avuto una qualche voce di interesse nel dibattito sul male e la teodicea. Inoltre, e ciò forse è bene sottolinearlo per apprezzare le scelte compiute nell'ambito della letteratura di settore, Ivaldo alterna l'utilizzo di una bibliografia secondaria princi-

palmente in lingua tedesca al confronto, che sembra più un dialogo che attraversa l'intero testo, con Paul Ricoeur. Ed è proprio l'interrogazione aperta con il pensatore francese che sembra offrire a Ivaldo, al di là della sua puntuale argomentazione, una risposta al perché, ancora oggi, sia in un qualche modo stimolante parlare del male e di come questa sia ancora una questione storiografica rilevante, alla luce del fatto che la teodicea, soprattutto dopo Kant, abbia bisogno di una urgente *risemantizzazione*. La risposta di Ivaldo, in questo senso di tipo affermativo, si articola lungo i quattro densi capitoli che costituiscono il testo, il quale se si presenta assolutamente centrato e compatto da un punto di vista contenutistico, appare a tratti arduo per chi non abbia frequentato più o meno lungamente una certa letteratura specialistica. L'elaborazione del lavoro appare comunque assolutamente solida, sobria e lucidissima, oltre ad essere assolutamente originale nell'ambito degli studi italiani, in quanto il tema del male nella filosofia classica tedesca non aveva ricevuto finora una sistemazione unitariamente organizzata. Al di là del rigore argomentativo e della consueta e stimolante attenzione filologica ai testi, il lavoro di Ivaldo sembra emergere soprattutto da una tensione spirituale e personale, da un'interrogazione legata prima all'uomo che sente e pensa e poi al filosofo che riflette, isola problemi e cerca di fornire delle risposte di senso.

Il testo si apre con la riflessione kantiana sul tema del male. La novità della riflessione di Ivaldo è quella di leggere, prima ancora del *Saggio sul male radicale* dedicato propriamente al tema in questione, altri testi del filosofo, in particolare le *Lezioni di teologia razionale* e *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*, nei quali il concetto di male emerge alla luce di una prospettiva differente. Nel contesto delle *Lezioni di teologia razionale*, infatti, Kant elabora una risposta alle questioni di teodicea costruite su un preciso concetto di Dio e dei suoi attributi morali, cioè la santità, la bontà e la giustizia. Seguendo le linee del testo, la struttura argomentativa kantiana prima si costruisce sulle obiezioni degli attributi divini che sorgono dalla realtà del male nella creazione, dopodiché viene elaborata una risposta sulla natura del male morale e fisico (a livello teologico) e, infine, sulla moralità e la felicità (in un secondo spiccatamente antropologico). Poiché l'uomo è libero e perfetto per quanto concerne la sua natura e la sua disposizione, ma risulta ancora rozzo in relazione a un completo sviluppo di questa sua tendenza, il male è considerato come l'incompiuto sviluppo del *germe* verso il bene. In questo testo, dunque, appare chiaro quanto per Kant il male sia soprattutto una *limitazione* e una negazione del bene. Ivaldo nel suo testo cita direttamente Kant (p. 15), "Mentre comincia a usare la ragione, l'uomo si abbandona alla stoltezza", passo in cui il filosofo

di Königsberg connette il tema dell'errore logico a quello della deviazione morale e allude, probabilmente, alla fuoriuscita dell'uomo da uno stato di minorità e all'abbandono della dimensione esclusivamente privata dell'uso della ragione, in vista di un'apertura a una sfera che si dica propriamente *pubblica*. Dio, dunque, non vuole il male morale, ma il male viene concepito come la conseguenza secondaria del fatto che l'uomo, in perenne lotta con la sua componente pulsionale, si trova all'interno di una dialettica in cui è sempre portato ad assecondare gli istinti e a decadere a un livello di decisionalità animale (*arbitrium brutum*), perdendo così la sua vera natura e libertà.

