

# **Lacan tra Sade e Marx**

Sembra anche a me indubitabile che un reale mutamento nelle relazioni dell'uomo con la proprietà gioverà in questo senso più di qualsiasi comandamento etico; ma fra i socialisti questa intuizione viene oscurata e svilita agli effetti pratici da nuovi misconoscimenti idealistici della natura umana.

FREUD, *Il disagio della civiltà* [1929, 2010: 87].

Toute l'histoire intellectuelle de Marx peut et doit se comprendre ainsi : comme une longue, difficile et douloureuse rupture, pour passer de son instinct de classe petit-bourgeois sur des positions de classe prolétarienne, qu'il a contribué de façon décisive à définir dans *Le Capital*.

ALTHUSSER, *Avertissement à Le Capital*, Livre I [1969: 26].

Il detto «ogni inizio è difficile» vale per tutte le scienze.

MARX, prefazione alla  
prima edizione de *Il  
Capitale*, Londra, 25 luglio  
1867

Noi viviamo nell'epoca in cui la *pulsione di morte* e la *violenza* hanno incarnato da tempo le condizioni etiche della nostra organizzazione sociale e culturale (com) presa nell'*Unbehagen* freudiano.

E, poco prima, l'*Unbehagen in der Kultur* aveva decisamente 'schiacciato', almeno sul piano storico, ogni forma di *winter of our discontent!*

La pulsione di morte è divenuta semplicemente «le nuove guerre» degli anni 1990 (quelle fatte dai popoli contro i popoli, fino allo Stato islamico dei nostri giorni), e la violenza ha assunto dopo la teoria kelseniana del diritto pubblico la

forma «organizzata» della «forza» (pur rimanendo *Gewalt!* denunciava Walter Benjamin nel 1921): il diritto è il sistema che meglio di ogni altro ha tentato la (pre)disposizione della costrizione fisica sulla forma astratta dell'autorità e del potere simbolico-carismatico, mentre relegava al piano normativo-linguistico il comando «potente» (nei termini dunque di una *Macht*) e gerarchico (passando così da «ordine» a «ordinamento» o «struttura»)<sup>1</sup> del padre.

Una lettura «antiautoritaria» è intervenuta più volte dopo la teoria kelseniana (soprattutto da parte della Scuola di Francoforte, fino alla polarizzazione «post-sessantottarda» tra Habermas e Marcuse<sup>2</sup>), il diritto ha come 'ammorbido' la sua vocazione autoritaria, in favore di

---

<sup>1</sup> In inglese sarebbe comunque «order».

<sup>2</sup> Ma si veda già MARCUSE, *L'autorità e la famiglia* [1936, 2008]. Su cui, tra i più recenti e interessanti, LACHAUD, «Du “Grand Refus” selon Marcuse» [2015: 9-24].

una dialettica (assolutamente non risolta) tra le istanze di *controllo* e quelle di *disciplina*.

È ben noto che Michel Foucault, talora considerato l'iniziatore di questa dialettica (fino alle analisi della rivoluzione khomeinista del 1979 come corrispondente per il quotidiano italiano *Corriere della sera*) ha aggiunto – in uno dei suoi *écrits* che è rimasto tra i meno conosciuti fino alla ripubblicazione del 1988 – una terza istanza, quella del *pouvoir pastoral*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Come forma di potere «individualizzante», «permanente» e «finalistico». FOUCAULT, *Omnes et singulatim* [1981, 2001].

Si tratta di una tecnica di governo complessa, che necessita di un certo tipo di cultura, di tecnologia, ovvero di «savoir», e che pressuppone una certa forma di razionalità, e non solo una violenza strumentale.

«Ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution» (FOUCAULT, 2001: 953).

---

*Lo sviluppo della tecnologia pastorale nella direzione degli uomini si compie con il passaggio dalla forma di potere pastorale delle istituzioni cristiane a quelle statali (soprattutto con la polizia che «vieille au vivant»).*

«Enfin nous pouvons voir que la raison d'Etat, au sens d'un gouvernement rationnel capable d'accroître la puissance de l'Etat en accord avec lui-même, passe par la constitution préalable d'un certain type de savoir» (FOUCAULT, 2001: 972).

La razionalità politica, «elle s'est d'abord enracinée dans l'idée du pouvoir pastoral, puis dans celle de raison d'Etat. L'individualisation et la totalisation en sont des effets inévitables. La libération ne peut venir que de l'attaque non pas de l'un ou de l'autre de ces effets, mais des racines même de la rationalité politique» (FOUCAULT, 2001: 980).

Sulla democrazia procedurale come nuova forma della razionalità del potere pastorale, la forma più pura e compiuta, quella non più religiosa né oligopolio della ragione di Stato, ma primitiva, della società, che abbiamo individuato attraverso la struttura dei sentimenti nel discorso postmoderno della teoria discorsiva del diritto, come passaggio dal *processo* all'*atto* di alienazione di sé (dalla

Quanto a me, mi piacerebbe delineare qui un breve schizzo della mia ricerca in corso: un'articolazione dell'*Unbehagen* freudiano che si polarizza simmetricamente tra Sade e Marx, *via* due strumenti pratici e teorici introdotti e perfezionati nel corso del tempo da Jacques Lacan: l'objet *a* e i quattro *discours* (quattro più uno, il discorso del capitalista).

In particolare, l'oggetto *a* sarebbe la causa del desiderio, e il *plus-de-jouir*, il plus-godere che deriverebbe dal suo sfruttamento (anche nel senso marxista della dinamica), corrisponderebbe interamente al *plusvalore* marxiano.

Tutto questo avviene perché l'oggetto *a* è inserito fin dalle sue origini in un contesto

---

società disciplinare a quella del controllo, a quella dell'autodisciplina), MAGLIACANE – RUBINO, «Forma della norma-stato e fatto del potere pastorale», in *Forme e crisi della norma-stato* [2009, 2015].

linguistico e normativo che Lacan denomina *discours*, e che si fonda su una *separazione* del soggetto dai suoi oggetti nei termini e nelle modalità di una dialettica «alienante».

Questa *alienazione* era stata alla base della sistematizzazione sadiana della violenza e della pulsione di morte che Lacan aveva considerato nel suo seminario probabilmente più famoso, consacrato a *L'éthique de la psychanalyse* durante i corsi del 1959-1960, e che si concentrava proprio sul punto di vista dell'etica (cioè dell'osservatore esteriore, di tipo sadiano) e sul conflitto tra pulsione di morte e pulsione di morte *incarnata*.<sup>4</sup>

Quest'ultimo conflitto sarebbe inserito nello schema proposto da una lettura di

---

<sup>4</sup> Il desiderio reso visibile: ciò che è peraltro l'effetto del *bello* sul desiderio. Si veda LACAN, *Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960, 1986: in particolare il capitolo XVII, «La fonction du beau»].



Antigone che, pur distaccandosi da quella hegeliana<sup>5</sup>, vi scorge una *deuxième mort* che «incarnerebbe» la congiunzione con il desiderio. Affinché questa congiunzione, questa «seconda morte» avvenga – la morte *nel* desiderio, a seguito della morte *del* desiderio, cioè del soggetto –, il soggetto deve *separarsi* dal grande Altro, vale a dire dalle norme e dai nomi-del-padre.

Vedremo che la soluzione incarnata da Antigone, quella di una prima separazione dalle leggi della città (quest'ultime in quanto *grand Autre*, e quindi in quanto «tutte le leggi»), è in effetti una soluzione di compromesso che Lacan rintraccia attraverso l'intermediazione di un con-

---

<sup>5</sup> «Selon lui, il y a là conflits de discours, au sens où les discours comportent l'enjeu essentiel, et, qui plus est, vont toujours vers je ne sais quelle conciliation. Je demande bien quelle peut être la conciliation à la fin d'*Antigone*». LACAN, *Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960, 1986: 292].

cetto che svilupperà nel suo successivo *Kant avec Sade* (1966): la bellezza.

La bellezza – in questo vi è espressamente un riferimento costante a Sade – è un concetto di «difesa» del soggetto, un ultimo nucleo di verità, una barriera finale contro l'invasione del Reale, cioè del sintomo, ovvero del *sapere* autoritario del discorso del padrone, della dominazione assoluta del grande Altro che ormai ha perso ogni «neutralità» supposta propria del linguaggio, ogni pretesa «naturalità» della comunicazione umana, delle *cose* intersoggettive, per divenire, sotto le regole della riproduzione capitalista, una «sostanza» mostruosa e alienata alla quale è possibile opporre unicamente il *fantasma*, prodotto a sua volta nel corso di un processo di separazione volontaria ed 'eroica' del «soggetto» (Antigone ce ne illustrerà un primo esempio, ma Joyce

anche *incarnerà* le trasformazioni del soggetto una ventina d'anni più tardi)<sup>6</sup>.

Del soggetto che non sia un «sembiante», che non sia alienato, che non sia barrato da una norma autoritaria (paterna o giuridica, è la stessa dinamica di produzione), non rimangono che degli *oggetti*, concentrati e sparpagliati attorno a una figura *fantasmata*.

Con che cosa abbiamo a che fare, dunque, quando si tratta di Sade e dell'etica nel contesto di un seminario lacaniano di psicanalisi tra i più riusciti?

Che hanno in comune (tra loro) Sade e l'etica?

E a quale etica guardiamo in un contesto in cui la violenza e la pulsione di morte ne sono le matrici di senso, di valore, di significato nell'ordine soggettivo e intersoggettivo (come, appunto, nel diritto)?

---

<sup>6</sup> In particolare, LACAN, *Le Séminaire livre XXIII. Le sinthome* [1975-1976, 2005].

Perché infine ricollocare la politica e l'«anti-filosofia» (Balibar) marxiana in dialettica con questa etica?

## **Omologia plusvalore / plusgodere (*Mehrwert / Mehrlust*)**

Preliminarmente, conviene introdurre le due grandi innovazioni lacaniane in relazione all'asse Marx-Freud che aveva già costituito il riferimento del dibattito della psicanalisi delle pulsioni (Adler, Ferenczi, Gross, Reich, Sabina Spielrein, Fenichel, Marcuse, Balint, per rimanere ai nomi più noti).

Lacan – quasi per scavalcare irreversibilmente, senza tuttavia ignorarlo o deplorarlo, il freudo-marxismo di quegli autori<sup>7</sup> – introduce dunque accanto alla nozione marxiana di *plusvalore* quella di *plus-de-jouir*. La relazione che esiste tra queste due nozioni, ci dice nel Seminario tenuto nel 1968-1969, *D'un Autre à l'autre*, è una relazione *omologica* e non

---

<sup>7</sup> A cui rimarrà peraltro legato, come Ferenczi e Balint.

analogica. Vale a dire: si tratta proprio della stessa funzione.

«C'est d'ailleurs bien le cas de vérifier – sottolinea ancora Lacan nell'intervista per la radiodiffusione belga del 1970, poi pubblicata in *Autres écrits* con il titolo di *Radiophonie – la Mehrwert, c'est la Marxlust, le plus-de-jouir de Marx*»<sup>8</sup>.

Non solo perché Marx diventerà quel significante primario del discorso del padrone, attraverso la mercatizzazione del sapere, che Lacan definisce «marché du savoir»:

Et ce sera une occasion d'observer que ceci n'infléchit nullement l'implacable discours qui, en se complétant de l'idéologie de la lutte des classes, induit seulement les exploités à rivaliser sur l'exploitation de principe, pour en abriter leur participation patente à la soif du manque-à-jouir.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 434].

<sup>9</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 435].

D'altronde, Adorno dieci anni prima, e, negli stessi anni di Lacan, Pier Paolo Pasolini che ne immagina la (con)figurazione traendo ispirazione dallo stesso romanzo di Sade, in *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (Ita/Fra, 1975), avevano colto l'elemento reazionario nelle contestazioni studentesche del maggio 68: e cioè vi avevano visto lo schema del discorso del padrone.

