



Enthymema XXXV 2024

Confini e sconfinamenti:
le decisioni e le indecisioni di Freud e di Lacan

Giovanni Bottioli

Università degli Studi di Bergamo

Abstract – La tesi principale di quest'articolo è 'nessuna identità senza confini'. Risulta perciò necessario interrogarsi sull'identità, nella consapevolezza che si tratta di una nozione polisemica: vengono distinti anzitutto due modi dell'identità, la coincidenza (il soggetto indiviso) e la non-coincidenza con se stessi (il soggetto diviso). Questa distinzione è essenziale per comprendere la differenza tra ideologia e teoria: l'*identity politics* è soltanto un'ideologia dell'identità; e come ogni ideologia è schematica, dogmatica, ed estremamente povera. Ecco perché si occupa unicamente delle forme di soggettività più semplici, e che possiamo definire mediante proprietà (donna, nero, ecc.) oppure mediante parti. Uno degli obiettivi di quest'articolo è mostrare l'arretratezza filosofica, che è anche arretratezza politica, della *identity politics*. Viene poi indicata la via della complessità, anzitutto tramite la psicoanalisi. La rivoluzione di Freud (*Psicologia delle masse*, 1921) non è stata però compresa da Lacan. La concezione di un soggetto diviso e flessibile potrà venir sviluppata, da un lato, andando oltre la scolastica lacaniana e, dall'altro, esplorando la *dimensione strategica*, che continua a venir ignorata dalle teorie dell'evento così come da quelle dell'istituzione.

Parole chiave – *Identity Politics*; Ideologia; Psicoanalisi; Flessibilità; Pensiero strategico.

Title – *Boundaries and Transgressions: Freud's and Lacan's Decisions and Indecisions*

Abstract – The main thesis of this article is 'no identity without boundaries'. It is therefore necessary to question identity, in the awareness that it is a polysemic notion: first of all, two modes of identity are distinguished, coincidence (the undivided subject) and non-coincidence with oneself (the divided subject). This distinction is essential for understanding the difference between ideology and theory: *identity politics* is merely an ideology of identity; and like any ideology it is schematic, dogmatic, and extremely poor. This is why it only deals with the simplest forms of subjectivity, which we can define by properties (woman, black, etc.) or by parts. One of the aims of this article is to show the philosophical backwardness, which is also political backwardness, of *identity politics*. The way to complexity is then indicated, first and foremost through psychoanalysis. However, Freud's revolution (*Group Psychology*, 1921) was not understood by Lacan. The conception of a divided and flexible subject could be developed, on the one hand, by going beyond Lacanian scholasticism and, on the other hand, by exploring the strategic dimension, which continues to be ignored by theories of the event as well as those of the institution.

Keywords – Identity Politics; Ideology; Psychoanalysis; Flexibility; Strategic Thought.

Bottiroli, Giovanni. "Confini e sconfinamenti: le decisioni e le indecisioni di Freud e di Lacan".
Enthymema, n. XXXV, 2024, pp. 187-207.

<https://doi.org/10.54103/2037-2426/24927>

<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>

ISSN 2037-2426



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License

Confini e sconfinamenti: le decisioni e le indecisioni di Freud e di Lacan¹

Giovanni Bottirolì

Università degli Studi di Bergamo

«Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero.
Lavoriamo quindi a pensare bene: ecco il principio della morale»²

«Freud aveva il senso delle distinzioni»³

1.

Le decisioni e le indecisioni, a cui mi riferisco nel titolo, riguardano la concezione del *soggetto diviso* e il *desiderio di identità*. Ritengo che vi sia molto da chiarire, nella psicoanalisi, per quanto riguarda una concezione adeguata: adeguata, anzitutto alla rivoluzione di Freud sull'identità, non esplicitata concettualmente dal suo autore e non compresa da Lacan, benché Lacan – e in ciò vi è qualcosa di paradossale su cui dovremo riflettere – avesse compiuto un passo in avanti decisivo. Questa è la tesi che intendo sostenere. Chiedo un po' di pazienza, tuttavia, perché non potremo entrare subito nel vivo del problema.

La relazione che presento, benché dedicata ai confini, è notevolmente diversa dall'articolo che verrà ospitato su *Frontiere della psicoanalisi*, e in cui ho cercato di approfondire il concetto di possibilità, già indagato nei miei libri, ma che meritava un'ulteriore messa a fuoco. Tuttavia, com'è intuibile, vi sono forti connessioni tra le mie riflessioni di questa sera e l'articolo per la rivista, che s'intitola “Confini buoni, confini cattivi: *distingue frequenter*”.

Riprendo questa massima della filosofia medievale per farne il punto di partenza. Il problema dei confini può venir esaminato da diversi punti di vista, ma tutti convergono verso una zona decisiva, l'identità. *Non si dà mai identità senza confini*, ciò appare evidente. Tutt'altro che evidente, invece, è la *polisemia* di questa nozione, trascurata o indagata in maniera insufficiente dalla filosofia, e anche dalla psicoanalisi: lo vedremo tra poco. Ma c'è un discorso ostile – strutturalmente ostile – alla polisemia, ed è quello dell'ideologia: poiché non possiamo ignorarlo, può essere opportuno iniziare da qui.

Oggi il problema dell'identità è quasi completamente sommerso dal discorso ideologico, in tutti i campi, dalla politica (i nazionalismi, i populismi, da un lato, i movimenti identitari dall'altro) alla sessualità (il *gender*, il trans, ecc.), alle arti (gli studi culturali e il loro esito quasi inevitabile, cioè la *cancel culture*). Sarebbe del tutto depistante decretare la fine delle ideologie, come avviene periodicamente, e come è avvenuto, quasi fosse un'ovvietà, nella fase postmoderna. In realtà le ideologie sono immortali, benché sostituibili e in grado di cambiare forma. Esse

¹ Quest'articolo riprende la lezione tenuta on line per la rivista *Frontiere della psicoanalisi* il 14 maggio 2024. Ho mantenuto lo stile orale dell'esposizione, e introdotto solo piccole modifiche, aggiungendo però un'Appendice.

² «Toute notre dignité consiste donc en la pensée. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale» (Pascal 162).

³ Lacan, *Il seminario. Libro XXIII* 128.

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

non si presentano solo come Grandi narrazioni; e la loro azione, il loro influsso, non si limita ai valori che propongono. Vorrei concentrare perciò la mia attenzione non solo sui contenuti, ma sulla *forma del discorso ideologico* per quanto riguarda l'identità. Spero di riuscire a mostrare l'importanza di questa riflessione.

Diamo per scontata la nozione di identità nei discorsi di destra: i tratti della chiusura sono evidenti. Mi interessa molto di più osservare le accezioni di identità nella cultura e nelle proposte politiche della 'sinistra' – da scrivere tra virgolette, bisogna dirlo subito, per vari motivi. Su questo versante sono riscontrabili due usi:

(a) il primo è più sofisticato, nella misura in cui si ispira più o meno direttamente alle posizioni di alcuni filosofi, e più precisamente alle filosofie della differenza (Deleuze, Derrida, Foucault). In questa prospettiva l'identità viene svalutata, posta sotto processo. Per comprendere l'accusa è necessario aggiungere alcune determinazioni al concetto, cioè alcuni aggettivi al sostantivo: *identità* viene intesa come equivalente a identità chiusa, rigida, *coincidente con se stessa* (e tendenzialmente statica). All'identità si contrappone la *differenza*, come debordamento, e come divenire (metamorfosi). Vedremo tra poco in maniera più dettagliata quanto sia ambigua, o meglio fallace, questa posizione filosofica che ha trovato una grande diffusione sul piano ideologico. Mi pare opportuno sottolineare sin d'ora un punto fondamentale: opponendo la differenza all'identità, si rinuncia alla polisemia del concetto – e lo si consegna facilmente alla cultura di destra. Si tratta di un enorme errore – reperibile anche in studiosi non mediocri. Un solo esempio, il saggio di un importante antropologo italiano, Francesco Remotti, intitolato *Contro l'identità* (1996);

(b) ma la sinistra (in un'accezione ampia, estesa ai movimenti democratici, i *liberal* negli Stati Uniti) può davvero permettersi di essere contro l'identità in generale? Il problema lessicale s'impone come rilevante: *identità* è una parola forte, carica di suggestioni positive, dunque non deve venir regalata all'avversario. È stato perciò inevitabile, da alcuni decenni, il sorgere e il proliferare di gruppi più o meno ampi, che si sono riconosciuti nell'espressione *identity politics*. Che cosa s'intende però con *identity* e con *politics*? Ho iniziato la mia riflessione citando la massima *distingue frequenter*, cioè bisogna fare le giuste distinzioni. Potremmo riformularla così: bisogna chiamare le cose con i giusti nomi.

Ecco perché un politologo americano, Mark Lilla, ha pubblicato nel 2017 un breve saggio (un *pamphlet*), tradotto in italiano con il titolo *L'identità non è di sinistra*. La traduzione non corrisponde all'originale, molto più debole (*The Once and Future Liberal*), ma rispecchia la tesi fondamentale: la politica identitaria, afferma l'autore, non è *politica*, se con questo termine si intende una visione comprensiva della società, dell'economia e della cultura, e che implica interesse per i rapporti internazionali. Niente di tutto ciò nella *identity politics*, che Lilla definisce così: «la politica identitaria è una forma antipolitica che, mentre la sinistra aspetta la comparsa di qualche nuova idea, come Estragone e Vladimiro aspettano Godot, potrà avere solo un ruolo marginale» (10). *Antipolitica* e *pseudopolitica* sono i termini usati dall'autore di questo saggio, che intende chiamare le cose con i giusti nomi. Possiamo proporre rapidamente una ricostruzione storica: negli Stati Uniti si è cominciato a parlare di 'identità' in ambito politico negli anni '70, in riferimento a diversi gruppi e minoranze: è nata allora la retorica dell'orgoglio nero, dell'orgoglio gay, ecc. Scrive ancora Mark Lilla: «per inseguire quella molteplicità, la sinistra si è disgregata» (12). Io proporrei anzitutto un altro termine: la sinistra si è *eticizzata*. E il processo di eticizzazione è dilagato a livello mondiale con la crisi definitiva del marxismo: quando la lotta di classe è stata sostanzialmente cancellata, l'identità è salita in primo piano, raccogliendo le energie disperse delle minoranze umiliate. C'è stata una restrizione di orizzonti: l'incapacità di elaborare il lutto della politica ha suscitato e incrementato processi di eticizzazione. Sin da adesso possiamo iniziare a comprendere il contributo che può dare la psicoanalisi, come teoria di frontiera: nel *Seminario VII* (1959-1960) Lacan propone un'etica sobria, 'minima', imperniata su un solo precetto: *essere fedeli al proprio desiderio* – che non è un precetto del Super-io, bensì un

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

enunciato da interpretare (il Super-io non ammette interpretazioni, ma unicamente obbedienza). Un solo principio, dunque, viene affermato da Lacan, e non l'*etica invasiva*⁴ – ma possiamo esitare ancora nel riconoscere questa invasività come un tratto di tutte le ideologie? *L'ideologia è sempre un pensiero eticizzato*, e questo vale per le Grandi come per le Piccole narrazioni. Bisogna aggiungere: nello spazio soffocante, claustrofobico, dell'etica che ha ingoiato e abolito la politica, crescono con bruciante intensità l'orgoglio e la rabbia, e si produce quella terribile passione descritta da Dostoevskij e da Nietzsche, cioè il *risentimento*. Su ciò torneremo.