Lo scritto *Sull'insuccesso*, invece, spiega il male in un modo differente, attraverso una disputa di tesi opposte pro e contro la teodicea, secondo uno schema argomentativo caro a Kant dai primi sviluppi del suo pensiero fino alle sezioni *Dialettiche* dei suoi maggiori scritti critici. Senza addentrarci nelle difficili argomentazioni kantiane, le quali sono riportate da Ivaldo in modo assai puntuale, il male viene spiegato come ciò che è contrario allo scopo (ma anche come ciò che è *inopportuno*), cioè il *contro-finale* [*zweckwidrig*], un concetto che si oppone al fine della suprema saggezza divina, la quale è saggezza morale e artistica e unità vivente di entrambe. Il male concepito come contro-finalità si articola in tre dimensioni differenti e, cioè, come l'assolutamente controfinale, il male morale (*das Böse*), come ciò che è relativamente controfinale, il contrario al fine in senso fisico (*Übel*), e, infine, il contro-finale si dà come *sproporzione* dell'attribuzione di pene a delitti. Questi tre aspetti del male mettono in crisi il concetto di Dio, in quanto il male morale pone in discussione la santità di Dio, il male fisico contrasta logicamente la bontà di Dio e, infine, lo scandalo della sproporzione tra impunità dei malvagi e loro delitti apre l'obiezione contro la giustizia di Dio. Questa difficile soluzione delle controversie teologiche dinnanzi al "tribunale della filosofia", date dal fatto che è difficile sia difendere la *causa Dei* dalle accuse della ragione sia provare il contrario, lascia emergere una situazione epistemica irrisolvibile, la quale viene superata attraverso l'adozione di una diversa teodicea che Kant definisce autentica (*authentisch*), distinguendola da quella dottrinale (*doctrinal*). Questa teodicea della ragione pratica non è opera della ragione raziocinante e speculativa, ma della ragione pratica sovrana, che è assolutamente imperativa. La *nuova* teodicea, che si fonda sull'imperativo incondizionato, sostiene il senso della creazione nella lucida consapevolezza dell'esistenza della contro-finalità nel mondo.

Il progetto portato avanti nei due scritti è supportato dalla volontà kantiana di giustificare la *causa Dei*, un obiettivo che fallisce sul piano specu-

lativo ma che ha una sua soluzione sul piano di una fondazione della fede pratica. Tuttavia, lo studio dell'essenza realmente radicale del male, non inteso come contro-finalità o come limitazione, è affrontato solo nel saggio del 1792 *Sul male radicale*. La novità del testo, stando a Marco Ivaldo, consisterebbe nel fatto che Kant qui riesce ad offrire una spiegazione del male da un punto di vista genealogico, a partire da una prospettiva antropologica e fenomenologica: il male, dunque, visto e considerato nella sua relazione alla libertà umana è inteso come elemento che si fenomenizza nella coscienza attraverso una consapevole e soggettiva deviazione dalla regola. La radicalità del male consiste per Kant nella sua attiva negazione, costituendosi come l'atto del negare la regola e il movente morale da parte della libertà. La ragione [*Grund*] del male non può ritrovarsi dunque in nessun oggetto determinante il libero arbitrio secondo l'inclinazione sensibile, né in una tendenza naturale, ma esclusivamente nella regola che il libero arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà, cioè in una massima. Il male radicale è un atto della libertà che elegge come principio una regola di condotta opposta alla massima che, invece, assume come proprio principio determinante la legge morale: l'uomo è cattivo se e solo se un motivo dettato dall'egoismo assurge liberamente a massima della volontà, traducendolo in motivo dell'agire e massima di determinazione del libero arbitrio. In questo senso, il male morale è un respingere il movente morale da parte della libertà e, al contempo, è una negazione attiva della legge, trattandosi di un atto per noi impenetrabile e che riguarda l'autodeterminazione della libertà. L'origine dell'azione malvagia, quindi, deve essere ricercata in un atto della libertà e, a tal proposito, Kant ritiene vi sia una tendenza naturale al male che riguarda la natura dell'uomo come capacità originaria di elezione delle massime. In questo senso, quindi, la tendenza naturale al male e alla colpevolezza, ciò che nelle *Lezioni di Etica* Kant definisce anche *fragilitas*, e che discende dalla libertà umana, deve essere imputata all'uomo in quanto responsabile delle sue azioni. L'idea per cui il male sia attribuito alla libertà umana contrasta con la teodicea tradizionale, in quanto il male trova la sua origine nella ragione moralmente legislatrice e nel tentativo del tutto libero di distruggere e rinnegare l'obbligatorietà.