La «confluenza» è evidente tra Pasolini e Lacan. «Se io al posto di Dio in de Sade metto la parola potere, viene fuori una strana ideologia estremamente attuale» dice Pasolini sul set del suo ultimo film.

L'unico sistema ideologico che ha veramente coinvolto anche le classi dominate, secondo me, è il consumismo, perché è l'unico che è arrivato fino in fondo veramente. Che dà una

certa aggressività perché questa aggressività è necessaria al consumo.<sup>10</sup>

*Voilà* il discorso del capitalista come produzione del «*manque à jouir*». E dunque *Marxlust* rileva qui piuttosto nel senso che il plusgodere è *la scoperta di Marx*.

Ed è interessante notare che nello stesso anno, nel 1968, Robert Kalivoda traccia una linea critica per una concezione non metafisica ma dialettica dell'estetico, al fine di individuare nell'estetico un momento della costante antropologica dell'uomo, che va dal *libertinismo* – qualcosa di naturalmente diverso dal *liberalismo* – romantico pre-marxiano al «libertinismo marxiano» ricollegando Marx e Freud sulla base dell'estetica definita scientifica, che sarebbe un principio *vuoto* che «organizza qualità

---

<sup>10</sup> Per queste testimonianze, si veda il documentario di Giuseppe Bertolucci, *Pasolini prossimo nostro* (Ita, 2006).



extraestetiche», e il cui contenuto storico di libertà è rappresentato dalla proiezione marxiana dell'«uomo totale».<sup>11</sup>

La grande scoperta di Marx, forse l'unica, come afferma Lacan, è di aver svelato che il meccanismo di produzione e di riproduzione capitalista del plus-valore è identico al meccanismo di produzione e di riproduzione del plusgodere (ciò che, appunto, rileva e rilancia Lacan).

---

<sup>11</sup> KALIVODA, *La realtà spirituale moderna e il marxismo* [1968, 1971]. Costante che è ugualmente possibile rintracciare come elemento costitutivo degli scritti di Marx a partire dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: i desideri, gli impulsi costanti della fame e del sesso, accanto al «complesso dei rapporti sociali» della sesta tesi su Feuerbach.

Per un'analisi delle «derive a partire di Sade» nella filosofia e nella letteratura contemporanea, il nostro MAGLIACANE, *Zéro. Révolution et Nom-du-Père* [2015].

E cioè: un meccanismo sintomale, che impedisce lo sviluppo della dialettica desiderio/godimento.

Si tratta dell'appropriazione della *jouissance* del produttore-lavoratore: questo godimento che il capitalista si appropria è un surplus di godimento, un plusgodere.

Il plusgodere che il padrone prende dal lavoratore non è il godimento in più che il produttore-lavoratore produce, ma il godimento che il padrone estorce *come effetto di un discorso*.

Di un discorso spezzato dal riso del capitalista.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Si veda il capitolo V della sezione terza del Primo libro del Capitale, dove Marx lascia la parola al capitalista, che ride, per introdurre la sua scoperta della «produzione del plusvalore», e la lettura che ne ha fatto Jacques Lacan nel 1968: *Seminario libro XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 65].

Marx aveva compreso perfettamente che non è la sovrapproduzione ma l'appropriazione del prodotto a costituire il «discorso» del capitalista.

Il godimento prodotto dal soggetto – il quale è precisamente un significante per un altro significante, dunque «un» valore da cui un altro tira «il» valore – è fatto proprio dall'*Autre*, dal *Maître*.

La dinamica 'nascosta' di Marx, quella che appare nello studio del plusvalore agli occhi attenti di Lacan, è che c'è come una *rinuncia* da parte del produttore-lavoratore al godimento (che si trasforma dunque così in lavoratore salariato), e che fonda fin dalle sue origini la necessità di una Rivoluzione.

Quello che Marx scopre allora, secondo Lacan, è che esiste un *discorso del capitalista* che persuade il produttore a farsi lavoratore.

«Marx è arrivato fino al punto di vedere la funzione del plusvalore, di comprendere il plusvalore, e ne ha fatto discendere la necessità della Rivoluzione.»

«Adesso, dice Lacan, bisogna spiegare come si sviluppa il discorso che persuade il produttore a trasformarsi in schiavo, in lavoratore salariato.»

Questa dovrebbe essere esattamente la funzione del discorso analitico, vale a dire quella di voler mostrare la funzione del plusgodere in relazione alla rinuncia al godimento.

Sapendo che non esisterebbero né il discorso analitico, né la rivelazione della funzione dell'objet *a* se lo stesso analista non fosse questo effetto del discorso, questo sintomo, come dirà Lacan, che risulta da una certa incidenza nella storia che la trasformazione del *rapport au savoir* implica in quanto determinante per la posizione del soggetto (la sovversione

del soggetto di verità, del soggetto dell'inconscio, del soggetto rivoluzionario, l'inconscio in quanto sfida della verità al Reale)<sup>13</sup>; qualora una svolta del sapere nella storia non si sia già prodotta concentrando la funzione dell'oggetto *a* per offrirla a noi, per metterla alla nostra portata.<sup>14</sup>

La *jouissance* ha propriamente questa portata, quella di permetterci di introdurre la funzione strutturale, cioè *del reale* – è il termine che Marx stesso utilizza nei suoi scritti –, sul soggetto, o, meglio, sull'ipotesi del soggetto, che è quella del *plus-de-jouir*.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Su cui, soprattutto, LACAN, *L'étourdit* [1972, 2001].

<sup>14</sup> LACAN, *Le séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 46].

<sup>15</sup> LACAN, *Le séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 45].

*Plus-de-jouir, plus-value, objet a, marché e marchandises, fétiches*, sono tutti effetti del discorso del capitalista.

Il plusgodere è dunque la funzione della *rinuncia* al godimento sotto l'effetto del discorso capitalista. Questa funzione permette di isolare il posto dell'oggetto *a* in quanto recante in sé il plusvalore. L'oggetto *a* è l'oggetto del plusgodere. Il rapporto del plusgodere al plusvalore ruota intorno alla funzione dell'oggetto piccolo *a* come causa del desiderio.

Leggiamo ad esempio in *Radiophonie* (1970) che

la plus-value c'est la cause du désir dont une économie fait son principe: celui de la production extensive, donc insatiable, du manque à jouir.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 435].

Il «manque à jouir» è dunque un prodotto. Il discorso del capitalista si fonda sul sintomo.

Dépens de vie ou bien de mort, c'est secondaire. Dépens de jouissance, voilà le primaire.

D'où la nécessité du plus-de-jouir pour que la machine tourne, la jouissance ne s'indiquant là que pour qu'on l'ait de cette effaçon, comme trou à combler.<sup>17</sup>

Leggiamo ora Sade, nel celebre *Français encore un effort* della sua *Philosophie dans le boudoir* (1795):

Dès que vous m'accordez le *droit de propriété sur la jouissance*, ce droit est indépendant des effets produits par la jouissance; de ce moment il devient égal que cette jouissance soit avantageuse ou nuisible à l'objet qui doit s'y soumettre.

Ecco ciò che rappresenta qui il disagio della civiltà. La maniera in cui ciascuno

---

<sup>17</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 434].

soffre nel suo rapporto al godimento, nella misura in cui ciascuno di noi vi accede attraverso la funzione del plus-de-jouir. Ecco il sintomo – «en tant qu'il apparaît de ceci, qu'il n'y a plus qu'une vérité sociale moyenne, abstraite»<sup>18</sup>.

Come nel *prezzo* il lavoro richiesto per la produzione del cotone – scriveva Marx nella sezione terza del primo libro de *Il Capitale*, sulla produzione del plusvalore assoluto – è già rappresentato come lavoro generalmente sociale, medio, astratto. Perché è sul mercato che si vende la forza-lavoro, per essere sfruttata nella sfera della produzione, dove diventa fonte del plus-valore:

Tutto questo svolgimento di trasformazione in capitale del denaro del nostro capitalista, *avviene e non avviene* nella sfera della circolazione. *Avviene attraverso* la mediazione della circolazione, perché ha la sua con-

---

<sup>18</sup> LACAN, *Le séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 41].



dizione nella *compera della forza-lavoro* sul mercato delle merci; *non* avviene nella circolazione, perché questa non fa altro che dare inizio al processo *di valorizzazione*, il quale avviene nella sfera *della produzione*. E così «tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles». <sup>19</sup>

Il plus-de-jouir, spiega Lacan nel *Séminaire XVI*,

---

<sup>19</sup> «(...) e le leggi dello scambio delle merci non sono state affatto violate. Si è scambiato equivalente con equivalente; il capitalista, come compratore, ha pagato ogni merce al suo valore, cotone, massa dei fusi, forza-lavoro; poi ha fatto quel che fa ogni altro compratore di merci; ha consumato il loro valore d'uso. *Il processo di consumo della forza-lavoro* che insieme è *processo di produzione della merce*, ha reso un prodotto di 20 libbre di refe del valore di 30 scellini. Il capitalista torna ora sul mercato e vende merce, dopo aver comprato merce». MARX, «Processo lavorativo e processo di valorizzazione» [1867, 1970: 236].

en tant que payé à son vrai prix de savoir selon les normes qui se constituent du marché de la science, est pourtant obtenu pour rien.<sup>20</sup>

Si tratta di un plus-de-jouir ottenuto dalla rinuncia al godimento, essendo rispettato il principio del «valore di scambio» del sapere, il sapere come il prezzo – al limite! – della rinuncia a godere.

Nessun discorso può dunque dire la verità.

Voilà ce qui résulte de ce qu'un savoir est sans doute toujours payé à son vrai prix, *mais au-dessous de la valeur d'usage que cette vérité engendre*, toujours pour d'autres que ceux qui sont dans le vrai. Il comporte de ce fait la fonction du plus-de-jouir. Et cette *Mehrlust* se moque bien de nous, parce qu'on ne sait pas où elle niche.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> LACAN, *Le séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 40].

<sup>21</sup> LACAN, *Le séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 41]. Si tratta effettivamente di una omologia, dunque!

---

Leggiamo Marx: «Vediamo un po' più da vicino. Il valore giornaliero della forza-lavoro ammontava a trenta scellini perché in esso è oggettivata una mezza giornata lavorativa (...). Ma il lavoro trapassato, latente nella forza-lavoro, e il lavoro vivente che può fornire la forza-lavoro, cioè i costi giornalieri di mantenimento della forza-lavoro e il dispendio giornaliero di questa sono due grandezze del tutto distinte. La prima determina il suo valore di scambio, l'altra costituisce il suo valore d'uso. Che sia necessaria una mezza giornata lavorativa per tenerlo in vita per ventiquattro ore, *non impedisce affatto all'operaio di lavorare per una giornata intera.*

Dunque il valore della forza-lavoro e la sua valorizzazione nel processo lavorativo sono due grandezze differenti.

*A questa differenza di valore mirava il capitalista quando comperava la forza-lavoro. L'utile qualità di produrre refe e stivali, propria della forza-lavoro, era per il capitalista soltanto la 'conditio sine qua non', poiché, per creare valore, il lavoro dev'essere speso in forma utile [la produzione mercantile nella forma capitalista].*

*Ma decisivo era invece il valore d'uso specifico di questa merce, che è quello di esser*

---

*fonte di valore, e di più valore di quanto ne abbia essa stessa. Questo è il servizio specifico che il capitalista se ne aspetta. E in questo egli procede secondo le eterne leggi dello scambio delle merci.*

Di fatto, il venditore della forza-lavoro realizza il suo valore di scambio e aliena il suo valore d'uso, come il venditore di qualsiasi altra merce. Non può ottenere l'uno senza cedere l'altro. Il valore d'uso della forza-lavoro, il lavoro stesso, non appartiene affatto al venditore di essa, come al negoziante d'olio non appartiene il valore d'uso dell'olio da lui venduto. Il possessore del denaro ha pagato il valore giornaliero della forza-lavoro; quindi a lui appartiene l'uso di essa durante la giornata, il lavoro di tutt'un giorno.