Dunque, la politica dell'identità andrebbe denominata, correttamente, l'*ideologia dell'identità*: questo eviterebbe già molti equivoci. Ma non basta, perché una più grande confusione si addensa nell'altro termine di questa espressione. Chiedo ancora un po' di pazienza, perché penso sia utile rilevare alcuni *tratti formali* del discorso ideologico. Ne abbiamo già visto uno: la preferenza per i sostantivi, o gli aggettivi sostantivati (i neri, gli omosessuali, ecc.). Ma la questione è un po' più complessa, perché gli aggettivi vengono accettati quando indicano una *proprietà*, cioè un sottogenere. È interessante osservare come questa rigidità grammaticale, così tipica dell'ideologia, abbia prodotto un boomerang, nel senso di una ulteriore frantumazione identitaria. Osserva Mark Lilla:

La New Left era lacerata dalle dinamiche intellettuali e personali che affliggono ogni movimento di sinistra, con un'aggiunta: l'identità. Le tensioni razziali sono emerse subito. I neri si lamentavano che i leader erano quasi tutti bianchi, il che era vero. Le femministe si lamentavano che erano tutti uomini, e anche questo era vero. Ben presto le donne nere si sarebbero lamentate sia del sessismo dei radicali maschi di colore, sia del razzismo implicito delle femministe bianche, le quali a loro volta erano criticate dalle lesbiche perché accettavano la famiglia eterosessuale come struttura naturale (81).

Vorrei indicare un secondo tratto, più elitario, diciamo così, cioè riscontrabile non nel linguaggio dei militanti bensì nei testi che per gli identitari sarebbero testi teorici – ma probabilmente in gran parte pseudo-teorici o ideologici. Si tratta dell'uso annacquato di alcuni termini filosofici dotati di prestigio, come *ontologia* o *epistemologia*. Il *bluff* nell'uso di questi termini è facilmente smascherabile, con un minimo di attenzione. Per un filosofo, *ontologia* rinvia a logica e a linguaggio; per un ideologo rinvia a potere, a politica – immediatamente, cioè senza mediazione. Al dissolversi della complessità concettuale corrisponde un'ascesa dei temi ideologicamente privilegiati: i temi prendono il posto dei concetti (è un procedimento tipico). Ad esempio, la distinzione prima e dominante nell'ontologia non potrà essere la differenza heideggeriana tra essere e ente, bensì la differenza sessuale. E diventerà plausibile affermare, grazie a questo ribaltamento, che la differenza sessuale potrebbe gettare luce sulla differenza ontologica (e certamente non il contrario). Quanto all'epistemologia, non si tratterà di discutere sulla metodologia delle scienze, sulla eventuale incommensurabilità tra paradigmi, ecc.: questo termine indicherà semplicemente un sapere, nel senso di un'opinione diffusa, una *doxa* culturalmente autorevole se non altro perché tramandata, insomma un'ideologia. L'annacquamento viene confermato dai nessi immediati che gli identitari non esitano a stabilire, generando entità come 'l'ontologia patriarcale' e 'l'epistemologia fallica' (o viceversa, 'l'ontologia fallica' e 'l'epistemologia patriarcale'; e così via).

Un'ulteriore conferma viene dalla produzione di parole-sintesi, come fallogocentrismo. Chi ritiene che il *logos*, nella filosofia occidentale, sia il termine che indica l'intera storia della filosofia, con la straordinaria ricchezza concettuale che essa ha comunque prodotto, dovrebbe ricredersi, e compiacersi perché il *logos* è stato finalmente messo a nudo, e svergognato: le sue finte profondità celavano semplicemente il membro maschile. Di questo riduzionismo, tuttavia,

⁴ Invasiva non solo verso la politica, ma anche verso l'estetica (*cultural studies* e *cancel culture*) e verso la conoscenza (relativismo, *doxa*, anziché pluralismo).

sono responsabili anche alcuni filosofi contemporanei – e senza dubbio, in generale, il degrado filosofico che ha caratterizzato il postmoderno: un periodo in cui, per esempio, si parlava della metafisica come ‘pensiero violento’, senza scandalizzare nessuno.

Aggiungo un esempio recente di parola-sintesi: il *petrosessorazzismo*, un termine coniato da Paul Preciado, e utilizzato continuamente in *Disforia mundi* (2022). «Definisco ‘petrosessorazziali’ la forma di organizzazione sociale e l’insieme delle tecnologie di governo e di rappresentanza sorte in Europa nel Sedicesimo secolo e da lì, con l’espansione del capitalismo coloniale e delle epistemologie razziali e sessuali, esportate in tutto il mondo» (40). Qui diventa visibile un altro tratto delle ideologie, che chiamerò la *sovrapposizione generalizzata*: tutti i conflitti tra oppressori e oppressi sarebbero perfettamente sovrapponibili – in particolare, l’assetto sociale che ha la sua fonte primaria negli idrocarburi ad alto tasso di carbonio (carbone, petrolio, ecc.), la secolare dominanza sessuale e patriarcale, la violenza e lo sfruttamento razziale. Non semplicemente ‘tutto è connesso con tutto’, ma la forma binaria di tutte le lotte implica la loro sovrapposizione. Con alcune conseguenze che vale la pena di esplicitare. Nel romanzo-allegoria, *La fattoria degli animali*, tutti erano eguali, ma alcuni erano più eguali degli altri. Analogamente, la visione iperglobale di Preciado è guidata da una gerarchia surrettizia, in base a cui alcune lotte sono più ‘archetipiche’ delle altre. Quali? Le lotte per l’identità, vale a dire quelle condotte dai movimenti identitari (per l’ambiente, per le minoranze sessuali e razziali). Chi combatte una di queste lotte, e soprattutto chi combatte le lotte ‘essenziali’, agisce contemporaneamente ad ogni livello: questo dice l’ideologia. Non è più la lotta di classe, sono le lotte identitarie a determinare il destino dell’umanità. In questa prospettiva, un trans non è soltanto un trans: sarebbe, in un certo senso, un individuo ‘universale’. Ebbene, Freud ci ha insegnato che nei sogni un personaggio può condensare diverse identità in base al processo della *Verdichtung*; nella realtà, come la descrive l’ideologia (e non solo quella di Preciado), avverrebbe qualcosa di analogo: l’individuo identitario unificherebbe tutte le forze di insubordinazione del pianeta.

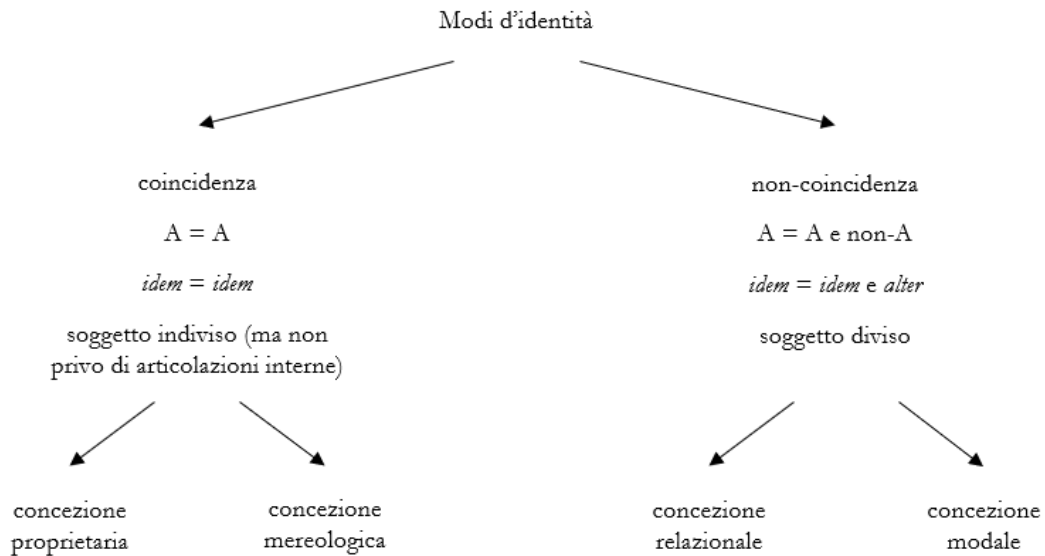
2.

Considero la psicoanalisi come una prospettiva critica indispensabile nei confronti del semplicismo, del fanatismo e del delirio ideologico (ogni ideologia ha dei tratti deliranti). Ma sono necessarie delle puntualizzazioni. Anzitutto: secondo la vulgata lacaniana, nella società contemporanea il Super-io ha modificato la sua forma: anziché proibire, incentiva. Il Super-io attuale autorizza il narcisismo e ordina di godere. Questa descrizione, che riceve molti consensi, mi sembra parziale: trascura l’esistenza di un *altro Super-io*, o di alcuni Super-io riuniti da somiglianze di famiglia, per citare Wittgenstein. Proviamo ad assegnare dei nomi: *c’è un Super-io egualitario, un Super-io inclusivo, un Super-io dei diritti*. Dunque la voce dell’etica non ha smesso di risuonare nella psiche; e con la medesima intolleranza, con il medesimo fanatismo del vecchio Super-io freudiano, erede dell’imperativo categorico di Kant, con la medesima cecità, impone il proprio dominio. Non potrebbe essere questo *il nuovo disagio della civiltà*, se vogliamo riprendere il celebre saggio di Freud del 1929? Non più la necessaria parziale repressione del soddisfacimento sessuale, bensì la subordinazione all’etica invasiva, il dominio dei processi di eticizzazione, che rispondono all’esigenza del senso promuovendo l’ideologia identitaria (a destra e a sinistra). Non esiste soltanto la banalità del male, indicata da Hannah Arendt, esiste anche la stupidità del bene. Vi torneremo.