La densa trattazione dedicata al *Sistema di etica* del 1798 interesserà sicuramente lo specialista sia per il consueto rigore di Ivaldo nell'approfondire e riflettere sui testi di Fichte, sia per la riflessione attenta su un tema estremamente umbratile nel sistema fichtiano. Seguendo il dettame kantiano, anche Fichte ritiene che il fondamento del male morale risieda nella libertà, da cui deriva anche il concetto di imputazione e di colpa che si dà alcuna necessità naturale che produca un male morale. Nello studio spetta esclusivamente all'autore della massima malvagia, in quanto non

della fenomenologia dell'autocoscienza pratica del paragrafo 16, Fichte descrive quei gradi attraverso cui l'essere temporale empirico diventa copia esatta dell'io originario ed espressione della legge morale. In questi passaggi, dapprima l'auto-coscienza pratica è soggetto che esiste come coscienza immediata e irriflessa dalla spinta naturale; in un secondo momento, la stessa auto-coscienza si sa come riflessione sulla coscienza immediata della pulsione naturale, mediante un atto che non deriva da una legge naturale ma che, in assoluta libertà, strappa l'individuo da un'adesione immediata alle sue pulsioni naturali, ponendosi in modo indipendente da esse ed eseguendo una scelta tra diverse modalità di soddisfacimento dei vari impulsi e desideri possibili. La massima eletta come procedimento teoretico per il soddisfacimento di un piacere non sarà immorale, così come per Kant il desiderio per oggetti del piacere non è un'attività di per sé immorale. Per Fichte, nello specifico, la massima della felicità diventa immorale allorché la ricerca della felicità diventa la regola suprema del volere e dell'agire e cioè diventa principio assoluto di ogni volere. Per Fichte l'uomo deve invece elevare a chiara coscienza, mediante la riflessione, quell'impulso all'autosussistenza e all'autoconservazione che, agendo in modo irriflessa, può produrre un carattere immorale dell'azione. L'atteggiamento che ha in mente Fichte, in questo senso, è quello di una volontà di dominio, quasi di un controllo totalizzante (e *totalitario*, diremmo molto cautamente, soprattutto stando alle immediate implicazioni del pensiero fichtiano nella storia della Germania del tempo e negli sviluppi successivi di un certo concetto di *pangermanesimo*) del "predominio illimitato e senza legge su tutto ciò che è a noi esterno", il quale non si spiega semplicemente a partire dal mero impulso al piacere, ma all'interno di un principio immediatamente trascendentale. La volontà di dominio illimitato che assume come unico principio il soddisfacimento di un impulso egoistico appare come il vestibolo di un atteggiamento impropriamente solipsistico e, di conseguenza, pericolosamente egemonizzante.

Altro punto interessante nel *Sistema di etica* di Fichte è il tema dell'*oscuramento* della coscienza del dovere concreto. Se infatti cessa la riflessione e la legge si oscura è impossibile agire secondo il suo dettame, poiché l'oscuramento della coscienza della legge è un fatto che avviene senza un fondamento superiore e senza una causalità naturale che la produca. La possibilità reale del male si dà, dunque, in questo spazio opaco della coscienza, in cui la libertà della riflessione può fare astrazione della regola morale, comportando la rinuncia alla libera riflessione e al conseguente oscuramento della coscienza. Dunque, mancando una riflessione nei confronti della natura morale, l'essere umano può abituarsi a una mancanza di riflessione,