*La circostanza che il mantenimento giornaliero della forza-lavoro costa soltanto una mezza giornata lavorativa, benché la forza-lavoro possa operare, cioè lavorare, per tutta una giornata, e che quindi il valore creato durante una giornata dal'uso di essa superi del doppio il suo proprio valore giornaliero, è una fortuna particolare per il compratore, ma non è affatto un'ingiustizia verso il venditore.*

*Il nostro capitalista ha previsto questo caso, che lo mette in allegria [«et c'est ce qui lui*

A mio avviso, dunque, tutto quello che si sviluppa a partire dal 1966 in poi nell'insegnamento di Lacan, e cioè i discorsi e l'omologia plus-value / plus-de-jour, sostituisce interamente il conflitto strutturale articolato nei seminari e negli scritti precedenti tra il simbolico e l'immaginario introducendo in questo conflitto un elemento reale, il padre castratore identificato semplicemente dal suo nome<sup>22</sup>, e un'osservazione imprescin-

---

fait rire» nella traduzione francese]». MARX, *Il Capitale*, Libro I, Sezione III, capitolo V [1867, 1970: 234-235]. Noi sottolineiamo.

<sup>22</sup> Cioè l'introduzione di un elemento reale: i «nomi-del-padre». Il passaggio dal padre simbolico di Freud, colui che interdice, allo Stato, alla polizia, al giudice, a Dio. Tutti i significanti si articolano attorno al *signifiant maître*: il fallo.

Se prima il fallo era stato solo l'oggetto di una mancanza, e dunque del desiderio nel campo dell'Immaginario, dopo il 1966 il fallo assorbe tutti gli altri dispositivi, proprio come il denaro marxiano. Diventa il significante

dibile: quella per cui la verità è perduta per sempre al soggetto.

Tutto questo ha la sua prima radice nell'analisi di Sade a cui Lacan si dedica sin dalla fine degli anni 1950, e che corrisponde alla prima formulazione della teoria dei quattro discorsi e dell'assimilazione plusvalore / plus-godere.

---

primario, il puro vuoto. La forma-valore come la forma-denaro.

**L'oggetto *a* come causa del  
desiderio – causa della creazione  
del plusvalore – appropriazione  
vuota  
(poiché la causa del desiderio è  
vuota: l'oggetto *a* è  
immaginario)**

Anche se Lacan dirà più volte di avere detto tutto quanto c'era da dire in *Kant avec Sade*, del 1966, non dimentichiamo che sulla scena dell'orizzonte storico si agita lo «spettro» di una rivoluzione – quella del maggio 68 – che nasconde in sé una restaurazione del discorso del capitalista, attraverso il discorso dell'Università.

C'est Freud qui nous découvre l'incidence d'un savoir tel qu'à se soustraire à la conscience, il ne s'en dénote pas moins d'être structuré, dis-je, comme un langage, mais d'où articulé ? peut-être de nulle part où il

soit articulable, puisque ce n'est que d'un *point de manque*, impensable autrement que des effets dont il se marque, et qui rend précaire que quelqu'un s'y connaisse au sens où s'y connaît, comme fait l'artisan, c'est être complice d'une nature à quoi il naît en même temps qu'elle : car ici il s'agit de dénaturation : qui rend faux d'autre part que personne s'y reconnaisse, ce qui impliquerait le mode dont la conscience affirme un savoir d'être se sachant.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> «Que seule la structure soit propice à l'émergence du réel d'où se promeuve neuve révolution, s'atteste de la Révolution, de quelque grand R que la française l'ait pourvue. Elle se fût réduite à ce qu'elle est pour Bonaparte comme pour Châteaubriand : retour au maître qui a l'art de les rendre utiles.

Il en serait ainsi si Marx ne l'avait replacée de la structure qu'il en formule dans un discours du capitaliste, mais de ce qu'elle ait forclos la plus-value dont il motive ce discours. Autrement dit c'est de l'inconscient et du symptôme qu'il prétend proroger la grande Révolution: c'est de la plus-value découverte qu'il précipite la conscience dite de classe.



Questa dinamica è scoperta da Lacan a partire da Sade. Proprio la scoperta dell'«Unbehagen in der kultur» conduce infatti a rielaborare la questione del fantasma nella sua dialettica originaria con il Simbolico (la dialettica *parole / langage*).

Fino al Seminario XI su *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, del 1964, assistiamo allo sforzo costante di Lacan di trovare una via di fuga dell'immaginario dal simbolico.

Basti pensare al bellissimo Seminario X su *L'angoisse* (1962-1963) dove è stilata una lista di oggetti *a* che hanno la funzione di

---

Lénine passant à l'acte, n'en obtient rien de plus que ce qu'on appelle régression dans la psychanalyse : soit les temps d'un discours qui n'ont pas été tenus dans la réalité, et d'abord d'être intenable». LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 424-425].

consentire la «fuga» del desiderio dai vincoli simbolici.

A partire dal 1967, invece, Lacan sembra dirci che ci sarà sempre la produzione del fantasma, ma che questa non implica di per sé una posizione rivoluzionaria, perché la sovversione del soggetto e la posizione dell'inconscio sono anch'essi ormai una produzione dell'*Unbehagen* stesso.<sup>24</sup>

Dal momento in cui il soggetto perde la sua soggettività, questo è l'effetto dello *schacciamento* dell'immaginario prodotto dal grande Altro che si autonomizza sempre di più a causa del capitalismo, della produzione di massa, per diventare Discorso.

---

<sup>24</sup> Mi riferisco a LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* [1960, 1999: 273] e *Position de l'inconscient* [1966, 1999: 309].

Il Discorso:

1. soverte il soggetto («signifiant pour un autre signifiant»);
2. pone l'inconscio (*a, désir*);
3. produce uno spostamento funzionale che tocca dunque anche la struttura dell'inconscio (visto che il simbolico è sempre più disciplinato nel Discorso, il Simbolico tende ad imporsi come Reale).

Tutta la grammatica lacaniana cambia di significato.

In questo *tournant de l'histoire* – come direbbe Lacan: che implica un certo rapporto del soggetto al sapere («avec le fond de jouissance énigmatique») – Sade riveste quindi un'importanza strumentale e pre-paradigmatica, lasciando a Marx invece la funzione paradigmatica di avere ricostruito lo schema e il meccanismo moderno del discorso del *Maître*.

Possiamo parlare di un ritorno a Sade, da parte di Lacan, come anticipatore della posizione dell'inconscio (*a / désir*) e della sovversione del soggetto (che diventa un significante per un altro significante) *via* Marx.

Proprio come nella *Dialektik der Aufklärung*, Ulisse per Adorno non era un capitalista, ma un borghese, un prototipo dell'uomo borghese, così per Lacan, Sade è un modello, un prototipo, perché inverte i quattro discorsi posizionando lo schiavo al potere (e soprattutto collocando l'isterica al posto dello schiavo).

Questa scoperta di Lacan si articola in tre momenti:

*Primo.* Con Antigone – soprattutto nei Seminari II e VII –, Lacan aveva posto la questione del superamento del *grand Autre*. Con Antigone, Lacan comprende che bisogna separarsi dal grande Altro per realizzare il proprio desiderio che, a

partire dalla grande scoperta di Freud, è pulsione di morte. Una «separazione» dalla Legge, dunque, che noi chiameremo oggi «alienazione» («preferisco morire» è il discorso che pronuncia Antigone).

Antigone è la posizione originaria dell'Alienazione (che Lacan chiamava «separazione»), cioè quando il soggetto per potere congiungersi al suo proprio desiderio, che è pulsione di morte, deve separarsi dalla Legge.

Ma non è importante tanto andare contro la Legge, quanto piuttosto ciò che Lacan stesso individua nella sua lettura irreversibile della tragedia di Sofocle. E cioè che andando contro la Legge, noi compiamo il nostro desiderio.

Tuttavia, se il desiderio non è un desiderio di distruzione del nemico, di distruzione del Discorso dell'Altro, un desiderio Rivoluzionario (e questo lo avevano compreso Spielrein, Gross), se, come ci

dice Marx, la classe non si autodistrugge come classe, si mantiene sempre la stessa dinamica: la forza rivoluzionaria stessa non opererebbe la sua autonegazione *nella* Rivoluzione, ma al contrario, rinforzerebbe la sua esistenza (magari *dopo* la rivoluzione). La Rivoluzione più felice, la Rivoluzione d'Ottobre, non sarebbe che un «passaggio all'atto» (che permane nell'ambito dell'Immaginario, cioè del desiderio – dunque emancipante sì, ma – lontano dai suoi oggetti *a*).

Si può confrontare, per cogliere la dinamica del «passaggio all'atto» rivoluzionario – che per Sade è invertito e che dunque è il passaggio allo Stato e alla Costituzione –, questo estratto brillante del *divin marquis* relativo al caos, all'anarchia, alla decisione sovrana, alla costituzione.

Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent. Vous ne les voyez s'élever qu'à l'ombre des lois, s'autoriser d'elles. Le règne des lois est donc

vicieux, il est donc inférieur à celui de l'anarchie. La plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est le gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger ses anciennes lois, il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a point de loi. Dans ce régime naissent à la fin de nouvelles lois, mais le second est nécessairement moins pur que le premier puisqu'il en dérive, puisqu'il a fallu opérer ce premier bien, l'anarchie, pour arriver au second bien, la constitution de l'État. (*Histoire de Juliette*).<sup>25</sup>

*Secundo.* Con Sade (letto intanto come un completamente di Kant: mantenere come desiderabile la legge che connota dell'impotenza a godere, dell'impotenza sovrana,

---

<sup>25</sup> Ritroviamo qui anche un'efficace confutazione anticipata dell'ipotesi ideologica schmittiana del sovrano che decide sullo stato d'eccezione.

noi diremo<sup>26</sup>, il soggetto), Lacan comprende che il soggetto si riduce a una serie di oggetti *a*.

Vi è dunque come un secondo tentativo più articolato, che è quello sadiano, in cui la dialettica schiavo / padrone si rovescia, e l'isterica, cioè lo schiavo, diventa padrone o, meglio, tramite la dialettica del Desiderio, può diventarlo (magari *via* norme immaginarie e non simboliche, come nel caso di quel processo anarchico di costituzione del soggetto che Foucault ha chiamato «follia», cioè a partire dal «folle», dal «vuoto»).

*Tertio*. Con Marx, su base sadiana, Lacan comprende infine che c'è un significante «maestro» universale nel discorso del capitalista, che è il denaro, che corri-

---

<sup>26</sup> Sul tema benjaminiano dell'impotenza sovrana analizzato attraverso la scrittura di scena del *Riccardo III* di Carmelo Bene, il nostro MAGLIACANE, *L'impotenza sovrana: una fuga* [2015].



sponde al significante «maestro» nel discorso dell'analista, che è il fallo, e che è anche il significante «maestro» del discorso dell'isterica, che viene esplicito nella forma dei « noms-du-père » (dunque il sapere, lo Stato, la società, ecc.) nel discorso dell'Università. È infatti il discorso dell'Università che spiega come interpretare il significante universale.<sup>27</sup>

Ritroviamo così nel Sade pre-marxiano anche il tema della «verità perduta», quindi del soggetto: la verità come la posizione dell'inconscio nella sovversione del soggetto. Non basta più sostituire una razionalità ad un'altra, una rivoluzione all'altra, poiché nelle migliori delle ipotesi, la rivoluzione non è che una regressione felice: «passaggio all'atto».