Cerchiamo di verificare questa tesi, affrontando la polisemia dell’identità in maniera adeguata. Vi propongo le distinzioni che ho enunciato nella *Ragione flessibile* (2013) e in seguito nella *Prova non-ontologica* (2020), e che ho illustrato in uno schema, che si trova in entrambi i libri (*La ragione flessibile* 354):

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì



Osservazioni:

(a) gli schemi possono essere utili, ma rischiano anche di provocare qualche equivoco. Questo schema presenta quattro concezioni dell'identità, allineandole, una accanto all'altra. Tuttavia la concezione più importante è la quarta, poiché è quella che ispira l'intera tipologia. Ciò è già palese nel punto di partenza: *non si dà identità senza un modo di identità*. L'identità va indagata nei suoi modi, nei modi d'essere;

(b) una prima e fondamentale distinzione riguarda la possibilità che un individuo (un soggetto) coincida o non coincida con se stesso. Che cosa significa 'non-coincidenza'? vale a dire, qual è il preciso significato del 'non'? La domanda investe tutto il campo della logica, e anzitutto la legittimità di usare l'articolo determinativo: contro la fallacia che esso ha sempre suggerito, va affermato che 'la' logica non esiste. Non esiste se non in quanto pluralismo logico, cioè pluralità degli stili di pensiero. È la tesi che possiamo attribuire quantomeno a Hegel e a Heidegger, con differenze, però, che vanno esplicitate, il che è possibile soltanto a partire dalla polisemia delle relazioni oppositive. Con estrema concisione – i presupposti del mio discorso sono reperibili nei miei libri già citati –, va precisato che il 'non' della 'non-coincidenza' non corrisponde né ai contraddittori, né ai contrari, bensì ai *correlativi*, cioè agli opposti che si definiscono nella loro interdipendenza.

Ancora due precisazioni minime, ma indispensabili: i correlativi rappresentano un'opposizione non-separativa (come indicato dalla 'et'), e tuttavia non sintetica. Sono costitutivamente diversi dal rapporto di sintesi (hegeliano), ma va ricordato che Hegel non è solo il pensatore della sintesi: infatti *padrone – servo* è un caso eminente dei correlativi; piuttosto, questa 'et' si avvicina alla relazione heideggeriana di co-appartenenza, che non contempla alcuna sintesi. Una volta messa a fuoco, la relazione tra correlativi permetterebbe di reinterpretare nella maniera più feconda la formulazione di Hegel 'l'identità è identità dell'identità e della non-identità' e quella di Sartre 'l'uomo è ciò che non è e non è ciò che è'.

Inoltre, l'interdipendenza tra correlativi non viola il principio di non-contraddizione. Dunque la *logica flessibile dei correlativi* non ripropone l'eterna stupidaggine dell'hegelo-marxismo, rilanciata negli scorsi anni da Žižek (*Meno di niente*), secondo cui la dialettica sarebbe un superamento del principio logico supremo. In ogni caso, il pensiero della flessibilità è radicalmente diverso dalla dialettica.

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

Lascio in sospenso un'ultima precisazione, che vi presenterò tra poco. Cominciamo ora ad osservare il versante dell'identità intesa come coincidenza. Questa prospettiva non è falsa, ma è fallace, presenta cioè una grave semplificazione/distorsione del problema servendosi di una possibilità parzialmente legittima. Niente ci vieta infatti di utilizzare questa prospettiva, descrivendo gli enti – gli individui – in quanto determinati da una serie di proprietà oppure composti da un insieme di parti. Qualunque documento di identità è imperniato sulla concezione proprietaria e, nei suoi limiti, dice la verità sull'individuo a cui si riferisce. In ambito filosofico, *proprietarie* sono le definizioni essenzialiste: ad esempio, la celebre definizione aristotelica dell'uomo come *animale razionale*. Questa definizione può venir messa in discussione, non semplicemente per la sua parzialità: la parzialità, di per sé, è un difetto forse ineludibile. Bisogna sempre guardare alla *prospettiva* che ispira una definizione, per comprenderne il valore euristico; è così che dovremmo giudicare la parodia anti-aristotelica di un personaggio di Dostoevskij, il protagonista dei *Ricordi dal sottosuolo*: «Io ritengo che la miglior definizione dell'uomo sia questa: animale bipede e ingrato» (50). Ingrato, perché non aspira necessariamente al benessere che gli promette la società, e può preferire l'infelicità. Mi pare che qui Dostoevskij anticipi ciò che Freud chiamerà *pulsione di morte*.

La concezione proprietaria non è stata completamente abbandonata dai filosofi, ma certamente ha perduto di prestigio. In compenso, e lo abbiamo visto poco fa, riceve grandi consensi sul terreno dell'ideologia. Ho accennato agli effetti di frantumazione che ha prodotto – ad esempio, per la *identity politics*, una donna nera lesbica ha il diritto di non riconoscersi nell'identità dei bianchi, dei maschi, delle donne eterosessuali. Ora possiamo comprendere una delle cause che hanno prodotto lacerazioni nei movimenti identitari: quando un'identità viene definita rigidamente – e le *proprietà* sono le determinazioni più votate all'irrigidimento –, è inevitabile che sorga il conflitto con altre identità, altrettanto rigide. Senza alcuna consapevolezza, l'*identity politics* ha ereditato in ampia misura dalla metafisica l'essenzialismo che crede di combattere, e che ha piuttosto *moltiplicato*. L'unico gruppo che sembra fare eccezione è quello dei trans: ma se lo spazio in cui si è fluidi è circoscritto da proprietà, se rimane uno spazio 'proprietario', quello che viene descritto come un vasto mare si riduce a poco più di una piscina. Vogliamo ancora qualche conferma? Si pensi a una locuzione che da parecchi anni è diventata abituale negli identitari: '*io parlo in quanto X*', dove '*X*' può significare donna, gay, nero, ecc. Si tratta di un'enunciazione arrogante, che toglie agli interlocutori il diritto alla discussione. Preferita da una posizione che si pretende moralmente superiore, questa locuzione esprime e conferma la concezione ristretta di chi si autodefinisce tramite una determinazione di genere (o di genere e specie: sono *donna nera lesbica*, per esempio), e che, per mantenere intatta la propria ideologia, è disposto a cancellare il proprio essere singolare a favore di un *tratto anonimo*. La povertà mentale, prima ancora del fanatismo, di questa locuzione dovrebbe essere evidente. Vorrei menzionare per contro un recente episodio, di cui ho preso conoscenza nella mia pagina *Facebook*: aggredita da un'altra femminista, che parlava 'in quanto donna', Silvia Lippi ha risposto non solo garbatamente, ma precisando che parlava 'a suo nome' (in nome di se stessa), e non in nome delle donne, che pure considera e chiama *sorelle* (cfr. Lippi e Maniglier). C'è da augurarsi naturalmente che questo atteggiamento singolarizzante venga sempre più condiviso.

Una critica filosoficamente avveduta nei confronti della concezione proprietaria è stata espressa in filosofia dal pensiero mereologico, che rifiuta l'idea di una sostanza in grado di modificarsi unicamente per un ricambio di proprietà. *Mereologica* è la concezione dell'identità in Hume, e nei filosofi della mente neo-humiani contemporanei, come Daniel Dennett, secondo cui l'Io deriverebbe da «un'aggregazione un po' abborracciata di circuiti cerebrali specializzati» (255), che si sono sviluppati in maniera indipendente, ma in qualche modo finirebbero con il lavorare per una causa comune: ne risulterebbe, per «una sorta di miracolo politico interno, un comandante *virtuale* dell'equipaggio, che non disporrebbe peraltro di poteri dittatoriali a lungo termine. Chi comanda? Prima una coalizione e poi un'altra» (256). Il punto di

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

vista mereologico non è reperibile solo in alcuni autori che si occupano di filosofia della mente. Lo troviamo in Deleuze, per esempio, e nel post-umano. Non c'è dubbio che questa concezione sia in grado di trovare ampi consensi nella cultura attuale, in cui l'ibridazione tra uomo e macchina è ormai all'ordine del giorno.

Una precisazione, riprendendo le distinzioni che ho presentato: fino a quando l'identità viene intesa nel modo della coincidenza, il soggetto rimane indiviso. *Indiviso* non equivale a inarticolato e neanche a statico. Anche nella forma proprietaria un individuo può modificarsi radicalmente (sul piano etico e politico, per esempio). Il dissenso tra le due concezioni dell'indiviso riguarda la differenza nei tipi di articolazione, e nelle possibilità di trasformazione, cioè il divenire. La nozione di un individuo-sostanza come *subiectum* in cui possono avvicinarsi proprietà anche opposte appariva troppo limitato a Bergson: occorre pensare una modalità più radicale, in cui la trasformazione non risulta subordinata a un *subiectum*, a un *telos*, e si svolge fluidamente: com'è noto, questa è l'impostazione di Deleuze e dei deleuziani.

Torniamo un attimo alla nozione di individuo mereologico. Possiamo indicarla emblematicamente con un personaggio creato dalla modernità, e che ha poi assunto lo statuto di un'icona, cioè Frankenstein. Lasciamo da parte gli aspetti più vistosi e sensazionali della 'creatura': quello che ci interessa è il suo statuto ontologico, cioè il suo modo d'essere, indubitabilmente mereologico. Qui l'identità nasce dalle cuciture: è un'entità composita, assemblata. Ma non una semplice somma perché in tal caso la vita non potrebbe riunire le parti che la compongono: i confini *inter partes* si dissolvono, i pezzi di carne vanno a formare un organismo. Il tutto risulta dalle parti, il che implica che ciascuna di esse possa venire sostituita (almeno in linea di principio) se dovesse deteriorarsi. Il corpo di Frankenstein evoca quel *puzzle* dell'identità, formulato da Hobbes, tuttora discusso nella filosofia cosiddetta 'analitica', e conosciuto come la nave di Teseo (o in formulazioni simili): immaginiamo che, a causa dell'usura del tempo e della permanenza in mare, alcune parti della mitica nave richiedano di venir sostituite, e che ciò avvenga, progressivamente, fino al ricambio completo. Si tratta ancora della stessa nave? Mi limito a menzionare questo *puzzle* per sottolineare che una prospettiva mereologica sfocia quasi inevitabilmente in una tesi di *sostituibilità*: a qualunque parte ne può subentrare un'altra, simile alla precedente o migliore, dal punto di vista della robustezza, della durata, della funzionalità, ecc. Perciò tra gli eredi di Frankenstein vi è il *cyborg*, e l'idea di un organismo in cui diverse parti sono sostituite da protesi artificiali.