mentre l'attenzione verso la legge implica per Fichte un'etica dello sforzo morale. Chiarita in tal modo la possibilità reale del male, la trattazione di Ivaldo approfondisce quella che è la realtà del male per Fichte. Quest'ultimo ipotizza l'esistenza di una forza di inerzia (*vis inertiae*) a partire dalla quale l'agire viene ostacolato e trattenuto e che viene considerato come un "vero e positivo male radicale". Questa forza conativa della volontà ha un carattere positivo che non implica la causalità necessitante delle leggi di natura, ma fa capo ad un agire causale libero, definendo così una condizione di possibilità assoluta dell'abuso di una libertà totalmente egoistica. Questa tendenza è spiegata come impulso all'autosussistenza, come una resistenza dell'uomo inteso nel senso di un essere naturale alla necessaria presa di coscienza riflessiva verso ciò che, invece, deve essere. Detto altrimenti, Fichte qui sembra recuperare la dimensione volitiva del *conatus* spinoziano che spiega l'attività degli esseri viventi nel loro sforzo di conservazione e sussistenza, opponendo questo concetto alla riflessione della causalità della legge morale. Dopotutto, in Spinoza, determinazione naturale e decisionalità morale fanno un tutt'uno e le azioni libere sono quelle delle cui cause sembriamo totalmente inconsapevoli, trovandoci completamente inseriti nella natura. Il tema del male, al di là della sua connotazione teologico-morale, sembra quindi rimandare a quello sfondo biologico e corporeo che precede ogni volizione che si sappia totalmente consapevole e autodeterminata, e cioè a quella dimensione di *preistoria* dello spirito - parafrasando Schelling - che resiste a ogni sforzo di annientamento e di sublimazione. Il desiderio, tema così caro ai filosofi tedeschi coinvolti nel testo di Ivaldo, viene spiegato oggi da un punto di vista psicobiologico, sia a partire da una dimensione emozionale sia da un suo radicamento nelle caratteristiche chimiche dell'individuo. Il soddisfacimento di un desiderio non comporta una semplice risposta a uno stimolo o una discriminazione esclusivamente cognitiva di ciò che possa motivare all'agire, ma si spiega all'interno di un'interrelazione tra percezione, funzioni cerebrali e credenze valutative. Insomma, a ben vedere, il desiderio oggetto della moderna psicologia cognitiva e della biologia molecolare non sembrerebbe troppo lontano dal *conatus* o dalla *vis inertiae* della tradizione filosofica.

Ritornando al testo di Ivaldo, quindi, se per Kant il male radicale è la tendenza reale della libertà umana a invertire le massime e a subordinare la coscienza della legge morale e l'imperativo alla pulsione naturale, e per Fichte il male è forza di inerzia manifestata nella natura umana che ostacola la riflessione della libertà, per Schelling in *Filosofia e religione* il male si dà come caduta dall'essere, salto, o allontanamento dall'identità e dall'indifferenza. Discorso diverso è compiuto nelle *Ricerche*, laddove il male si