---

<sup>27</sup> Di recente MACHEREY, *La parole universitaire* [2011].

Il sapere (*del soggetto supposto sapere*) non implica la verità. La verità è ormai per sempre perduta (*Kant avec Sade*).

*Donne-lui ce que tu n'as pas, puisque ce qui peut t'unir à elle, c'est seulement sa jouissance.*<sup>28</sup>

È la massima di Kant con Sade.

Di questa dialettica del Capitale resta sempre qualcosa, gli oggetti *a*, cioè il *manque*.

Che cosa resta dunque del soggetto marxiano? Lo sfruttamento, cioè il plusvalore, cioè il suo *manque à jouir*. E cosa resta del soggetto sadiano, di Justine, per esempio? L'appropriazione del suo plusgodere, cioè il suo *manque à jouir*.

---

<sup>28</sup> LACAN, «De la plus-value au plus-de-jouir», Introduction au *Séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 25].

# **Dibattito**

**I quattro discorsi ai quali si  
aggiunge un quinto discorso che  
perfeziona gli altri:  
il discorso del capitalista**

Ma qui si tratta *delle* persone soltanto in quanto sono *la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classi*. Il mio punto di vista, che concepisce lo *sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale*, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane socialmente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi.

MARX, prefazione alla  
prima edizione de *Il*  
*Capitale*, Londra 25  
luglio 1967

## **Perché lo schema sadiano è per Lacan l'antecedente dello schema di Marx?**

Perché lo schema sadiano parte dallo stesso presupposto, di quello, successivo, marxiano, che c'è un sapere che traduce la funzione degli oggetti  $a$ , e che fa di questi degli elementi funzionali ai significanti «maestri».

Ma questo passaggio è chiarito solo *con* Marx da Lacan, con la posizione omologica dell'oggetto  $a$ , cioè dell'immaginario, del fantasma, con il plus-valore.

Questa omologia consente infatti di comprendere:

1. che il capitalismo è sintomale;
2. se è sintomale, ne deduciamo allora che la dialettica immaginario /

simbolico resta necessariamente sullo sfondo, è ormai storia, mito (Antigone): arcaica, ancestrale, in quanto la dialettica instaurata dal Capitalismo è a tre: Reale / Simbolico / Immaginario, e tende verso il Reale, verso il Sintomo.

Conseguenza di questa nuova dialettica, ad esempio, è che in luogo di una posizione *depressiva*, noi individueremo una fase storica della civiltà, del *disagio* della cultura.

Davanti a un tale passaggio epocale si può opporre solo una posizione rivoluzionaria, che presuppone però un soggetto rivoluzionario, che è un soggetto di verità, verità che risulta essere ormai forclusa nel discorso del capitalista, poiché essa è diventata «sapere» a causa dei quattro discorsi.

Or, à tort ou à raison, j'ai cru pouvoir risquer de les distinguer du glissement – d'une chaîne articulée de *l'effet du*

*signifiant considéré comme vérité* – sur la structure – en tant que fonction du réel dans la dispersion du savoir.<sup>29</sup>

Così:

C'est à partir de là qu'est à juger ce que l'inconscient peut subvertir.

Certainement aucun discours, où tout au plus apparaît-il d'une infirmité de la parole.

Son instance dynamique est de provoquer la bascule dont un discours tourne à un autre, par décalage de la place où l'effet de signifiant se produit.<sup>30</sup>

Il Discorso non è dunque semplice articolazione dei significanti, come nel linguaggio, come nel Simbolico, ciò che presuppone sempre un soggetto, ma l'articolazione dei significanti maestri, sulla struttura sintomatica del Reale (o della dialettica schiavo / padrone dato che

---

<sup>29</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 435-436].

<sup>30</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 436].

il discorso dell'Università e quello dell'Analista sono funzionali ai due discorsi del Padrone e dell'Isterico) che impedisce al soggetto (di verità) di uscire, di venire fuori, di emergere. Il significante maestro è il *sembiante* del soggetto: il discorso non è allora *del* soggetto (di un significante per un altro significante) ma di un «*semblant*» che prende il posto del soggetto.

**Qual è dunque il discorso di Sade rispetto ai quattro discorsi di Lacan? Esiste un discorso marxiano?**

Nel *Marx di Lacan*, tutti i discorsi tendono al discorso del capitalista nel Reale, e «la coscienza di classe si precipita nel sintomo». Il discorso del capitalista è il discorso del sintomo e il discorso sintomale (da sin-toma), il discorso dell'Università.

A suivre ma topologie fait à la serpe, on y retrouve la première approche



freudienne en ceci que l'effet de «progrès» à attendre de l'inconscient, c'est la censure.

E cioè,

que pour la suite de la crise présente, tout indique la procession de ce que je définis comme le discours universitaire. C'est le discours du maître lui-même, mais renforcé d'obscurantisme.

Il discorso del Capitalista può essere descritto con questa formula: il Sapere (S2) produce le norme (S barrato) per il padrone (S1) e si appropria dell'immaginario (a).

C'est d'un effet de régression par contre que s'opère le passage au discours de l'hystérique. (...). Si paradoxale qu'en soit l'assertion, la science prend ses élans du discours de l'hystérique.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> «Il faudrait pénétrer de ce biais les corrélats d'une subversion sexuelle à l'échelle sociale, avec les moments incipients dans l'histoire de la science. (...). Elle se conçoit à

L'esperimento scientifico proposto da Sade nella lettura di Lacan consiste infatti ora a mettere l'isterica al posto del padrone. Proprio come farà Marx nel suo esperimento scientifico, e dunque non prescrittivo, con la dittatura del proletariato (che non può non essere che una fase transitoria, un primo *retournement* del soggetto assoggettato). Lacan mette ordine, in sequenza i passaggi marxiani alla luce della psicanalisi. E nello stesso tempo comprende quale era l'operazione che aveva tentato Sade, vedendo dunque in lui l'antecedente della critica alla Legge e al discorso dell'autorità.

Questo esperimento scientifico, che lascia tuttavia il soggetto isterico in quanto tale al potere, ha delle conseguenze precise.

---

partir de ceci que l'hystérique, c'est le sujet divisé, autrement dit c'est l'inconscient en exercice, qui met le maître au pied du mur de produire un savoir». LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 436].

Una tra queste è denunciata da Lacan come la perdita della bellezza, l'*aura* benjaminiana, la cui perdita per Lacan trova già un'origine in Sade, poiché la Legge kantiana (che sarà poi quella del capitalismo maturo dell'epoca di Benjamin) impone l'isteria. E dunque «Sade» è il modo di denunciare contro «Kant» il comando d'essere isterico.

Che corrisponde alla logica negativa del Capitale, nella forma, per esempio, del *grand Zéro* di Lyotard 'economista libidinale', di cui abbiamo altrove sottolineato non tanto l'aspetto «marxiano» della catena di montaggio, quanto quello della potenza produttiva del soggetto sadiano, come produzione immaginaria. La simbolizzazione del vuoto, dell'oggetto *a*, causa del desiderio, è infatti un prodotto di zero.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Si veda MAGLIACANE, *Monstres, fantasmies, dieux, souverains* [2012: «Sur Sade: bête et esprit dans la réglementation»], ma anche *Zéro. Révolution et Nom-du-Père* [2015].

Il grande merito di Sade è aver reso visibile (e ridicolo) il discorso dell'isterico, posto al vertice della dialettica. La differenza su cui Lacan si appoggia per elaborare una prima critica compiuta della Legge kantiana, cioè della legge della città di Sofocle (che, in effetti, era criticata da Hegel) è che in Sade, al contrario di Marx, lo schema esplicativo non parte dal significante maestro, in quanto prodotto di un discorso, ma parte dal significante *del* maestro.

---

D'altronde, dirà Lacan nel 1972, un significante può arrivare addirittura a sostituire un organo del corpo (come il significante «pesce» sostituisce l'organo digestivo). Anche la *jouissance* sostituita dalla parola o dal discorso è comunque un moltiplicatore di zero, ciò che lo porta a concludere nei termini di una «*inexistence du rapport sexuel*». Si veda LACAN, *L'étourdit* [1972, 2001: 449].

«Cet organe, passé aux signifiants, creuse la place d'où prend effet pour le parlant, suivons-le à ce qu'il se pense : être, l'inexistence du rapport sexuel». *Ivi*: 457.

E, visto che in Sade il maestro, cioè il padrone, è l'isterico, il suo significante sarà composto dagli oggetti dell'isterico. E dunque la stessa articolazione normativa che ne deriva, e che oggi chiameremo in termini lacaniani «discorso dell'Università», si costruisce attorno a questi oggetti *a* dell'isterico.

Se volessimo trovare in Sade anche un discorso dell'analista, noi diremo che questo analista sadiano incoraggia un'emancipazione che consiste nella soddisfazione delle sue pulsioni.

Questa posizione, per esempio, noi possiamo vederla in alcune opere «didattiche» di Sade (come *Justine*, oltre che, naturalmente, nell'ultima parte delle *120 journées de Sodome*, che costituisce la parte costituzionale di questa grande opera).

La Legge delle pulsioni non è certamente la legge del desiderio, anche se c'è un elemento che riunisce questi due aspetti e a volte li confonde pure: e cioè la morte. D'altra parte, non si può realmente tentare di ricongiungere queste leggi sostenendo che all'istinto di morte si oppone *in ogni soggetto* un istinto della libido, di vita, dal momento che la soddisfazione del desiderio, vale a dire la *jouissance*, non dipende dal desiderio (altrimenti non sarebbe un desiderio, ma un elemento reale, castrante, paterno, autoritario, ecc.).

**Qual è dunque la forma data dal comando isterico nel *Salò* di Pasolini a cui lei accennava prima nella sua relazione?**

Pasolini l'aveva capito, anche se non l'aveva articolato nei quattro discorsi, contrariamente all'interpretazione quasi maggioritaria data al film, in chiave totalmente marcusiana, ovvero, sempli-

ficando: c'è la repressione degli istinti, e dunque, la violenza fascista. Ma cos'è la violenza? La repressione degli istinti! Un meccanismo, come si vede, circolare, che costituisce il punto di partenza, non certo di arrivo, delle ricerche sulla psicologia di massa del fascismo (la domanda, non certo la risposta, che Wilhelm Reich si poneva e, prima di lui, Otto Gross).<sup>33</sup>

Il senso da dare infatti alla scena centrale di *Salò*, a mio avviso, non è l'apparizione del fantasma che i quattro scoprono nell'immagine del giovane comunista, ma del significante primario, puro: quel pugno alzato (o l'intero corpo nudo, rigido come una statua) è il fallo che sfugge dal rapporto (fantasmatico) tra gli stessi oggetti *a* prodotti dai quattro borghesi al potere nel castello delle meraviglie, di fronte al quale essi non sanno cosa dire, e lo uccidono, applicando cioè la Legge. Sarà, infatti, l'unica scena in cui qualcuno

---

<sup>33</sup> Si veda MAGLIACANE – RUBINO, *Peggio. La violenza, il Reale* [2014, 2015].

muore nel film: non i fantasmi, i giovani e le giovani che subiranno i supplizi e le torture più atroci. I quattro, davanti al significante assoluto della Rivoluzione, si castrano, uccidendolo. Perdendo il loro significante universale diventano fino alla scena finale un puro sapere, senza verità, ridendo, danzando e girando in tondo tutt'attorno.<sup>34</sup>



---

<sup>34</sup> Niente cambia se la scena finale fosse diversa: ad esempio quella che Pasolini scartò per motivi di insufficiente illuminazione: si tratta comunque di un ballo.