Immaginiamo dunque un individuo umano che procede a un'automodifica più o meno ampia del proprio corpo, ed esaminiamo i risultati: si tratta ancora dello stesso individuo? La sua forma corporea, e la sua attività mentale, hanno subito delle trasformazioni: possiamo considerarle una metamorfosi? L'ideologia identitaria non avrebbe dubbi nel rispondere positivamente. Una teoria del soggetto diviso darà invece una risposta diversa. Senza dubbio c'è stato uno sconfinamento tra naturale e artificiale: ma la teoria non può utilizzare concetti anacquati. *Dobbiamo attribuire significati diversi ai confini, a seconda che riguardino l'indiviso oppure il diviso*. Questa è una tesi fondamentale per la mia riflessione.

Cerco di chiarire ulteriormente il problema: il soggetto *mereologicamente esteso*, nel postumano, è un oltrepassamento dell'uomo oppure è una variante dell'ultimo uomo, anticipatamente descritta da Nietzsche? Vi ricordo come Nietzsche descrive l'ultimo uomo (*der letzte Mensch*), la nuova specie di umanità forse destinata a trionfare sulla terra:

Ahimè, verrà il tempo in cui l'uomo non scaglierà più il dardo del suo desiderio al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!
[...] Ahimè, verrà il tempo dell'uomo più spregevole, che non potrà più disprezzare se stesso!
Vedete, io vi mostro l'ultimo uomo!
[...] la terra sarà allora diventata piccola, e su essa saltellerà l'ultimo uomo, che farà tutto piccolo. La sua razza è inestirpabile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo è quello che ha la vita più lunga
(*Così parlò Zarathustra* 11).

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

Nel libro che annuncia l'oltreuomo e l'eterno ritorno, Nietzsche confessa i suoi incubi: il desiderio inestirpabile di coincidenza si estende, ahimè, alle caricature della non-coincidenza (i sosia parodiati, come li chiama Bachtin nel suo libro su Dostoevskij).

Per la non-coincidenza non basta il *divenire*, esaltato da Deleuze: il divenire animale, il divenire donna, ecc. Queste trasformazioni rimangono anonime: si pensi anche (è un esempio di Deleuze) al divenire-balena di Achab. Non si tratta mai di metamorfosi singolarizzanti. Perché ciò non avviene? Questa è la domanda che affronteremo tra poco, dopo una digressione che non mi sembra trascurabile, in quanto arricchisce il discorso sulla *identity politics*.

Nel 2018 è stato pubblicato un saggio di Francis Fukuyama, il filosofo e politologo divenuto celebre dopo la caduta del muro di Berlino per la sua tesi sulla *fine della storia*. Una tesi affrettata, anche se il saggio di Fukuyama non era disprezzabile, tanto più che evocava l'ultimo uomo di Nietzsche. Il libro che sto menzionando si intitola *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*. Vediamo qual è la tesi di fondo e qual è lo strumento di analisi, che Fukuyama propone. Le democrazie (liberali), peraltro in declino a partire dal secondo decennio del nostro secolo che vede l'ascesa delle autocrazie, stanno attraversando una crisi assai grave: si mostrano impotenti nell'affrontare un problema interno, i movimenti della politica identitaria, che Fukuyama ribattezza «la politica del risentimento» (21).

C'è un punto su cui le considerazioni di Fukuyama appaiono degne di attenzione: gli esseri umani non agiscono solo in base a motivazioni economiche, che ovviamente non vanno ignorate. Esistono altre motivazioni, che in Occidente sono emerse con grande forza, e riguardano il problema del riconoscimento. Queste rivendicazioni, osserva l'autore, possono essere particolarmente aspre: «un gruppo umiliato che chiede che gli venga restituita la dignità porta con sé un peso emotivo assai maggiore di quelli che perseguono semplicemente il proprio vantaggio economico» (21). La dignità esige il riconoscimento – Fukuyama riprende esplicitamente la tesi di Hegel, rilanciata da Kojève, secondo cui il motore della storia umana è il desiderio di riconoscimento, ma si richiama in maniera privilegiata anche a un altro autore, a Platone, e alla teoria platonica dell'anima. Secondo questa concezione – che è mereologica, benché le parti siano tre grandi zone, e non la molteplicità pulviscolare, l'aggregazione di micro-entità, come in Hume e in Dennett –, la psiche comprende tre parti: quella razionale (il *logos*), quella desiderante (*epithumia*: desiderio, brama), e quella coraggiosa o irascibile, capace di sdegnarsi: tutti questi significati vengono espressi dal verbo *thymoo* e dal sostantivo *thymós*. Com'è noto, a questa tripartizione corrisponde una suddivisione della società in tre classi, rispettivamente i filosofi-governanti, coloro che si dedicano ad attività economiche, e i guerrieri. Fukuyama riprende dunque la tesi avanzata da Socrate nella *Repubblica*: esiste una terza parte dell'anima, oltre a quella desiderante (irrazionale) e a quella razionale, e questa terza parte, il *thymós*, è la parte dell'anima che chiede riconoscimento e dunque è la sede delle odierne politiche dell'identità (Fukuyama 32). Le democrazie liberali, scrive l'autore, non hanno risolto e non sembrano il grado di risolvere il problema del *thymós*.

In ogni caso, il modello platonico di spiegazione del comportamento sociale rimarrebbe pienamente valido: si tratta di una teoria dell'anima (= del soggetto) migliore di quella utilitarista (Fukuyama 25). Rabbia e orgoglio sono passioni insopprimibili.

3.

E la psicoanalisi? Nel pensiero di Freud è presente un'oscillazione. In base ai concetti sin qui definiti, appare difficile non considerare *mereologico* il modello della psiche in *L'Io e l'Es* (1922). Prevalentemente mereologico, dovremmo dire, perché, con una felice incoerenza rispetto alla tradizione filosofica, la genesi di una delle tre parti, di una delle tre istanze, e cioè il Super-io, viene spiegata con l'introiezione dell'autorità parentale, dunque con un processo di

identificazione. Ma l'*identificazione* è un concetto *impensabile sul versante del soggetto indiviso*: dunque Freud si sta spostando sull'altro versante, la non-coincidenza. Si sta spostando? Sta compiendo un progresso? Oppure sta regredendo rispetto alla posizione delineata un anno prima, nel saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*? E un'interpretazione che ho espresso più volte, ma che ritengo utile ripresentare concisamente. Nel saggio del 1921 Freud enuncia una tesi rivoluzionaria nei riguardi dell'intera tradizione filosofica, con qualche eccezione comunque mai sviluppata, mai resa davvero visibile. E se possiamo ritrovarla parzialmente, è per il motivo indicato da Borges per la storia della letteratura: ogni grande autore costruisce i suoi precursori. La tesi di Freud è che l'identità degli esseri umani si forma, in modo eminente, tramite processi di identificazione, superiori a uno, ma non così numerosi da giustificare una qualsiasi filosofia del molteplice. L'identificazione non va confusa con l'empatia (un errore assai diffuso, un abuso terminologico): nell'empatia 'io rimango Io', nell'identificazione 'Io divento *alter*'. «*Je est un autre*» (Rimbaud).

Nel cap. 7 di *Psicologia delle masse*, Freud distingue tra identificazione e investimento oggettuale, due forme della libido che nel linguaggio comune corrispondono a desiderio di essere e desiderio di avere, e che rischiano di venir equivocate. Certamente prima di Freud era stato pensato il desiderio *dell'essere* – e così accadrà dopo Freud, ad esempio in Sartre. Ma nessuno prima di Freud aveva reso esplicito il desiderio di essere inteso come *désir à être*, come relazione che implica (almeno) due identità, e le trasformazioni che la seconda può indurre nella prima. Il secondo passo è fondamentale, e Freud lo compie immediatamente. È con questo secondo passo che l'identificazione si svincola dal linguaggio quotidiano, e da intuizioni rimaste vaghe, per diventare una teoria: una teoria *relazionale dell'identità*, imperniata sul modo della non-coincidenza. Soltanto così, soltanto adesso, e non con la distinzione tra conscio e inconscio, il soggetto diventa *soggetto diviso*.

Alla distinzione tra identificazione e investimento oggettuale se ne aggiungono altre due, indispensabili: (a) l'identificazione può nascere dal rapporto con un modello oppure con un oggetto; (b) le identificazioni possono modificare l'Io oppure l'Ideale dell'Io. Questa terza distinzione è decisiva per distinguere le folle dalle masse, e la sua giustificazione va cercata nel riferimento implicito a quello che Lacan chiamerà il registro del Simbolico: meglio ancora, in forme del Simbolico assai diverse per complessità.

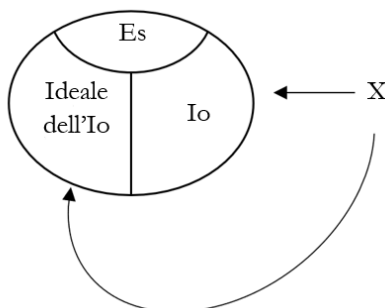
Perché si formi una folla è sufficiente l'ideologia, con tutti i limiti che ho già indicato. Una massa organizzata richiede invece, per Freud, e si ricordino gli esempi della Chiesa cattolica e dell'esercito, alcune condizioni, che Freud riprende da un saggio di McDougall; mi limito a indicare le ultime due, vale a dire «la massa possiede tradizioni, usi e istituzioni»; «la massa è articolata, così che le prestazioni spettanti ai singoli membri risultino specializzate e differenziate» (*Psicologia delle masse* 276). Ciò non significa evidentemente che le masse appartengono per intero alla dimensione del Simbolico, e tantomeno che tutti i singoli abbiano una consapevolezza non semplicemente ideologica; ma rimane una differenza rispetto alle folle, per quanto riguarda la possibilità di avere dei leader di elevato profilo intellettuale, in alcuni casi di eccezionale talento, e dei programmi, capaci di esprimere una visione complessiva, e non rivendicazioni di gruppi. Senza queste due condizioni, che sto indicando, un *evento* rimane un evento, non diventerà mai una rivoluzione, almeno in campo politico. E neanche una vera trasformazione, attuabile con mezzi non violenti.