spiega come inversione tra principi e, per questo, sembra esserci un filo conduttore che lega i tre filosofi (così come Hegel). Vediamo in che senso. Nel testo del 1809 Schelling articola una risposta in relazione al panteismo e al fatalismo, mediante l'idea per cui l'uomo e la sua libertà possono essere salvati nell'essere divino, all'interno di una relazione di dipendenza che salvaguarda la sussistenza di Dio e dell'uomo, concependo però la creatura non come cosa ma come entità dotata di attività, vita e libertà. Il male della creatura è spiegato a partire da una particolare metafisica che Schelling enuclea sin dall'*Esposizione del mio sistema filosofico* del 1801, attraverso una ripresa della teosofia di Franz von Baader. La distinzione tra l'essenza (*Wesen*) e il fondamento (*Grund*) di esistenza spiega la struttura dell'assoluto e quella particolare natura del fondamento che è inseparabile da Dio e tuttavia distinto da esso. Il fondamento dell'esistenza di Dio è vivo e reale ed è il fondamento intimo dell'esistenza divina che lo precede come esistente. Questa metafisica cosmogonica e teogonica spiega in particolare la struttura della creazione e offre una spiegazione al tema del male. Schelling argomenta che se nulla può essere fuori da Dio, ma le cose devono comunque essere da lui differenti seppure connesse – proprio per affermare la loro sussistenza – allora queste devono venire da un fondamento, che Schelling definisce come *Grund* che è in Dio ma che, paradossalmente, non è Dio stesso. Questo è, ancora riprendendo il tema del *conatus*, quel desiderio che prova Dio di generare se stesso, una volontà cieca e irrazionale che non è ancora intelletto ed è anzi volontà presagente che aspira a divenire cosciente. La genesi del creato, quindi, si spiega mediante questo momento di autogenesi divina, in cui la definizione della forma spirituale avviene dalla progressiva armonizzazione di un fondamento irrazionale. Gli esseri creati avranno, quindi, la stessa struttura di Dio, e cioè un principio oscuro, il volere individuale e, dall'altra parte, una dimensione luminosa, la spiritualità. A differenza di Dio, in cui il doppio principio è in un'unità indissolubile, nella creatura i due elementi sono separati e proprio questa separabilità è il principio del male. Mediante delle analogie alla malattia e alla tradizione teosofica e alchemica, Schelling spiega allora il male umano a partire da quello divino, come una positiva perversione o come un sovvertimento tra principi, possibile perché esiste una personalità spirituale, cioè l'uomo, che può separarsi dalla luce e costruire una falsa unità, ponendosi dal centro alla periferia. Anche per Schelling, dunque, il male non si spiega a partire dalla sensibilità dell'individuo o dalla sua componente istintiva, che comunque mantiene una sua importanza fondamentale nella costituzione della spiritualità, ma dalla libertà spirituale di scegliere non solo il bene ma anche il male.

Il testo di Marco Ivaldo, in conclusione, dedica molte pagine alla riflessione hegeliana sul tema del male a partire dai paragrafi 139 e 140 dei *Lineamenti della filosofia del diritto*. Ivaldo chiarifica espressamente i motivi di tale scelta poiché “sembra che da queste indagini di Hegel emerga una visione del male abbastanza diversa da quella più diffusa negli studi hegeliani” (cit. p. 101), e cioè quell’interpretazione che si riferisce al male come a quel momento transitorio nel cammino di auto-affermazione della ragione. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, infatti, Hegel sostiene che la conoscenza filosofica della razionalità che governa il mondo “include la conoscenza dello svanire nel negativo in quanto qualcosa di sempre subordinato e superato” (cit. p. 103), cioè il male viene concepito come quel momento di passaggio necessario all’affermazione dello spirito. Tornando ai *Lineamenti*, Hegel ritiene che la soggettività, intesa come astratta auto-determinazione e pura certezza di sé, presenti una certa ambiguità: trattandosi di una pura interiorità della volontà e, pertanto, concependosi come vuota rispetto a qualsiasi determinazione contenutistica, l’autocoscienza è la possibilità sia di elevare a principio ciò che è universale in sé e per sé, sia di subordinare l’universale all’arbitrio. La coscienza morale come soggettività formale reca in sé la possibilità del male, cioè l’eventualità di divenire una soggettività malvagia. L’origine radicale del male, diremmo ancora kantianamente, sta dunque per Hegel nella necessità della libertà di uscire fuori dalla naturalità della volontà e di porsi come interiorità di fronte a se stessa. Detto in termini hegeliani, assai evocativi, “l’origine del male risiede nel mistero, cioè nello speculativo della libertà” e, cioè, in quella volontà interiore e ancora formale che si pone come una particolarità contro l’universalità, cioè contro il bene. Male assoluto, sostiene Hegel, è dunque l’ipocrisia, cioè l’autocoscienza nella sua vanità che nella sua interiorità mantiene la propria particolarità. Questa è anche detta assoluta *ipocondria* dello spirito, che vede solo se stesso e sospende ogni legame possibile e qualsiasi forma di relazione, in quanto il soggetto manifesta odio e opposizione nei confronti di ogni relazione oggettiva. E se per relazione si intende, in modo più generale nel pensiero hegeliano, quel rapporto tra la soggettività e un contesto etico di riferimento, si comprende quanto il male nei *Lineamenti* sia un principio prima di tutto disgregante di ogni forma di vincolo morale e politico possibile e pensabile. Il male è, in questa prospettiva, il trionfo della particolarità [*Besonderheit*] contro l’universalità intesa come bene, quella ostinazione (p. 113) della soggettività dinnanzi e contro ogni universale e, ancora, è la particolarità della volontà egoista che contraddice il concetto. Come ben espresso nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto*, laddove viene specificato ulteriormente il rapporto tra soggettività