## **Il discorso di Sade è un discorso capitalista (o protocapitalista)?**

Dunque, nei quattro discorsi, il soggetto si sposta (il soggetto dell'inconscio, in quanto soggetto di verità, rivoluzionario), glissa da l'uno all'altro dei Discorsi senza riuscire a sfuggirvi. E il resto, il prodotto di questo spostamento continuo, è il sintomo.

Ecco perché il sintomo è Reale.

Non si tratta più di un'opposizione dell'immaginario o del simbolico contro il Reale, ma di un'attrazione, un miscuglio del simbolico e dell'immaginario insieme, le «au moins trois» della topica lacaniana del RSI. Ovvero il nodo borromiano.

Il nodo borromiano è il sintomo, perché si parte dal sintomo, che lo costituisce, per spezzarlo. Quando viene sciolto, attraverso l'analisi, noi non sappiamo dove ci porterà.

Ora, dove c'è simbolizzazione, non c'è necessariamente analisi, dove c'è interpretazione, invece, c'è l'analisi, perché c'è anche il desiderio dell'analista che interpreta a partire da quegli elementi. La domanda "Che vuoi" è quella che viene posta dall'analista, ma solo dopo il transfert la risposta "voglio te" dell'analizzando è emancipatoria, perché quel "te" è se stesso (e non l'analista o altra pro-

duzione fantasmatica). Il fantasma che agisce – tramite il desiderio – è plus-de-jouir, non è simbolico ma ha bisogno di un’organizzazione – nel *moi*. Il fantasma è un’articolazione del desiderio in *imago* e *parole*.

Così il discorso di Sade non è capitalista.

Facciamo un esperimento. Se Sade incontra una bella ragazza in una brasserie qui all’angolo, e chiede alla ragazza “che cosa vuoi”, e la ragazza risponde “voglio essere torturata, seviziata, squartata”, allora la ragazza vuole te, cioè Sade. Viene solo evocato il fantasma, ma il soggetto non sa che è lui: come nella situazione descritta da Freud in *Un bambino viene picchiato*, egli rimane nel simbolico. Vorresti ma non ce la fai, perché i riti ti bloccano, come nel film di Buñuel: si sposta l’elemento del desiderio verso il Simbolico.

D'altronde nel bellissimo *Kant avec Sade* ritroviamo scritto che

pour Sade, l'S barré, on voit enfin que comme sujet c'est dans sa disparition qu'il signe, les choses ayant été à leur terme. Sade disparaît sans que rien incroyablement, encore moins que de Shakespeare, nous reste de son image, après qu'il ait dans son testament ordonné qu'un fourré efface jusqu'à la trace sur la pierre d'un nom scellant son destin.

*Mḥ̄ φύναι*, ne pas être né, sa malédiction moins sainte que celle d'Œdipe, ne le porte pas chez les Dieux, mais s'éternise : (a) [...].

C'est qu'un fantasme est un effet bien dérangentant puisqu'on ne sait où le ranger, de ce qu'il soit là, entier dans sa nature de fantasme qui n'a réalité que de discours et n'attend rien de vos pouvoirs, mais qui vous demande, lui, de vous mettre en règle avec vos désirs.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> LACAN, *Kant avec Sade* [1966, 1999: 257-258].

Se la ragazza della Brasserie risponde al marchese che vuole essere liberata, invece è una proiezione immaginaria, e pienamente operante, perché ha creato il fantasma di essere legata e l'ha sconfitto. Nel suo immaginario ha costruito due fantasmi, che coesistono, in una dielettica fantasmatica che è emancipatoria. La situazione può risultare però complicata dagli elementi del fantasma (per esempio il bacio del principe: si può attraversare velocemente tutte le fasi erotiche anche senza lasciare tracce mnestiche), ma non c'è una voce esterna che la condiziona, è gestita tutta dal *Moi*: per esempio nel conflitto tra un elemento dell'immagine e un elemento della parola. Come nel sogno.

Quel desiderio emancipato viene imbrigliato dal Simbolico. Prendete per esempio l'idea di Dio in Sade, l'*Etre suprême en méchanceté*. Questa è la denuncia di Sade. Come aveva ben capito Klossowski ne *Le leggi dell'ospitalità*: una

dialettica costante, tra ospitalità e sesso (come due proiezioni immaginarie), ma anche simbolica (le «leggi», appunto, della ospitalità).

**A proposito delle leggi del padre, lei ha fatto riferimento a una dialettica 'irrisolta' tra la posizione habermasiana e quella marcusiana post-68. Potrebbe ritornare su questo aspetto, così importante, credo, in relazione anche alla strutturazione della dialettica lacaniana che subisce una svolta proprio in quegli anni, in cui incomincia a delinearsi la triade RSI, che culminerà con il seminario XX (1972-1973): *Encore?***

Da un lato, assistiamo alla totale liberazione degli istinti (Marcuse), dall'altro, alla costruzione di un discorso che si oppone alla razionalità capitalista (Habermas). In entrambi i casi, però, a partire dall'analisi della società auto-

ritaria. Anche per Marcuse, infatti, la questione è molto più complessa, collocandosi, sin dagli *Studien* del 1936, sulla linea funzionalista della critica della personalità autoritaria, della funzione del padre. D'altronde è il padre che rappresenta la figura del «borghese».

La linea critica del padre, della normatività, che possiamo individuare nelle ricerche che caratterizzarono il primo periodo della Scuola di Francoforte, con gli *Studien* del 1936, e dunque prima della pubblicazione del *Mosè* freudiano (1939)<sup>36</sup>, si dirige direttamente verso la critica dell'autorità. Mentre la linea critica dei desideri costituisce il «contributo freudiano» alla critica della società di massa, della produzione industriale culturale, ripresa dalle posizioni più radicali del freudo-marxismo del secondo periodo della Scuola di Francoforte, dai suoi «rappresentanti» esiliati negli Stati

---

<sup>36</sup> FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* [1939, 2013].

Uniti (in particolare Theodor W. Adorno). La liberazione dalla repressione autoritaria, se non accompagnata dalla rottura rivoluzionaria serve a poca cosa, come sappiamo già dal Freud di *Un bambino viene picchiato* (1919): i desideri non sono di per sé emancipatori ma modellati sulla pulsione di morte.<sup>37</sup>

Queste due linee problematiche, ereditate entrambe da Freud, si aprono in effetti sulla questione della soggettività del popolo.

Due risposte sono state elaborate.

Nell'attesa della rivoluzione, la prima risposta trova la sua formulazione completa nell'*ontologia negativa*, nel

---

<sup>37</sup> Su cui di recente è ritornata anche la filosofa politica di Berkeley, Wendy Brown, nella sua analisi dei tempi della storia (e sulla cesura foucauldiana, e dopo derridiana e benjaminiana). Si veda BROWN, *La politica fuori dalla storia* [2001, 2012: in particolare il capitolo 3: «Il desiderio di essere puniti»].



sapere che il soggetto «non è ancora», così come espressa compiutamente dal principio speranza di Bloch. L'eccentricità che occupa invece il posto di «verità storica» ne *L'uomo Mosè* è data dalle Tavole della Legge che il Dio-Padre diede a un *fratello* (Mosè) *più grande di loro* (gli ebrei), *per ottenere salva la sua propria vita* (sua di Dio).

Uno schema dunque che si discosta dall'omicidio commesso dal clan dei fratelli che si danno da se stessi la legge. Ne deriva l'altra risposta critica: quella dell'allontanamento dell'uomo dalla società per ritrovare la «natura», come elaborata dalla filosofia del perfezionismo morale incompiuto (da Rousseau, a Marcuse, a Cavell, fino alla lettura di Bruno Karsenti col suo *Moïse et l'idée de peuple*)<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Si veda KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple* [2012].

**Qual è il discorso sadiano a questo proposito? Cioè, esiste una teoria del soggetto in de Sade?**

Sade rovescia la linea della Legge: facendo dell'isterica il padrone, come detto.

Se l'isterico è il padrone, l'analista allora – sul piano del discorso dell'analista – applica il soggetto e la legge del soggetto agli oggetti *a*, e dunque c'è come una specie di schiavitù del soggetto in ordine all'oggetto *a*.

Il soggetto diventando schiavo dell'oggetto *a* è come se fosse l'operaio schiavo della macchina.

Il soggetto è una produzione immaginaria.

Nei quattro discorsi, ciò che cambia è la posizione del soggetto, e nella posizione isterica, il soggetto è immaginario.

Ciò che risulta interessante, a mio avviso, è che la teoria del soggetto in Sade, dunque un soggetto della politica, tanto individuale quanto collettivo, è perfettamente rovesciata (e si può discutere se si tratta di un'immagine allo specchio, o di un capovolgimento a testa in giù in relazione alla teorie delle forme di potere).

Se al posto del Padrone c'è l'Isterico, e al posto dell'Università c'è l'Analista, allora, al posto dell'Analista c'è l'Università: cioè il corpus dottrinale che è raffigurato perfettamente in *Salò o le 120 giornate di Sodoma* dai quattro personaggi del castello (il Duca, il Vescovo, il Giudice, il Presidente).

Ma allora al posto dell'Isterico, infine, c'è il Padrone! che si scopre, dunque, lui stesso nel soggetto che accetta la legge dell'isterico e che la riproduce (come direbbe Judith Butler, secondo un processo di soggettivazione che passa per l'assoggettamento).

Se la forma del potere va dallo schiavo al padrone, l'ipotesi di Sade vuole rendere padrone lo schiavo ma mantenendolo nella sua propria soggettività (assoggettata).

Per esempio: se si va dalla scimmia all'uomo, Sade mette al potere la scimmia. Si tratta, evidentemente, di un esperimento scientifico, che non ha nulla di prescrittivo. E questo vale ovviamente anche per la Rivoluzione: una rivoluzione per le *élites* ma anche per le scimmie.

La Rivoluzione si presenta a Sade come un colpo di Stato borghese, imprenditore.

L'illuminismo voltaireiano, vale a dire quello della Rivoluzione, che nasce dallo spirito imprenditoriale, criticato poi irreversibilmente da Adorno nel suo *Ulisse o il mito della ragione*, è diventato il capitalismo avanzato.

A questo punto vi pongo io una domanda: secondo voi, quale parte della Rivoluzione può essere analizzata negativamente da Sade? Naturalmente quella Repubblicana, perché vi scorge i discorsi del padrone e dell'università in azione.

Mentre positivamente considera il periodo della *Terreur* – e sarà liberato dopo 14 anni di prigione proprio allora (e rimesso poi in prigione quando questa fase sarà burocratizzata, fagocitata dalla pulsione di morte della borghesia), che gli appare come Rivoluzione, perché ci sono le scimmie al potere, qualunque sia il modo di vedere questo fatto.

E infatti, si tratta sempre dell'irruzione di un discorso, rivoluzionario o repubblicano – *Français encore un effort...* –, che ne impedisce la *jouissance*.

Inoltre non bisogna scordare che nel mondo c'era stata la prima Rivoluzione

democratica, quella americana, sempre del padrone, e che aveva creato altri schiavi.

Non c'è differenza tra Repubblica o Democrazia: come per Jean Genet il problema *c'est l'Etat*, non una forma di Stato.

Se vogliamo ritornare al piccolo sforzo sadiano – *jouis! godi!* –, questo non potrà mai essere raggiunto a causa dell'irruzione del linguaggio (anche per le scimmie che vanno al potere), cioè a causa dell'irruzione della norma, il piccolo sforzo è forcluso. Questo sforzo è richiesto prima del godimento.

## **Il sapere che il capitalista si appropria non è più la verità**

Ma intanto il capitalista ha ripreso, ridendo allegramente, la sua antica fisionomia. Ci ha voluto canzonare, con tutta quella litania. Non gliene importa niente. Lascia questi sciocchi pretesti e questi vuoti sofismi ai professori di economia politica, che proprio per questo sono pagati. Egli è un uomo pratico, che fuori degli affari non riflette sempre a quel che dice, ma negli affari sa sempre quel che fa.