Dunque, nel 1921 Freud decide di dare una forma sistematica a fenomeni che aveva già colto molti anni prima: l'identificazione è un concetto che appartiene già all'*Interpretazione dei sogni* (1899) e al breve, fondamentale saggio *Lutto e melanconia* (1915). Soltanto adesso, però, diventa una teoria. A questa decisione si accompagna tuttavia un'indecisione, nel senso di uno sviluppo mancato: e lo si può verificare in *L'Io e l'Es*, in cui vi è un arretramento verso una concezione mereologica. Potremmo dire che in *Psicologia delle masse* Freud propone una *terza topica*, in anticipo su quella che consideriamo abitualmente la seconda. Possiamo visualizzarla

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

in uno schema che mostra come essenziale la relazione tra almeno due identità (Bottirolì, *Jacques Lacan* 143):



Lacan ha sicuramente compreso la necessità di una *svolta relazionale*. Il soggetto non trova il suo baricentro dentro di sé – è così che possiamo indicare l'identità nel modo della coincidenza –, e non è soltanto 'sbilanciato' verso l'inconscio. Mi pare difficile negare che, nell'indicare la novità della psicoanalisi, Lacan abbia preferito la nozione di 'soggetto diviso' a quella di un soggetto scisso tra la scena della coscienza e l'altra scena dell'inconscio. *Soggetto diviso* vuol dire soggetto 'alterizzato' sin dall'inizio, gettato sin dalla nascita nell'alterità. C'è quasi certamente un debito nei confronti di Heidegger, che nei paragrafi 25-27 di *Essere e tempo* (1927) affermava la gettatezza radicale del *Dasein*, una condizione riassumibile nell'enunciato «Innanzitutto Io non sono Io, ma sono gli altri nella maniera del Si (*das Man*)» (161); e un debito verso Sartre, che nell'*Essere e il Nulla* aveva messo in luce il potere esercitato dall'altro (si pensi al capitolo sullo sguardo ecc.). Inoltre, Lacan compie un progresso entusiasmante, perché soltanto nel suo pensiero la concezione relazionale diventa esplicitamente una *concezione modale*. I modi sono, evidentemente, i tre registri.

Tuttavia – e a questo punto iniziano le mie osservazioni critiche e le mie proposte – la concezione modale non viene sviluppata adeguatamente. Quali sono stati gli ostacoli? Paradossalmente (ma non troppo) gli ostacoli vanno individuati nelle medesime forze di cui Lacan si è servito per rileggere l'opera di Freud, e cioè la linguistica, la logica, la filosofia. C'è una *grande lacuna* nella teoria lacaniana del desiderio – non credo di poter attenuare questa formulazione –, uno sviluppo mancato che riguarda *il desiderio di essere in quanto desiderio che può assumere una forma singolare nel Simbolico*: anzi, che proprio nel Simbolico trova il luogo in cui esprimere meglio la sua vocazione.

Per Lacan – come ha ricordato Miller, cioè l'esponente più autorevole della scolastica lacaniana –, *tutte le identificazioni sono alienazioni*, vale a dire forme di identità *inautentiche*. Se appartengano solo all'Immaginario, o eventualmente al Reale, è un punto che riprenderemo. È comprensibile che, almeno fino alla svolta del *Seminario VII*, le identificazioni fossero intese come processi dell'Immaginario, e che il compito principale dell'analisi fosse quello di causare delle 'disidentificazioni'.⁵ Ma anche in seguito, il concetto di identificazione come *forma di identità autentica, singolare*, da costruire nel Simbolico, è rimasto letteralmente impensabile per Lacan, Vediamone le ragioni.

⁵ «Per lui [per Lacan], fondamentalmente, tutte le identificazioni sono inautentiche. Al destino dell'identificazione nell'esperienza analitica, così come la concepiamo dopo Lacan, corrisponde sempre la caduta delle identificazioni, perché il termine stesso *identificazione*, che non è quello di identità, indica il carattere inautentico dell'identificazione nei confronti dell'essere del soggetto. E dunque siamo sempre condotti a svaloriare le identificazioni, a pensare che l'identificazione non dia al soggetto un autentico accesso al suo essere» (Miller 192).

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

Il primo ostacolo nasce sul piano della logica. Il concetto di identificazione non può pretendere alcuna legittimità se si resta nel campo delle logiche separative o disgiuntive, cioè se si mantiene lo stile di pensiero che accomuna Aristotele, Frege, Russell, al di là delle ovvie differenze. Per le logiche separative, *identità* equivale a coincidenza. Una non-coincidenza significa inevitabilmente un errore o una confusione. Perciò le identificazioni corrispondevano per Lacan a *sconfinamenti confusivi*. Il che è sicuramente vero in casi innumerevoli, e non solo nella clinica. Dice un personaggio di Woody Allen: «lo sai che mi basta ascoltare mezz'ora la musica di Wagner per provare l'impulso a invadere la Polonia» (*Misterioso omicidio a Manhattan*, 1997). Ma resta il problema: perché non vengono ammesse identificazioni singolari, creative, nel Simbolico?

Bisogna introdurre ancora una distinzione nella logica dei correlativi (lo si accennava prima). La relazione tra correlativi può coinvolgere *correlativi 'esterni'*, cioè distribuiti su almeno due identità (come servo – padrone); questo caso non implica un processo di sconfinamento, né da una parte né dall'altra. Non lo implica, ma non lo vieta: si pensi al film di Tarantino, *Django Unchained*, e all'identificazione dello schiavo di colore (interpretato da Samuel Jackson) con il padrone (Leonardo Di Caprio). C'è un'altra possibilità, che invece implica lo sconfinamento da parte di uno dei due soggetti (di *idem* verso *alter*, del soggetto nei confronti del modello). In questo caso *il soggetto desidera essere il modello, che ammira o ama in maniera idolatrata*. Desidera perciò farsi modellizzare.

Così il desiderio di essere produce una scissione: *il soggetto non coincide più con se stesso* perché va a coincidere con l'altro. A venire scisso è soltanto il soggetto, beninteso (tanto più che il modello può appartenere a un diverso spazio-tempo). *Scissione* significa che il soggetto ha modificato il suo statuto ontologico, che non è più proprietario o mereologico, ed è diventato relazionale. Il suo modo d'essere è la relazione tra identico e non-identico (è questa la mia rilettura della posizione hegeliana: identità dell'identità e della non-identità).

Ma adesso si aprono due vie: la non-coincidenza con sé può sfociare nella *coincidenza con l'altro*, nell'Immaginario oppure nel Reale (mi limito a un esempio, il racconto di Hoffmann analizzato da Freud nell'articolo sul perturbante, ma soltanto citato e non analizzato da Lacan, nel *Seminario X* (1962-1963): *L'uomo della sabbia* mette in scena l'identificazione rapinosa di Nataniele operata dal *Sandmann*). In questi casi il desiderio di singolarità viene sconfitto, l'alterità – o l'alterizzazione – trionfa. Vi è però un'altra via, l'identificazione come *ispirazione*, e non come imitazione. Il soggetto non subisce più un'alienazione mimetica, piuttosto interpreta possibilità latenti nel modello, e che può singolarizzare. Questa è stata la via di tutti coloro che hanno scelto un maestro, e lo hanno assorbito senza alienarsi. È il destino dell'artista, come viene mostrato da Proust nella *Recherche*, tramite la fascinazione esercitata dallo scrittore Bergotte, dal pittore Elstir, dal musicista Vinteuil. È la forma di soggettività descritta nel *Bildungsroman*, nel romanzo di formazione, che ha come protagonista (non casualmente) un eroe giovane, plasmabile. Difficilmente la psicoanalisi avrebbe potuto ignorare questa forma di soggettività, se si fosse concentrata meno sulla tragedia e avesse indagato il romanzo moderno, dal *Wilhelm Meister* di Goethe alla *Montagna incantata* di Thomas Mann, ecc. Ma forse la psicoanalisi ha trascurato il romanzo moderno proprio a causa dell'esitazione che sto descrivendo. Spero di non introdurre forzature se aggiungo ai personaggi del romanzo quelli della *Bibbia*, come li interpreta Recalcati (*La Legge della parola*).

L'inibizione che ha bloccato la psicoanalisi parzialmente, oscurando le possibilità del *desir à être*, deriva però anche da un'altra causa, dal rapporto con la linguistica. Schematicamente, possiamo dire che il rapporto di Lacan con la moderna disciplina del linguaggio è stato caratterizzato da un buon incontro, con Saussure, e da un cattivo incontro, con Jakobson. Non c'è tempo adesso per spiegare come il grande impulso del nascente strutturalismo sia diventato nel giro di pochi anni un ostacolo epistemologico; posso solo indicare alcuni aspetti rilevanti, come il riferimento alle inesistenti leggi del linguaggio, alla sciagurata coppia *metafora/metonimia*,

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottioli

alla concezione arretrata della metafora come sostituzione, e ancora, e su questo devo soffermarmi, alla coppia *codice/messaggio*. Per Saussure la lingua era «il regno delle articolazioni» (137) – definizione che restava aperta a un'indagine sui differenti modi di articolare, e dunque sui modi del significante; con Jakobson diventa una scienza dei codici. E benché ammetta le singolarità nello spazio dei messaggi, per la versione di Jakobson e per tutto lo strutturalismo canonico il linguaggio rimane *indiviso*. Il dogma dell'indivisione viene accettato purtroppo anche da Lacan. Soltanto nel *Seminario XX* (1972-1973) Lacan introdurrà una modifica, una riforma importante, ma non adeguata.

Come abolire questo dogma? Non è sufficiente aggiungere *lalangue* alla dialettica *codice/messaggio*. Bisogna introdurre quei *tagli* che sono gli stili di pensiero. La barra sul Grande Altro non potrà indicare semplicemente un vuoto, un'inconsistenza (cfr. il *Seminario VI*, 1958-1959): dovrà indicare i conflitti tra stili, la pluralità dei tagli, in cui consiste interamente il Simbolico. Dunque è questa, a mio avviso, *l'indecisione di Lacan*: egli apre la via ai modi con la teoria dei registri, ma non scinde il Simbolico. Le conseguenze sono di enorme portata, perché diventa impossibile introdurre la flessibilità dove la rigidità è il regime di governo. Diventa impossibile introdurre il desiderio *a essere* singolarizzante nel Simbolico, perché il luogo dei codici non contempla la possibilità di modelli singolari.⁶ Bisognerà attendere la semiotica di Lotman perché questa potenzialità diventi legittima – ma nel frattempo lo strutturalismo sarà uscito di scena. Quanto alla semiotica ammuflita di Jakobson e di Eco, che ne è stato il maggiore e instancabile divulgatore, nessuno ne sente più la mancanza.

Non è facile comprendere questo processo, in cui novità radicali si sono aremate in una concettualità arretrata. Provo a indicarlo con una metafora allegorizzante, riprendendo il Proemio dello *Zarathustra*, quando il protagonista, giunto in una città, osserva un funambolo che ha dato inizio al suo spettacolo: è uscito da una porticina e cammina su un cavo teso, librandosi sopra il mercato e la folla. È giunto a metà del suo cammino, quando la porticina si apre di nuovo e ne esce un *Possenreisser* (pagliaccio, buffone), che a rapidi passi gli si avvicina. Impaziente di procedere, insulta il funambolo: poi lancia un grande urlo e lo scavalca con un balzo. Il funambolo, così dice il testo, «perse la testa e l'equilibrio» (13), precipitando al suolo. Zarathustra tenta di consolarlo nei suoi ultimi istanti di vita.