e ipocrisia, la coscienza morale fa della sua particolarità il principio del suo determinare e questo viene inteso come immediatamente male, in quanto subentra la sospensione di ogni legame e relazione d'amicizia del soggetto, il quale prova odio per le relazioni oggettive. La paura di disperdere la propria particolarità all'interno di vincoli oggettivi è dunque il male, inteso dalla prospettiva degli scritti etico-politici maturi come quel fattore di disgregazione dell'unità, in un senso particolarmente vicino anche alle concezioni politiche degli scritti hegeliani giovanili.

L'exkursus finale sul *perdono del male* non è solo la risposta conclusiva alla ricostruzione proposta da Ivaldo di un tema così arduo e scandaloso. La lettura di Ricoeur della *Fenomenologia dello spirito*, mediante la figura del perdono, offre anche una chiave di lettura di quella "liberazione della conoscenza malvagia e il riconoscimento reciproco delle coscienze come coscienze moralmente fallibili". In questo senso, spiega Ivaldo, "non che il perdono converta o trasformi il male in bene, ma esso riconosce che ogni autocoscienza è affetta da un certo male, ossia da ciò che non deve essere" (cit., p. 126). Il perdonare, dunque, implica rinuncia di sé, un "lasciar cadere il proprio opposto esserci, riconoscersi reciprocamente la propria parzialità, riconciliarsi nella consapevolezza della propria unilateralità". Il riconoscimento della reciproca vulnerabilità richiama, allora, alla possibilità di riconciliarsi al di là delle opposizioni e dei vincoli individuali. Questa attenzione ai temi della persona, comprendente un ripensamento complessivo delle radici dell'umano nella sua costitutiva relazionalità, pare sia un *leitmotiv* costante nelle riflessioni di Ivaldo nell'ultimo periodo della sua riflessione intellettuale, soprattutto alla luce di un certo recupero delle etiche della responsabilità. In un certo senso, la riflessione sul tema del perdono e del riconoscimento si estende anche a una considerazione più allargata del modello tradizionale di razionalità e di responsabilità, soprattutto in riferimento ai diritti degli animali, alla natura concepita come ecosistema e alla tutela degli individui fragili, mediante un approfondimento di ciò che ci sta dinnanzi come *alterità* o, ancora, riprendendo il pensiero di Fichte, tramite un ripensamento di ciò che si dà come urto [*Anstoß*], sollecitandoci all'attenzione riflessiva e al riconoscimento. L'esteriorità, quindi, non semplicemente intesa come opposizione o come elemento avverso, ma come ciò verso cui la riflessione deve assolutamente prendere posizione, rivendica la sua collocazione in un orizzonte *altro* e, al contempo, conserva la sua relazione con l'origine. In tal senso, quindi, è proprio a partire dalla riflessione su una nuova razionalità *allargata*, la quale si riconosca in dialogo con l'altro, che appare cruciale l'indagine morale – e anche relativa al diritto – sulle questioni più scottanti che attraversano la nostra epoca. Ed è

proprio a tal proposito e a partire da un ripensamento complessivo di tutte quelle modalità attraverso cui l'umano si relaziona all'alterità – padroneggiando, ad esempio, tecniche mediche, definendo l'emergenza di patologie e delimitando l'ambito delle cure possibili, testimoniando l'esistenza di individualità fragili o minoranze etniche e culturali – che ha del tutto senso un'interrogazione sul male e sulla vita, resa forse negli ultimi anni e a partire da catastrofi globali ancora in atto, ancora più *nuda* ed esposta.