MARX, *Il Capitale*,  
Libro I, sezione terza,  
capitolo V [1867, 1970:  
234].

**Lei ha parlato di una rottura nel corpus dell'insegnamento lacaniano, che si situa intorno al '66, dopo *Kant avec Sade*, in cui Lacan registra la perdita della bellezza e dunque della verità del soggetto, è così?**

Sì, in effetti non dobbiamo dimenticare che poco prima Lacan scrive *Subversion du sujet* (1960): il soggetto è perso, e la bellezza, che era l'ultimo velo del soggetto, è anch'essa perduta. La bellezza è il residuo della verità, è l'aura benjaminiana, ciò che resta della verità.

Il soggetto come unità dell'azione e della vita. Dal 1936 al 1966 il soggetto è sempre stato *immaginario*, dissolto nei suoi oggetti *a*.

Sempre nel 1966, c'è l'unificazione perfetta dell'*objet a* con il *plus-de-jouir* e la *plus-value*, che troverà una prima sistemazione nel seminario XVI (1968-1969) che



prepara il seminario XII, quello interrotto a causa delle manifestazioni studentesche e tenuto sulle scale del Panthéon, su *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) e la topica dei discorsi.

A partire dei quattro discorsi, il «*semblant*» prende allora il posto del soggetto nel seminario XVIII: *D'un discours qui ne serait pas du semblant* del 1970-1971.

Per finire con il seminario XIX (pubblicato solo nel 2011 in Francia!) ... *ou pire* (1971-1972), e cioè con «il n'y a pas de rapport sexuel».

Ci si potrebbe chiedere perché questi seminari di Lacan, 'contro' una facile lettura del '68, siano stati pubblicati così tardivamente da Jacques-Alain Miller, privilegiando la lettura, altrettanto ma diversamente politica della dialettica Simbolico / Immaginario, con ciò condizionando anche la visione che oggi si ha

del pensiero di Lacan, soprattutto la sua ricezione in Italia, complicata dalle traduzioni, che ne fanno un Lacan della Legge del Padre, soprattutto nella lettura di Massimo Recalcati che confonde la *parole*, immaginaria, con le parole, cioè il linguaggio, le *mots*, che fanno parte del Simbolico, arrivando addirittura a sostenere la funzione emancipatoria della «parola della legge del padre» (un vero assurdo!) e in questo modo incorrendo in una serie di aporie ben smascherate ed illustrate da Francesco Rubino, nei suoi divertenti quanto radicali interventi in rete sugli errori di Recalcati e Michela Marzano.

La critica al maggio 68 e all'idea marcusiana della liberazione delle pulsioni che il capitalismo si limiterebbe a reprimere è dunque compiuta dal '66 al '69 nell'insegnamento lacaniano sulla base della lettura di Sade via Marx.

Se la critica marcusiana della società ha prodotto, tra l'altro, il femminismo, Lacan segue un altro cammino, denunciando l'isterica al potere, non perché il *piccolo sforzo* sadiano sia politicamente o eticamente sbagliato, ma perché è ormai impossibile sul piano della verità.

Non è più sufficiente mettere l'isterica al potere per sovvertire il potere. In questo senso, non c'è molta differenza tra la posizione di Lacan e il pensiero di altri strutturalisti come Foucault e Lévi-Strauss. E in effetti, coloro che in quegli anni avevano svolto la stessa critica, anche se in ambiti disciplinari diversi, hanno tutti guardato con straordinario interesse alla Rivoluzione culturale come ultima vera Rivoluzione che avrebbe potuto spezzare il discorso del potere. Ed è così che nel 1974, negli stessi anni dei «blocchi di potere-sapere-comunicazione» di Foucault (recentemente ripresi dal filosofo

marxista Jacques Bidet)<sup>39</sup>, o del Barthes maoista, Lacan ricomincia a scrivere.

Di quegli anni ricordiamo *Peut-être à Vincennes*, il manifesto dell'antifilosofia pubblicato su *Ornicar ?* (1975), di cui mi piacerebbe leggervi un frammento per coglierne il significato politico:

Peut-être à Vincennes s'agrègeront les enseignements dont Freud a formulé que l'analyste devait prendre appui, d'y conforter ce qu'il tient de sa propre analyse: c'est-à-dire à savoir pas tant ce à quoi elle a servi, que *de quoi elle s'est servie*. (...).

Maintenant ce dont il s'agit n'est pas seulement d'aider l'analyste de sciences propagées *sous le mode universitaire*, mais que ces sciences trouvent à son expérience l'occasion de se renouveler.

Quanto all'*Antiphilosophie*:

---

<sup>39</sup> BIDET, *Foucault avec Marx* [2014].

*dont volontiers j'intitulerais l'investigation de ce que le discours universitaire doit à sa supposition 'éducative', ce n'est pas l'histoire des idées, combien triste, qui en viendra à bout. Un recueil patient de l'imbécillité qui le caractérise permettra, je l'espère, de la mettre en valeur dans sa racine indestructible, dans son rêve éternel. Dont il n'y a d'éveil que particulier.*<sup>40</sup>

Così:

C'est à ce joint au réel, que se trouve l'incidence politique où le psychanalyste aurait place s'il en était capable.

Là serait l'acte qui met en jeu de quel savoir faire la loi. *Révolution qui arrive de ce qu'un savoir se réduise à faire symptôme, vu du regard même qu'il a produit.*

Son recours alors est la vérité pour laquelle on se bat.

Où s'articule que l'effet de vérité tient à ce qui choit du savoir, soit à ce qui s'en

---

<sup>40</sup> LACAN, *Peut-être à Vincennes* [1975, 2001: 313]. Noi sottolineiamo.

produit, d'impuissant pourtant à nourrir ledit effet.<sup>41</sup>

### **Si tratta del punto di vista etico?**

Il punto di vista etico è quello del padrone – e dell'isterico, in Sade – in quanto punto di vista esteriore, laddove, il punto di vista interiore (al sistema, nella dialettica hegeliana servo / padrone) è definito emico, ed è quindi il punto di vista dello schiavo, dell'operaio. Ed è per questo che Marx aveva dotato l'operaio di una *techne*, ovvero di una conoscenza (rivoluzionaria) per uscire dalla dialettica del riconoscimento, cosa che per Lacan è ovviamente, l'avrete capito, impossibile, poiché nell'*Unbehagen* non esiste più la verità a causa dell'articolazione dei quattro Discorsi.

---

<sup>41</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 443]. Noi sottolineiamo.

Si legga:

Telle fut l'ambition induite chez le maître grec sous le nom de l'*épistémè*. Là où la *doxa* le guidait pour l'essentiel de sa conduite, il fut sommé – et notamment par un Socrate hystérique avoué de ce qu'il dit de ne s'y connaître qu'en affaire de désir, patent par ses symptômes pathognomoniques – de faire montre de quelque chose qui valût la technè de l'esclave et justifiât de ses pouvoirs de maître.<sup>42</sup>

Così in Freud:

Obiezioni del tutto analoghe possiamo sollevare contro le esigenze etiche del Super-io della civiltà. Anche esso non si preoccupa abbastanza degli elementi di fatto della costituzione psichica degli essere umani; emana un ordine e non si chiede se sia possibile eseguirlo. Presume, anzi, che l'Io dell'uomo sia psicologicamente in grado di sottostare a qualsiasi richiesta, che l'Io abbia un

---

<sup>42</sup> LACAN, *Radiophonie* [1970, 2001: 436].

potere illimitato sul suo Es (...). Esigendo di più, si produce nell'individuo la rivolta o la nevrosi, o lo si rende infelice. Il comandamento 'ama il prossimo tuo come te stesso' è la più forte difesa contro l'aggressività umana e un esempio eccellente del modo di procedere non psicologico del Super-io civile.<sup>43</sup>

Secondo un processo che possiamo sintetizzare in questo modo: c'è un *Unbehagen* (il Capitale) che produce il Discorso, il Discorso che produce il glissamento verso il Reale, il glissamento verso il Reale che è sintomale. Se il meccanismo di produzione e riproduzione è sintomale, la dialettica immaginario / simbolico si dirige anch'essa verso il Reale. Il fallo si distacca dalla dialettica immaginario / simbolico (per esempio quella del «divenire donna» in relazione alla castrazione) per trasformarsi nel significante *maître*, cioè assoluto, puro.

---

<sup>43</sup> FREUD, *Il disagio della civiltà* [1929, 2010: 278].



Limitiamoci qui a segnalare che la circolazione del fallo, nei tre campi RSI, determinerebbe un resto, un prodotto. Se questo resto è il *soggetto* (che è quindi come inibito, sintomale, angosciato, Lacan dice «barrato»), siamo nel campo del Simbolico (il resto è infatti una norma, un linguaggio). Se questo resto è invece un *oggetto*, siamo nel campo dell'Immaginario. Se è il *sintomo* puro e assoluto (per esempio il «nome-del-padre»), siamo nel dominio del Reale (nel delirio, ad esempio, del presidente Schreber).

Il Reale è ciò che resiste al «petit *a*» (immaginario) e al «grand Autre» (simbolico), che non si può dunque fantasmare né simbolizzare. È il corpo proprio. E il delirio ha sempre ad oggetto il corpo, mentre nella paranoia siamo nel registro del Simbolico poiché gli oggetti relativi al soggetto provengono dal di fuori. Di qui la complessità del «caso» paradigmatico del

presidente della Corte d'Appello della Camera di Dresda, Daniel Paul Schreber, le cui *memorie*, pubblicate nel 1903, sono analizzate da Freud ma anche da Deleuze e Guattari nel loro *Anti-Œdipe* (1972): si pensi ai raggi divini e il delirio di femminizzazione secondo Freud, come reinterpretati da Lacan, da un lato, e da Deleuze, dall'altro.

Deleuze, ne *L'Anti-Œdipe*, rilegge per esempio il «caso» del Presidente Schreber in una prospettiva differente, insistendo sulla dimensione intensiva di una produzione del divenire: «je sens que je deviens... femme». In uno dei suoi corsi tenuti all'Università de Vincennes, Deleuze dichiara così a proposito di Schreber:

On passe d'une zone à une autre, et, à la lettre, qu'est-ce que veut dire le Président Schreber quand il dit : «me poussent de véritables seins»? Qu'est-ce que ça veut dire? Ce n'est pas une hallucination, mais à partir de là, il aura

des hallucinations. Est-ce un délire ? Je ne crois pas, mais à partir de là, il construira du délire. C'est la matrice commune du délire et de l'hallucination. Le torse féminin, c'est à la lettre, (...) il passe, il fait d'étonnants voyages, historiques, géographiques, biologiques, et à ce niveau, encore, tous les flux se mélangent : les flux historiques, les flux géographiques – parce qu'il ne devient femme que dans une perspective historique : par exemple, la nécessité de défendre l'Alsace, d'être une jeune alsacienne qui défend l'Alsace contre la France. Tout se mélange : le devenir femme du Président Schreber se mélange à un redevenir allemand de l'Alsace. Le devenir femme physiquement éprouvé par le Président Schreber, c'est un voyage en intensité.<sup>44</sup>

E in *Mille Plateaux* questo aspetto del flusso, del viaggio «schizo» è amplificato: i divenire procedono né per identificazione né per imitazione. Il *devenir-animal* dell'

---

<sup>44</sup> Corso del 15 febbraio 1972 a Vincennes.

uomo (lupi mannari, vampiri...) è reale, solo che ciò che il soggetto diviene non è un animale reale, piuttosto un colore, un suono, una linea.

Deleuze sembra seguire un po' la traiettoria delle ricerche di Carlo Ginzburg quando 'riapre' il caso dell'uomo dei lupi di Freud investigando sul fondo storico, ugualmente mitico-onirico, del lupo mannaro, piuttosto che del bambino.