È un episodio che amo molto, anche perché mi ricorda un aforisma di Oscar Wilde: «La strada dei paradossi è la strada della verità. Per mettere la realtà alla prova bisogna vederla camminare sulla corda. Le verità possiamo giudicarle quando diventano acrobate» (46).⁷ Le variazioni di questo tema sono state illustrate da Jean Starobinski in un bellissimo saggio, *Ritratto dell'artista da saltimbanco*. Potremmo riprendere l'episodio dello *Zarathustra* per una lettura allegorica in cui il funambolo che avanza con incertezze sulla fune è Lacan – penso all'analisi del racconto di Poe *La lettera rubata*, dove vi è l'intuizione degli stili di pensiero –, mentre il *Possenreisser* è Jakobson. Apparentemente più agile, scavalca l'indciso funambolo e lo disorienta, facendolo precipitare: ma è un buffone, un sosia parodiante, direbbe Bachtin. Il tempo lo dirà. Non solo il tempo, naturalmente, ma la teoria degli stili che sto proponendo.

4.

Torniamo a una considerazione generale del linguaggio. Ma è legittimo parlare di 'il' linguaggio? Non è stata forse dichiarata da parte mia una guerra contro l'articolo determinativo, disponibile a ogni fallacia? Si è detto che non esiste 'la' logica; dunque, non esisterà neanche 'il' linguaggio. Senza dubbio: ma contrastare la fede nelle superstizioni grammaticali non deve

⁶ Sono possibili identificazione 'tipiche', come quella del cameriere descritto da Sartre in *L'essere e il nulla*.

⁷ «The way of paradoxes is the way of truth. To test Reality we must see it on the tight-rope. When the Verities become acrobats we can judge them». La traduzione è stata modificata.

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottioli

indurre a una rigidità ingenuamente anti-grammaticale. Il ricorso all'articolo determinativo è talora inevitabile, e non solo per introdurre un problema. Appare lecito usarlo purché esso non conduca verso improbabili essenze e neanche verso le somiglianze di famiglie. Io lo uso per introdurre *differenze di famiglia*.

Differenze combattenti – *regni combattenti*, per riprendere un'espressione di Freud. Questa precisazione è essenziale per rimarcare l'incompatibilità tra il pensiero flessibile e nobilmente agonistico e le filosofie della differenza (Deleuze, Derrida, ecc.), che sono in realtà – se vogliamo chiamarle con il giusto nome – filosofie governate dalla coppia *Uno/molteplice*. Bisogna respingere il primato di questa coppia, troppo empirica e non solo tradizionalmente metafisica, oppure si resterà prigionieri dell'indiviso. Porre l'accento sul conflitto è il gesto inaugurale della divisione, ma con ciò non si escludono gli intrecci, gli annodamenti.

Proverò ora a indicare alcuni dei motivi per cui la concezione lacaniana del Simbolico mi sembra fortemente criticabile. La tesi meno plausibile riguarda il presunto trauma del linguaggio. Certamente il linguaggio è in grado di causare traumi – 'parole come proiettili' –, ma soltanto in maniera episodica. Va abbandonata, dunque, la generalizzazione, l'idea di una teoria generale del linguaggio-trauma.⁸ Questa formulazione, e altre che la variano o la rafforzano, sono smentite dal fatto che il linguaggio è un lungo processo di apprendistato, meglio ancora di *iniziazione*. Ritengo che si debba recuperare questa nozione dell'antropologia. L'iniziazione è un percorso di crescita tramite delle prove, dei riti. C'è un grande saggezza in questa concezione, in base alla quale vengono ritenute necessarie delle soglie, cioè dei *tagli*, perché il soggetto diventi tale. E sarebbe un grande errore, in questa prospettiva, cercare di risparmiare agli esseri viventi la necessità di sopportare delle prove, perché essi si troveranno prima o poi ad affrontarle; e saranno tanto più fragili in quanto saranno stati iperprotetti. La pertinenza di questa riflessione per la situazione attuale nelle scuole appare evidente. La vecchia scuola esponeva con indifferenza ai traumi, quella attuale vorrebbe risparmiarli (anche solo un giudizio espresso con un voto rischierebbe di produrre nello studente una lesione non facilmente riparabile). Evitiamo ogni nostalgia per la vecchia scuola, naturalmente; è necessario però ripensare il *processo di formazione*. Se guardiamo alle cause intellettuali, bisognerebbe chiedersi se l'attuale collasso del sistema educativo non sia stato prodotto da un enorme errore, che nasce dall'incomprensione verso il linguaggio in quanto lungo processo di iniziazione. Indebolire le prove fino al ridicolo, com'è avvenuto, risparmiare ai ragazzi prove frequenti e adatte alle loro capacità, per evitare il rischio di lesionarli, non corrisponde forse a un *errore antropologico*?⁹

Torniamo a Lacan. Se l'acquisizione del linguaggio, se l'ingresso nel Simbolico è un processo di lunga durata, e in effetti va dall'infanzia fino al momento in cui non si fanno più progressi nelle abilità linguistiche (soltanto per gli scrittori questo processo può comprendere una vita intera), allora la tesi di una traumaticità generale del linguaggio appare priva di fondamento. Il carattere *durativo* del processo confuta la brevità istantanea, che per definizione è connessa al trauma.

Che dire di un'altra tesi lacaniana, cioè «l'effetto di cesoia che il linguaggio introduce nelle funzioni dell'animale che parla»? ("Piccolo discorso all'ORTF" 224). Qui sarei più cauto, perché appare senza dubbio condivisibile la tesi di una *discontinuità* tra l'animale e l'uomo; inoltre, *effetto di cesoia* implica il 'taglio'. E che il linguaggio sia un insieme di tagli è una visione che ritengo corretta, a partire da Saussure, dal felice incontro con Saussure e con lo schema dei due flussi. Riprendo la tesi saussuriana già citata: «la lingua è il regno delle articolazioni», e le articolazioni sono tagli che si impongono al duplice flusso confuso dei pensieri e dei suoni, creando un'organizzazione ampiamente autonoma dal referente. Ma la metafora della cesoia è accettabile solo in una concezione che ne rifiuti l'aspetto di istantaneità, e che si apra a nuove

⁸ Per la distinzione tra formula ristretta e formula generalizzata, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan* 42.

⁹ Il termine *antropologia* non susciterà approvazione in orecchie heideggeriane e lacaniane. Sarebbe meglio dire: un errore di prospettiva sulla *humaine condition* (Montaigne).

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

articolazioni. Non serve probabilmente una cesoia, ma un bisturi, per distinguere con la necessaria delicatezza gli stili di pensiero.

Mi avvio a concludere, esprimendo un ultimo radicale dissenso verso un maestro ammiratissimo. Giudicheranno i lettori se questo dissenso sia in grado di favorire un rinnovamento positivo e un'espansione della sua teoria. In ogni caso non mi sento di seguire Lacan per quanto riguarda la concezione *difensiva* del Simbolico, chiaramente enunciata nel *Seminario VII*, già nel secondo capitolo (37-38): lo strapotere delle pulsioni costringe l'uomo a entrare in rapporto al Reale in termini di difesa, anteriormente alle future rimozioni. Questa tesi meriterebbe un lungo commento, perché implica un concetto di pulsione che non può essere dato per scontato: va approfondito il modo in cui Lacan riprende da Freud la pulsione, perché il versante flessibile del *Trieb*, che Freud sottolinea frequentemente, in Lacan tende a svanire. Mi rammarico di dover presentare il problema troppo schematicamente; spero tuttavia di esporre con chiarezza il mio punto di vista.

Le obiezioni alla concezione difensiva del Simbolico (a cui l'Immaginario si affretta ad allinearsi nella comune opposizione al Reale: così vuole la scolastica lacaniana) derivano inevitabilmente dalla prospettiva che sono abituato a indicare con diversi nomi, e tra di essi il *pensiero della Metis*: un modo di pensare – oltre che una divinità ispiratrice –, riscoperto anni fa da due grecisti, Detienne e Vernant, che l'hanno tradotta con *ragione astuta*. La considero una traduzione infelice, restrittiva, che ho modificato in *razionalità strategica*. Non ci si stupirà dunque se il primo testo a cui mi richiamo è il più celebre trattato sull'arte militare in Occidente, il *Vom Kriege* di Clausewitz (1832-1834). Qui si trova affermata la superiorità della difensiva, ma tramite la distinzione tra difesa attiva e difesa passiva: quest'ultima è destinata al crollo. Per comprendere la differenza tra una difesa passiva, cioè rigida, e una difesa attiva, elastica, capace di reazioni imprevedibili per l'avversario, considerando l'inopportunità di iniziare qui una digressione sull'arte militare, citerò un secondo testo, *La nascita della tragedia* di Nietzsche. La tesi, a tutti nota, è che l'opera d'arte vive grazie al conflitto tra apollineo e dionisiaco. Molti lettori, probabilmente la maggior parte, trascurano però una seconda distinzione: inizialmente, la Grecia apollinea reagisce con spavento e orrore di fronte alla barbarie pulsionale del dionisiaco. A questa potenza pericolosa, portatrice di tutte le spinte dell'informe, i Greci oppongono in un primo tempo la testa di Medusa, cioè un completo rifiuto. Scrive Nietzsche: «È stata l'arte dorica a immortalare Apollo in questo suo atteggiamento maestoso di difesa» (*La nascita della tragedia* 36).¹⁰ Ma alla difensiva, forse insostenibile, subentra un altro atteggiamento, la possibilità di una conciliazione, che toglie di mano al potente avversario le armi distruttive. Nasce così la grande arte tragica. In altri termini, il Simbolico rigido viene abbandonato: e non solo perché si dubita delle sue effettive capacità di difesa, ma perché si percepisce nell'avversario una forza vitale che deve venire accolta, e che non è affatto estranea alla civiltà superiore.¹¹

Un atteggiamento difensivo-passivo verso il Reale non può che produrre effetti patologici. Ma – torniamo a un punto decisivo – come potrebbe difendersi attivamente, creativamente, un Simbolico schiacciato sulla rigidità dei codici e della legge? Ecco perché il Simbolico va ripensato.¹²

¹⁰ Nietzsche utilizza il verbo *ablehnen* (respingere, rifiutare, non riconoscere). Ecco il testo originale: «Es ist die dorische Kunst, in der sich jene majestätisch-ablehnende Haltung des Apollo verewigt hat».

¹¹ Una forza vitale, e non solo qualcosa di inassimilabile.

¹² Due esempi per indicare la differenza tra difesa passiva e attiva, e per ribaltare la cecità 'real-lacaniana' di Žižek, che elogia il film di Lars von Trier, *Melancholia* (2011), contrapponendolo a quello di Roberto Benigni, *La vita è bella* (1997). Il difetto di quest'ultimo consisterebbe nella bugia con cui un padre ebreo, Guido, nasconde al suo bambino, Giosuè, la realtà di Auschwitz, riscrivendola come un gioco complicato e avvincente. Questa commovente fantasia di protezione lascia indifferente Žižek, che considera invece esemplare la coraggiosa accettazione della realtà – l'imminente distruzione della Terra da parte

Con ciò non si sottovaluta la potenza del Reale: si auspica piuttosto di accettarne la sfida, riscoprendo la potenza non inferiore, e senza dubbio assai più flessibile, del Simbolico diviso. Un'ultima osservazione: lo stereotipo che sentiamo ripetere costantemente, secondo cui linguaggio si lascia sempre sfuggire in parte ciò di cui parla non andrebbe completato con il suo contrario? Il linguaggio non è soltanto 'meno' rispetto al Reale: è anche 'più', benché questo 'più' non sia facile da elaborare. Non è facile convertire la pulsione: ma si ingigantiscono le difficoltà se ci appella al Simbolico indiviso. La sublimazione non è una meta seducente per la maggior parte degli esseri umani: è destinata a diventarla sempre di meno, se si dimentica il desiderio di essere.

5. Appendice. Non solo le istituzioni, non solo gli eventi: 'la terra di mezzo' del pensiero strategico

«Un uomo senza etica è una bestia selvaggia che vaga per il mondo», ha scritto da qualche parte Albert Camus; ma un uomo che ha *soltanto l'etica*, o che fa confluire nell'etica anche le dimensioni della conoscenza e dell'estetica, è assai più pericoloso di una bestia selvaggia: rappresenta una forma di stupidità che può causare danni incalcolabili. Non mi riferisco soltanto al fanatismo dei terroristi islamici, e all'aggressività dei militanti *woke*, ma anche, e soprattutto, al fenomeno che ho descritto nelle pagine precedenti: l'eticizzazione di vaste masse che, in nome di una versione impoverita ed egualitaria della democrazia, ed essendo prive da tempo di un qualunque progetto politico, si sono aggrappate all'ideologia del Bene come alla loro unica risorsa. Il Super-io eticizzato/eticizzante, a cui hanno consegnato la loro volontà, fa apparire odiosa ogni idea, ogni iniziativa, che implicherebbe il sorgere di una 'disparità': tutto deve venir livellato (il riconoscimento del merito viene subito inteso come il riaffiorare della meritocrazia), nessuno deve essere punito, dunque nessuno deve venir valutato, perché la valutazione introduce la possibilità di giudizi negativi (per esempio, gli studenti chiedono che venga loro risparmiata l'angoscia dei voti, relativamente alle loro prove). Tutto questo ha portato al collasso del

di un altro pianeta – operata da Justine in *Melancholia*: mentre la Cosa si avvicina, la giovane donna inventa una soluzione protettiva e cioè una 'caverna magica', una tenda in cui l'angoscia della catastrofe viene contrastata. A Žižek sfugge qualcosa di fondamentale, e cioè l'ammirevole capacità del personaggio di Benigni nel mantenere una finzione che sfida ogni plausibilità: anzitutto, la genialità dell'invenzione, e poi il virtuosismo con cui viene salvaguardata. Ma le doti di Guido scaturiscono dal Simbolico, e non c'è da meravigliarsi se un real-laciano non riesce a cogliere nulla di questa dimensione, ricadendo in una banale psicologia. Senza togliere nulla al bellissimo film di von Trier, va rilevata la semplicità dell'invenzione di Justine (la semplicità rigida di un atteggiamento di difesa *passivo*, ovviamente inevitabile in quel contesto), in contrasto con le molteplici trovate linguistiche del film di Benigni, esempio eccellente di una difesa estremamente duttile e *attiva*. Infine, e per confermare l'incapacità di Žižek nell'analizzare i testi – un difetto che egli tende a mascherare facendo proliferare gli esempi – non si dovrebbe trascurare l'ipotesi formulata in una Nota: «Per capire che cosa c'è che non va in questo film basta fare un semplice esperimento mentale. Immaginiamo la stessa trama, ma con una differenza: alla fine, Guido scopre che Giosuè sapeva fin dall'inizio di trovarsi in un campo di concentramento, e che aveva solo fatto finta di credere alla storia del padre per rendere a lui la vita più facile» (*Evento* 212). Potremmo replicare così: per capire che cosa non va, ed è inaccettabile, nella versione presuntuosa e *bête* del concetto di interpretazione, è fondamentale (anche se magari non esaustivo) ricordarsi che un'ipotesi 'globale', che pretenda cioè di cogliere il testo nella sua interezza saltando il processo di articolazione, non va considerata un'interpretazione, ma solo un caso di *doxa*. È doxastica ogni enunciazione di una possibilità che – potremmo dire con Wittgenstein – cerchi di evitare gli attriti del testo scivolandovi sopra come su una lastra di ghiaccio. Dunque, è possibile che Giosuè finga di stare al gioco? Sì, ma è *soltanto possibile*, dunque irrilevante, come ogni mera opinione. Per il concetto di *interpretazione*, rinvio a Bottirolì (*Jacques Lacan* 40-6).

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottioli

sistema educativo, e ad una crescita irrefrenabile di ciò che viene chiamato *analfabetismo funzionale*. Ma i responsabili dell'educazione preferiscono chiudere gli occhi: non riescono a immaginare una via diversa. Dalla psicoanalisi può giungere una prima diagnosi corretta: l'individuo eticizzato *gode* della propria rigidità. Gode della propria stupidità.

La stupidità del Bene è una fonte di *jouissance* – siamo obbligati a quest'ipotesi. Gli esseri umani sarebbero più intelligenti, e comunque più disposti a rinunciare ai loro errori, se le pulsioni fossero più facilmente educabili, se la spinta alla ripetizione circolare non si ripresentasse costantemente. Il *Todestrieb* ruota intorno all'etica facendone un oggetto di godimento: questa è la mia diagnosi dell'attualità.

Che fare? C'è qualche possibilità di sottrarre all'*etica patologica* gli individui che essa priva di lucidità, e che induce all'autolesionismo di massa? Si può sperare in una *emendatio* dell'intelletto, quando le contro-forze paralizzanti hanno un potere libidico? Una passione può essere vinta solo da una passione più forte, afferma Spinoza. Dunque, non è solo in una nuova filosofia politica, ma nella spinta del desiderio – del desiderio *a essere* – che dovremmo confidare. *Una nuova filosofia politica è peraltro indispensabile: ma essa non nascerà se non si impara a comprendere la razionalità strategica*. Su questo punto vorrei soffermarmi brevemente.

Oggi il pensiero politico appare concentrato intorno a due polarità: l'*istituzione* e l'*evento*. Il rilancio di una riflessione sulle istituzioni è di enorme importanza e trova uno dei più autorevoli rappresentanti in Roberto Esposito. Dal suo ultimo libro traggio una citazione: «Considerata a lungo un costrutto neutralizzante, l'istituzione non solo non esclude la dinamica conflittuale, ma ne costituisce allo stesso tempo il luogo e l'oggetto. Gli uomini confliggono nelle e per le istituzioni – esse stesse potenzialmente in conflitto tra loro» (XVIII). Vi sarebbe il pensiero di Machiavelli all'origine di questa tesi, la cui piena maturazione viene indicata da Esposito nelle opere di Claude Lefort. L'auspicabile convergenza tra pensiero politico istituzionale e psicoanalisi va sicuramente cercata nel lavoro di Massimo Recalcati: in attesa di probabili e importanti sviluppi, va sottolineata l'impostazione grazie a cui tale convergenza diventa legittima, e cioè la nozione di una Legge che non si oppone al desiderio, ma, al contrario, ne costituisce la spinta generativa. Se l'ideologia interpella gli individui in 'soggetti' (Althusser), vale a dire assoggettandoli, la legge svincolata dal Super-io può scendere nello spazio della parola, favorendo la singolarità.¹³

Esiste inoltre un pensiero dell'evento, la cui origine più nobile va riconosciuta in Heidegger (oltre che in Nietzsche). Sfortunatamente, l'*Ereignis* heideggeriano viene celebrato ormai soltanto dagli accademici.¹⁴ La rivoluzione modale di Heidegger rimane inaccessibile fino a quando si mantiene lo stereotipo in base a cui il suo pensiero sarebbe contraddistinto da una svolta (*Kebr*), cioè il passaggio dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo* al 'pensiero dell'essere' nel secondo periodo: come se il vero titolo di *Essere e tempo* non fosse 'essere e modo'; come se *Sein und Zeit* si limitasse a un'indagine solamente ontica, e non ontologica. Come se la differenza ontologica fosse stata introdotta da Heidegger come una differenza, e non come *polemos*. Per capirlo, basterà riflettere sulle seguenti tesi, formulate con la più estrema concisione: (a) *essere* significa 'i modi dell'essere – e i modi dell'ente'; (b) i modi si co-appartengono (ovvero: irrinunciabile per la logica di Heidegger – che vi sia una logica in Heidegger suona scandaloso per ogni lettura accademica – è la nozione di co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*); (c) la co-appartenenza è intreccio e conflitto. Per l'Esserci, è conflitto tra coincidenza e non-coincidenza con se stessi, cioè tra possibilità inautentiche e possibilità autentiche. Questo conflitto è ontologico, e non soltanto ontico. L'onticità riguarda i conflitti *intramondani*; (d) la co-appartenenza tra l'essere e il nulla si intreccia con quella tra l'essere e il linguaggio: l'esito è conflittuale perché

¹³ È così che ritengo vada intesa l'espressione che Recalcati ha scelto come titolo di un suo libro: *La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi* (2022).

¹⁴ Con tutto il rispetto, naturalmente, per l'heideggerismo che ritengo di poter chiamare *accademico*, cioè per coloro con i quali condivido la certezza che senza Heidegger non è possibile pensare.