Non potremo però ignorare che nel sogno dell'uomo dei lupi irrompe un contenuto mitico molto più antico, rintracciabile anche nei sogni (nelle estasi, nei deliqui, nelle visioni) dei benandanti, dei *taltós*, dei lupi mannari, delle streghe.

E infatti, così egli continua:

Sottoposto a pressioni culturali contraddittorie (la *njanja*, la governante inglese, i genitori, i maestri) l'uomo dei lupi non seguì la via che gli si sarebbe aperta davanti due o tre secoli prima.

Anziché diventare un lupo mannaro, divenne un nevrotico, sull'orlo della psicosi.<sup>45</sup>

**Tutti questi contenuti della civiltà umana costituiscono il contenuto della sfera del Super-Io in Freud, che sembra però arricchirsi, nella materialità di una totalità dialettica concreta, animata da una pulsione vitale unica. Vi è qui un'attinenza col principio estetico di cui parlava Kalivoda, da lei citato, in quanto costante antropologica dell'uomo?**

Grazie per l'interessante stimolo della sua suggestione! In effetti, l'analisi di Kalivoda consiste nell'integrazione critica delle scoperte di Freud sulla base della concezione marxiana della «natura umana diretta» che permette di comprendere la costante antropologica come *rapporto*

---

<sup>45</sup> GINZBURG, *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari* [1986, 2013: 247].

*strutturale dialettico di determinate energie vitali costanti*, che si trasforma in dialettica della *lotta permanente per il contenuto armonico della libertà umana*, in un processo che rimane assolutamente *aperto e incompiuto*, anche nel futuro comunista. In ciò sta, per esempio, quella *dialettica reale permanente del libertinismo e del romanticismo*, e anche *la società comunista* ne sarà la scena permanente, come scriveva Kalivoda nel suo saggio su «Marxismo e libertinismo» sopra citato.

Da questa lettura ne discende un monismo materialistico di una totalità strutturata di fattori costitutivi costanti, tra i quali ritroviamo, non solo i momenti base della vita materiale dell'uomo, ma anche il super-io, nel senso che gli attribuiva Robert Kalivoda: un fattore secondario, cioè sorto dal bisogno di autoconservazione umana, che nello stesso tempo è anche un fattore costitutivo, che completa la natura *umana* dell'uomo e fa

di questi una totalità dialetticamente strutturata.

Il valore antropico puro dell'estetico rappresenterebbe quindi, in ultima istanza, la capacità e la facoltà dell'uomo di estetizzare, in quanto modalità dell'esistenza materiale bio-sociale dell'uomo. La struttura materiale dell'esistenza umana è quindi un tutto fondamentale nel quale si organizzano e funzionano, compenetrandosi, le dimensioni fisiologico-biologiche, biopsichiche e storico-sociali dell'uomo.

Per Kalivoda, tutto questo ci viene spiegato da Marx (nei suoi *Manoscritti* del '44) e da Freud attraverso le nozioni, rispettivamente, di «natura umana» e di *ananké* (necessità vitale).

Freud concretizza, e sviluppa oltre, questa tesi di Marx sulle *costanti* naturali dell'uomo, la fame e la sessualità, che possono essere, in una determinata epoca storica, modificate quanto alla loro forma

e ai loro indirizzi, ma mai eliminate essendo componenti permanenti in una concezione marxiana dell'uomo.

La visione freudiana dell'esistenza umana permette infine di risolvere la contraddizione formulata dal Marx 'giovane' nei termini di una «natura umana immediata *del tutto* animale e un'essenza umana, *del tutto* nobile e elevata».

È importante riportare per intero il frammento dei *Manoscritti economico-filosofici* che cita Kalivoda nel suo studio, per comprendere la sua proposta di una simbiosi tra il pensiero di «Marx e Freud»:

L'uomo è immediatamente *ente naturale*. Come ente naturale, e ente vivente, è da una parte fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, è un *attivo* ente naturale, e queste forze esistono in lui come disposizioni e capacità, come *impulsi*; e d'altra parte, in quanto ente naturale, corporeo, sensibile, oggettivo, è un ente *passivo* condizionato e limitato, come è anche l'animale, e la



pianta: e cioè gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui come oggetti da lui indipendenti, e tuttavia questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* indispensabili, essenziali alla manifestazione e conferma delle sue forze essenziali. Che l'uomo sia un ente *corporeo*, dotato di forze naturali, vivente, reale, sensibile, oggettivo, significa ch'egli ha come oggetto della sua esistenza, della sua manifestazione vitale, degli *oggetti reali*, *sensibili*, o che può *esprimere* la sua vita soltanto in oggetti reali, sensibili... La *fame* è un bisogno naturale, le occorre dunque una *natura*, un *oggetto*, al di fuori, per soddisfarsi, per calmarsi... L'uomo in quanto è un ente oggettivo è dunque un ente *patiens*, e poiché è un ente che avverte il suo patire esso è un ente *appassionato*. La passione è la sostanziale forza umana tendente con energia al suo oggetto.

Subito dopo, Marx continua così: «ma l'uomo non è soltanto ente naturale, bensì ente naturale *umano* (...)», distinguendo

dunque nettamente questa natura *umana* dalla *naturale* diretta e immediata natura dell'uomo, come precedentemente caratterizzata.

Non solo Kalivoda propone quindi la continuità della nozione di «natura umana» nell'opera matura di Marx, ma la distingue dalla nozione (in seguito abbandonata dallo stesso Marx) di «essenza», riconducendola alla natura «immediata», biologica dei *Manoscritti economico-filosofici*.

Di qui anche la critica formulata a Fromm, di certo tra i primi studiosi ad aver mostrato la continuità della categoria marxiana della «natura umana generale e costante» presente anche ne *Il Capitale*, ma identificando erroneamente (per Kalivoda) «natura umana» e «essenza umana».

Permettetemi di leggervi un altro frammento, questa volta tratto dal saggio

*Marx e Freud* per meglio comprendere gli apporti alla concezione freudiana della base materiale dell'esistenza umana con l'aiuto di Marx, aggiunti da Kalivoda principalmente per indicare la strada per arricchire Marx per mezzo di Freud (un'operazione molto simile a quella di Lacan, in fondo, che utilizza strumentalmente Sade in chiave marxiana... per arricchire lo stesso Marx!).

*La dimensione sociale dell'uomo diventa così il principale regolatore dei suoi bisogni vitali elementari. Poiché questa regolamentazione diviene un fatto costante – a differenza dall'animale, dove lo stato di necessità vitale, cioè lo stato di insoddisfacimento, è fatale ma tuttavia transitorio (cioè o viene eliminato o conduce all'estinzione della creatura naturale) – l'energia pulsionale non può essere soltanto repressa, ma deve essere trasformata in un certo modo, trasferita in un altro campo. Questa è la sostanza della concezione psicanalitica della sublimazione.*

Qualora non trovi il suo oggetto nella realtà, rispettivamente qualora la regolamentazione sociale (cioè il principio del Super-Io) le tolga questo oggetto, qualora la regolamentazione sociale (Super-Io) le impedisca un immediato soddisfacimento spontaneo, l'energia pulsionale elementare si trapianta, si trasferisce, si trasforma, trova un soddisfacimento supplementare, si crea essa stessa una *nuova realtà, cioè una nuova sfera del proprio soddisfacimento*, trova in essa una compensazione e *dà vita così alla realtà spirituale*. Così nasce lo *strato secondario dell'esistenza umana*.<sup>46</sup>

La spiegazione materialistica tradizionale articolata sulla dialettica struttura / sovrastruttura viene dunque superata / integrata dal principio freudiano della *sublimazione*. Se lo strutturalismo offre un esempio interessante della concezione marxiana della totalità materiale dell'esistenza umana come «struttura dialet-

---

<sup>46</sup> KALIVODA, *Marx e Freud* [1968, 1971: 100-101].

tica concreta» dei fattori materiali e spirituali dell'attività creativa dell'uomo sociale, la fondazione di una concezione non metafisica ma dialettica dell'estetica, come momento della costante antropologica dell'uomo, proposta da Kalivoda, ci consente di scoprire dunque «la sfera spirituale dell'attività dell'uomo *come una reale e diretta proiezione* della sua energia materiale». L'attività spirituale dell'uomo, in quanto prodotto della trasformazione e della sublimazione del bisogno primario di godimento materiale, appare dunque come la forma diretta dell'esistenza delle forze materiali dell'uomo: «*da queste fonti materiali primarie ottiene la sua libidinosità*». Ciò che ci permette di parlare anche di una funzione materiale dell'idealità.

La sublimazione, ovvero l'idealità, è perciò concepita da Kalivoda come «*condizione dell'esistenza dell'uomo*: la smaterializzazione, l'idealizzazione di una determinata energia psicomateriale costituisce in un

certo senso la *condizione materiale dell'esistenza umana*». Così, non è soltanto il lavoro, ma tutta la sfera secondaria della vita e delle attività dell'uomo sociale che costituisce «*una necessità vitale per il genere umano, appunto per aver trasformato l'energia biologica dell'animale in energia biopsichica dell'uomo*»<sup>47</sup>.

Il super-io diventa allora una componente «organica» della costante antropologica dell'uomo, che si identifica a sua volta con la «natura umana» marxiana arricchita e concretizzata dalle scoperte di Freud sull'esistenza umana.

### **Qual è la differenza con la psicanalisi delle pulsioni?**

La psicanalisi delle pulsioni vanta, innanzitutto, un'importante tradizione nel

---

<sup>47</sup> KALIVODA, *Marx e Freud* [1968, 1971: 114].

cui seno ritroviamo esponenti anarchici, comunisti e socialisti democratici, quale era lo stesso Freud! Per questa tradizione, l'inconscio non è solamente strutturato, ma esercita anche una funzione e, in primo luogo, quella «seduttiva». Questa è anche la ragion per cui, alle origini, la terapia psicanalitica è catartica: andare indietro, rivenire, per esempio attraverso il transfert, alla scena primaria. *Urszene*.

Per ritornare alla dialettica reale della liberazione umana, e dunque al riesame critico del Super-Io, nella prospettiva marxiana della liberazione dell'uomo, si tratta di afferrare, secondo Kalivoda, i legami dialettici tra la *repressione* da un lato e l'*arricchimento delle sfere primarie e secondarie dell'esistenza umana* dall'altro (cosa che costituisce il programma di ricerca marcusiano della «sublimazione non repressiva» in *Eros e civiltà*). E cioè di trasporre lo schema astrattamente dialettico del dualismo Eros/ Thanatos (in cui, per certi versi,

ricade lo stesso Marcuse) in un *monismo dialettico* marxiano.

Per certi versi si tratta di un'analisi speculare al monismo – psicologico – che ritroviamo formulato da Otto Gross (ripreso, poi, in negativo dal Freud del *Disagio della civiltà*), che proprio a partire dalle scoperte di Freud, riprende e sviluppa in una sintesi unica e originaria, la descrizione delle pulsioni fondamentali dell'individuo, nel suo ultimo lavoro, *Drei Aufsätze über der inneren Konflikt* (1920), cioè la tendenza al contatto, in senso fisico e psichico, e la tendenza a preservare nel proprio essere, come due grandi raggruppamenti istintuali che non avrebbe senso per Gross di immaginare in un rapporto per loro natura conflittuale. Questo *Uristinkt*, istinto etico primordiale, che Gross definisce nella tendenza etica di base di «non farsi violentare e non violentare gli altri», perché mirante al mantenimento della propria individualità e, contemporaneamente, al rapporto con



l'individualità degli altri in rapporto amorevole-etico, costituisce il più alto traguardo che un'eventuale Rivoluzione possa raggiungere, così come specificato in un altro suo articolo, scritto l'anno prima, nel 1919, dal titolo: *Zur funktionellen Geistesbildung des Revolutionärs*.