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

sia l'essere sia il linguaggio sono *modalmente divisi*. Perciò il Nulla non rimane il nome ontologico del 'non', cioè della negazione che da esso deriverebbe, ma agisce nel campo logico come un 'coniuntore che scinde'.¹⁵

Mentre l'heideggerismo accademico si preoccupa di eternizzare Heidegger imbalsamandolo, i filosofi della differenza lo hanno frainteso ingenuamente – si pensi alla *différance* di Derrida, forzatura sterile che in ogni caso presupponeva che *differenza ontologica* indichi 'differenza' e non *polemos* - oppure lo hanno impoverito e deformato. Inoltre, l'evento è stato celebrato in chiave politica da Žižek, che lo ha definito come «l'effetto che sembra eccedere le proprie cause» (*Evento* 11). Innegabilmente, vi è «per definizione qualcosa di 'miracoloso' in un evento» (10), in una forza sconvolgente e imprevedibile che irrompe sulla scena del mondo. Per il pensiero energetista, l'evento così inteso sarebbe la più intensa manifestazione di vita.

Alcune obiezioni: anzitutto, le celebrazioni generiche dell'evento trascurano la possibilità di irruzioni scatenate dalle forze reattive. Anche il nazismo, con la sua inarrestabile ascesa, è stato un evento. Inoltre, molti eventi che nascevano da esigenze di giustizia hanno avuto un esito fallimentare, talora in tempi brevi: in assenza di un'organizzazione e di un progetto, lo spontaneismo delle masse ha suscitato brutali repressioni o si è semplicemente dissolto. Infine, un altro aspetto da considerare: se c'è un tratto che accomuna le filosofie della differenza (Deleuze, Derrida, Foucault), lo si dovrebbe individuare nell'ottusità antistrategica. Queste filosofie sono *orientate sull'etica*. Lo si può verificare facilmente, anche nell'autore più aperto alla dimensione politica, cioè Michel Foucault. La sua *ontologia dell'attualità*, che dovrebbe distanziarsi dal presente nell'indicazione del *divenire*, delle forze, dei processi, è sobriamente politica e preferisce concentrarsi sulle trasformazioni dei singoli soggetti:

non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula: bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile (231).

Assumendo una prospettiva dis-eticizzante, sarà impossibile non percepire una retorica dove le parole d'ordine sono preferibilmente 'anti-teoretiche': la pratica, l'esercizio, la performatività – varianti del dinamismo in cui viene banalizzato l'*Ereignis* heideggeriano. Anche in questi autori, dunque, l'etica diventa invasiva.

Riscoprire il ruolo delle istituzioni è di fondamentale importanza, ma non è sufficiente. Iniziamo ad avvicinarci al grande vuoto del pensiero politico grazie ad autori contemporanei che non appartengono al campo della filosofia – ma non vi appartenevano Tucidide, Machiavelli, Clausewitz, Tolstoj: e neanche gli scrittori tragici, che oggi alcuni politologici raccomandano come essenziali per un'educazione strategica della mente.

Come non restare piacevolmente sorpresi da un articolo della rivista *Limes*, che mi capita di leggere mentre scrivo questa Appendice, e in cui Federico Petroni scrive:

dalla fine della guerra fredda gli Stati Uniti hanno smesso di pensare in termini tragici. Di immaginare possibile la catastrofe [...] Di agire con senso della misura: la sensibilità tragica è una caratteristica essenziale del pensiero strategico. "L'arte di governo non può essere praticata in assenza di intuizioni letterarie", scriveva Charles Hill, maestro e veterano della diplomazia americana. Letteratura e tragedia forniscono lezioni cruciali su come mantenere in salute una collettività. [...] Danno l'elasticità mentale per cogliere le contraddizioni della storia, calate nel reale, non in teorie astratte (18).

¹⁵ Ho cercato di riassumere in poche righe *La ragione flessibile* e *La prova non-ontologica*.

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

Vengono menzionati due testi recenti, *The Lessons of Tragedy* (Brands e Hedel) e *The Tragic Mind* (Kaplan), in cui gli autori mettono in risalto «la generale atrofia del pensiero strategico negli Stati Uniti» (Petroni 91) e lo attribuiscono all'influenza prevalente delle scienze sociali, incapaci di favorire quell'esercizio di *discernimento* che dovrebbe essere fondamentale nell'educazione di una élite politica.

Esiste dunque un problema di formazione, di addestramento mentale, che John Gaddis, nei suoi corsi sulla *Grand Strategy* (a Yale, dal 2002 in poi) affrontava con l'ausilio di alcuni classici, in particolare Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, e Tolstoj, *Guerra e pace*. I classici del pensiero politico e militare insegnano la *flessibilità come stile di pensiero*. E senza dubbio è questo che i lettori intelligenti sanno cogliere: tuttavia, la povertà e l'atrofia del pensiero strategico in élite che hanno le più ampie responsabilità esige un progresso. Occorre che alla letteratura si unisca la filosofia, anche perché la lezione della tragedia greca rischia di venire in parte banalizzata, e ridotta a saggezza:¹⁶ è vero che lo spettacolo delle catastrofi non può non indurre a diffidare di una sicurezza che si trasforma facilmente in *hybris*. Non è forse la tracotanza dell'Occidente, la fiducia che la natura umana stesse cambiando verso il meglio, unita alla persistente illusione secondo cui i rapporti economici possono inibire le guerre, ad aver contribuito in maniera determinante a una crisi internazionale di cui si può dare per certa la lunga durata? Le teorie dell'istituzione e quelle dell'evento possono forse offrire strumenti validi per l'analisi dell'attualità? Soltanto in misura assai limitata. È necessario rendersi conto di ciò che ho indicato come *il grande vuoto* della filosofia politica: tra le zone descritte da queste teorie si estende una vasta 'terra di mezzo', nella quale si combattono (o non si combattono) battaglie decisive per la vita degli uomini. L'espressione 'terra di mezzo' si presta ad associazioni con la saga del *Signore degli anelli*. Potremmo mantenerla, un po' scherzosamente, oppure parlare di un territorio che è stato esplorato nel corso del tempo da alcuni grandi autori, nessuno dei quali, però, – e lo si è ricordato prima – era un filosofo. Il sorgere di una filosofia della flessibilità, di un pensiero della *metis*, di un pensiero strategico, dovrebbe oggi venir auspicato universalmente.

6. Bibliografia

- Althusser, Louis. *Sull'ideologia*. 1970. Trad. di Massimo Gallerani, Dedalo, 1976.
- Bottirolì, Giovanni. *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*. Bollati Boringhieri, 2013.
- . *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del "non"*. Mimesis, 2020.
- . *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*. Ombre corte, 2023.
- Brands, Hal e Charles Edel. *The Lessons of Tragedy: Statecraft and World Order*. Yale University Press, 2019.
- Dennett, Daniel. *Coscienza. Che cosa è*. 1991. Trad. di Lauro Colasanti, Rizzoli, 1993.
- Dostoevskij, Fëdor. *Ricordi dal sottosuolo*. 1864. Trad. di Tommaso Landolfi, Rizzoli, 1984.

¹⁶ La tragedia greca è più aporetica di quanto non emerga dal saggio di Kaplan: tuttavia l'autore mostra di saper andare al di là dell'impostazione 'conservatrice', secondo cui l'ordine è migliore di qualunque anarchia – è la tesi che Kaplan ribadisce sempre: egli osserva che esistono «esempi di tirannia così estremi, in particolare nella Romania stalinista e nell'Iraq baathista, dove letteralmente chiunque poteva essere arrestato, torturato o ucciso senza motivo – che nel corso del tempo sono arrivati a considerarla una specie di anarchia mascherata da ordine» (13). Non è forse per questo motivo che non ci sentiamo di mettere sullo stesso piano Creonte e Antigone? In ogni caso, Antigone non è un personaggio 'eticizzabile'.

Confini e sconfinamenti

Giovanni Bottirolì

- Esposito, Roberto. *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*. Einaudi, 2023.
- Foucault, Michel. "Che cos'è l'Illuminismo". 1984. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Trad. di Sabina Loriga, Feltrinelli, 1998, pp. 217-232.
- Freud, Sigmund. "Psicologia delle masse e analisi dell'Io". 1921. *Opere*. Trad. di Emilio A. Panaitescu, Boringhieri, 1977.
- Fukuyama, Francis. *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*. Trad. di Bruno Amato, UTET, 2019.
- Heidegger, Martin. *Essere e tempo*. 1927. Trad. di Pietro Chiodi, Longanesi, 2005.
- Kaplan, Robert. *La mente tragica. Paura, destino, potere nella politica contemporanea*. Trad. di Anita Taroni e Stefano Travagli, Marsilio, 2023.
- Lacan, Jacques. "Piccolo discorso all'ORTF". 1966. *Altri scritti*. Trad. di Antonio di Ciaccia, Einaudi, 2013, pp. 221-226.
- . *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*. Trad. di Maria Delia Contri, Einaudi 2008.
- . *Il seminario. Libro XXIII. Il sintomo (1975-1976)*. Trad. di Antonio Di Ciaccia, Astrolabio - Ubaldini, 2006.
- Lewis Gaddis, John. *Lezioni di strategia*. 2018. Trad. di Aldo Piccato, Mondadori, 2019.
- Lilla, Mark. *L'identità non è di sinistra*. Marsilio, 2018.
- Lippi, Silvia e Patrice Maniglier. *Soeurs. Pour une psychanalyse féministe*. Seuil, 2023.
- Miller, Jacques-Alain. "Silet." *La psicoanalisi*, nn. 19-24, 1994-1995.
- Nietzsche, Friedrich. *La nascita della tragedia*. 1872. Trad. di Vivetta Vivarelli, Einaudi, 2009.
- . "Così parlò Zarathustra". 1883-1885. *Opere*. Trad. di Mazzino Montinari, Adelphi, 1986.
- Pascal, Blaise. *Pensieri*. 1670. Trad. di Paolo Serini, Einaudi, 1962.
- Petroni, Federico. "La perduta sensibilità tragica dell'America." *Limes*, n. 4, 2024, pp. 81-91.
- Preciado, Paul B. *Disforia mundi*. 2022. Trad. di Roberta Arrigoni, Fandango, 2023.
- Recalcati, Massimo. *La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi*. Einaudi, 2022.
- . *Jacques Lacan*. Feltrinelli, 2023.
- Remotti, Francesco. *Contro l'identità*. Laterza, 1996.
- Saussure, Ferdinand de. *Corso di linguistica generale*. 1916. Trad. di Tullio De Mauro, Laterza, 1970.
- Starobinski, Jean. *Ritratto dell'artista da saltimbanco*. 1970. Trad. di Corrado Bologna, Bollati Boringhieri, 2002.
- Wilde, Oscar. *Il ritratto di Dorian Gray*. 1890. Trad. di Marco Amante, Garzanti, 2000.
- Žižek, Slavoj. *Meno di niente*. Trad. di Carlo Salzani e Willer Montefusco, Ponte alle Grazie, 2012.
- . *Evento*. Trad. di Edoardo Acotto, UTET, 2014.