Per Gross, il conflitto interiore originario tra il *proprio* e l'*esterno*, tra il *non lasciare violentare se stessi* e il *non violentare gli altri* da una parte, e il *violentare* e il *venir violentato* dall'altro, viene alla luce nel simbolismo della distruzione legato alla sfera della sessualità, che è vissuto come conflitto tra la pulsione della sessualità e la pulsione dell'io, fissandosi infine come conflitto tra due elementi pulsionali di natura sessuale, il momento masochista e il momento sadico.

Tale conflitto ha origine nella risposta della famiglia patriarcale all'amare e al poter amare in modo istintivo del

bambino, il cui misconoscimento in un aut-aut terrificante (che tu sia solo, oppure che tu divenga come noi)<sup>48</sup> provoca in lui una paura sconfinata: la paura della solitudine, contraria a quell'istinto di relazione necessario alla conservazione della specie e del proprio essere, a cui il bambino non può rinunciare e che quindi, sottoposto a un tale ricatto, lo porta a diventare come gli altri, attraverso le sue facoltà mimetiche.

Il linguaggio che traduce infatti la paura della solitudine, all'interno di una qualunque cellula autoritaria, dalla famiglia alla scuola, dalla chiesa all'esercito, fino allo Stato, si fonda su un simbolismo sempre più normativo, dei nomi del padre, che piega l'istinto verso l'altro e le sue molteplici forme del bisogno d'amore del bambino, indirizzandolo verso l'adattamento alla volontà altrui, come unica forma di rico-

---

<sup>48</sup> GROSS, *Über Destruktionssymbolik* [1914: 84].

noscimento (che diventerà nella sua componente femminile «abnegazione di sé» e in quella maschile «volontà di potere»).

Vorrei leggervi la recensione di un altro grandissimo psicanalista, Sándor Ferenczi, ai *Tre saggi sul conflitto interiore* di Otto Gross, che coglie un importante elemento di novità rispetto alla teoria freudiana nell'insistenza di Gross sul bisogno di contatto del bambino, al cui istinto innato viene ricondotta la sfera della sessualità infantile:

Alla visione teleologica dell'Autore dobbiamo la notevole idea secondo la quale la «normale» omosessualità avrebbe la funzione di «permettere una immedesimazione nella disposizione sessuale dell'altro sesso». Questa omosessualità «primaria» diventa «perversione» solo quando si intreccia

al sadismo, al masochismo e all'erotismo anale.<sup>49</sup>

Anche per Kalivoda, si tratta di scorgere il carattere libidinoso della *stessa aggressività*, la quale nella società umana acquista carattere di potere sociale e di dominio. Così può scrivere:

Abbiamo indicato questa dialettica della componente aggressiva della pulsione vitale dell'uomo, la sua forma «asociale» e quella socialmente emancipante per mostrare quante forme diverse eppure assai reali abbia assunto la 'sublimazione non repressiva' nell'esistenza storica dell'uomo fino ad ora.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> FERENCZI, *Recensione a: Otto Gross, Tre saggi sul conflitto interiore* [1920, 1964: 119].

<sup>50</sup> KALIVODA, *Marx e Freud* [1968, 1971: 119].

«La civiltà e la cultura in un sistema sociale dominato dal principio del potere non sono quindi soltanto repressione, ma appunto attraverso la repressione sociale allo stesso tempo un *arricchimento permanente e*

Un valore umanistico e umanizzante ottimale, in quanto *contraggressione esistenziale* suscitata dall'aggressione sociale del gruppo dominante, ha indubbiamente, allora, *l'aggressione rivoluzionaria*.

Infine, vi è il problema dell'aggressività nel socialismo. È evidente che l'aggressione sociale, la tendenza all'oppressione del potere sociale si manifesterà nella società basata sulla proprietà socialista.

Evidentemente, la forma ottimale dell'aggressività nel socialismo sarebbe la sua massima trasformazione in controaggressione emancipante permanente, che fosse in grado di neutralizzare le inclinazioni aggressive tendenti all'oppressione sociale nelle forme socialiste.<sup>51</sup>

---

*ininterrotto della libidinosità umana, anche se questo arricchimento avviene in forme "asociali"» (KALIVODA, 1971: 118).*

<sup>51</sup> KALIVODA, *Marx e Freud* [1968, 1971: 124-125].

Si tratta della libidinosità materiale che è davvero repressa al massimo, non solo attraverso la funzione repressiva o autoregolativa del Super-Io ma anche dalla sublimazione della libido materiale in una nuova energia libidinosa desessualizzata e non materiale, come manifestazione di un determinato *narcisismo esistenziale* dove «l'uomo accetta la propria situazione vitale proclamandola ideale vitale esistenziale»<sup>52</sup>.

In quanto sorta di *resistenza totale* dell'uomo oppresso e dominato, infatti, nell'ideale di emancipazione dell'oggetto dell'aggressione, scrive Kalivoda, si inserisce sia la negazione totale di qualsiasi aggressione, sia la contraggressione, in un meccanismo davvero complesso.

---

<sup>52</sup> KALIVODA, *Marx e Freud* [1968, 1971: 122-123].

In questo sistema ideologico domina il principio dell'amore fraterno, dell'amore desessualizzato, dell'amore privo di ogni aggressione.

Così sorge il modello *storico* del nobile e platonizzato Eros di Freud, privato di aggressività e caratterizzato dall'unione fraterna di uguali che si aiutano a vicenda.

Esso differisce dall'Eros di Freud per essere desessualizzato, ma in tal modo esso costituisce una critica storica reale all'Eros di Freud: infatti l'Eros privato della sua aggressività non è più un Eros materiale, bensì un Eros davvero platonico.

Contemporaneamente esso è davvero Eros, non è privo di una libidinosità che è una nuova e particolare sublimazione «non repressiva» della libidinosità materiale.<sup>53</sup>

Naturalmente, Sade e l'anarco-comunismo costituiscono una prima eccezione a questo programma *antilibidinoso*, nei

---

<sup>53</sup> KALIVODA, *Marx e Freud* [1968, 1971: 122].

termini utilizzati da Kalivoda per descriverlo, nel complesso cammino della liberazione umana.

**Nella scena finale di *Salò*, le giovani vittime desiderano la legge, cioè, soffrire. Come abbiamo appreso l'anno scorso nel seminario dedicato a Sacher Masoch, Deleuze dice che Masoch non desidera la sofferenza ma il contratto, cioè la legge. Che pensa di questa lettura di Deleuze?**

Ciò che scopriamo alla fine della storia è che il capitalista ride in congiunzione alla funzione radicalmente elusa del plus-valore:

Marx laisse tout le temps de se développer à ce plaidoyer qui n'a l'air de rien que du discours le plus honnête, et là il pointe que ce personnage fantomal auquel il s'affronte, le capitaliste, rit. (...). Il m'avait paru dès lors que ce rire se rapportait proprement au dévoile-



ment à quoi Marx procède à ce moment-là, de ce qu'il en est de l'essence de la plus-value.<sup>54</sup>

Se si vuole vedere nella fase costituzionale di questa grande opera di Sade l'embrione di una «loi du désir» – come quella immaginata per esempio da un suo contemporaneo, Restif de la Bretonne, nel suo, giustamente, *L'Anti-Justine ou les délices de l'amour* (1798)<sup>55</sup> – nelle mani

---

<sup>54</sup> «Le fait et le dit» dans LACAN, *Le Séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 65].

<sup>55</sup> «Ce scélérat ne présente les délices de l'amour, pour les hommes, qu'accompagnées des tourmentes, de la mort même pour les femmes. Mon but moral qui en vaut bien un autre est de faire un livre plus savoureux que les siens (...), où les sens parleront au cœur, où le libertinage n'ait rien de cruel pour le sexe des grâces et lui rende plutôt la vie que de lui causer la mort, où l'amour, ramené à la nature, exempt de scrupules et préjugés, ne présente que des images riantes et voluptueuses. (...). Pour remplacer la *Justine* et faire préférer l'*Anti-*

del padrone isterico, bisognerebbe scorgervi piuttosto un aspetto di parodia.

Nella prima epoca del diritto costituzionale moderno, a meno di 15 anni dalla costituzione americana, e di 5 anni dalle costituzioni rivoluzionarie giacobine, è presente nell'opera di Sade un aspetto parodistico: «se voi pretendete cambiare le stagioni, io vi dico come cambiare i rapporti sessuali».

Come suggerisce ancora una volta Lacan:

En somme, là comme ailleurs, je veux dire là, dans la fonction radicale qui se cache dans le rapport de la production au travail, comme aussi bien ailleurs, dans une autre relation, plus profonde,

---

*Justine*, il faut que celle-ci surpasse l'autre en volupté, autant qu'elle lui cède en cruauté».

Dei puristi (tra i quali inserire Robespierre), Restif dice che la loro virtù è falsa, «elle n'est qu'une vertu de privation, de douleurs, d'inflexibilité, sans dédommagement qui la masque : je la maudis».

où j'essaie de vous mener à partir du plus-de-jour, il y a quelque chose comme un gag foncier, qui tient à proprement parler à ce joint où nous avons à enfoncer notre coin, quand il s'agit des rapports qui jouent dans l'expérience de l'inconscient.<sup>56</sup>

Ma da tutto questo possiamo cogliere il vero obiettivo di Sade, il suo bersaglio: la *Loi* in quanto discorso razionale. Così, se applichiamo tutti i precetti dell'ultima parte delle *120 giornate*, avremo come effetto un'autoestinzione di questa comunità in meno di 1 anno, e precisamente, in meno di 9 mesi (leggete

---

<sup>56</sup> LACAN, *Le Séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969, 2006: 65]. «Cause toujours, mon bon apôtre, dit Marx au capitaliste. Fais, comme tu l'entends, service de cette mise à disposition de lui qui travaille du moyen que tu te trouves détenir. Mais le travail que tu vas lui payer pour ce qu'il fabrique avec le tour et la fraiseuse, tu ne le lui paieras pas plus cher que ce qu'il faisait avec la varlope. Par le moyen de sa varlope, il s'assurait sa subsistance».

l'ultima prescrizione relativa alle due donne incinte).

Dunque, da un lato parodia, per esempio il controllo delle nascite che era previsto nella prima costituzione (proprio come nell'opuscolo, che ebbe pure una certa fortuna e circolazione, dal titolo *Pornographe ou la prostitution réformée* del nostro Restif, datato 1769); dall'altro, autoestinzione.

L'autodistruzione della natura è un tema fondamentale in Sade, una specie di mostruosità *déchaînée*. Nella maggior parte dei romanzi di Sade, annota Michel Foucault nel suo corso al *Collège de France*, del 1974-1975, *Les anormaux*, assistiamo a un *couplage* singolare:

Entre la monstruosité du puissant et la monstruosité de l'homme du peuple, la monstruosité du ministre et celle du révolté, et la complicité de l'un avec l'autre. Juliette et la Dubois sont évidemment au centre de cette série de

couples de la monstruosité surpuissante  
et de la monstruosité révoltée».

Di modo che, nel mostro di Sade:

par cet excès de pouvoir, la nature se  
retourne contre elle-même et finit par  
annuler sa rationalité naturelle, pour  
n'être plus qu'une sorte de fureur  
monstrueuse s'acharnant non  
seulement sur les autres, mais sur elle-  
même.<sup>57</sup>

Ricordiamo che negli stessi anni del corso di Foucault al Collège de France, assistiamo in Italia alla descrizione della trasformazione antropologica e di classe del ceto medio al potere: in *Salò* di Pasolini, come più volte ricordato ma non solo. Pensiamo al penultimo film di Luchino Visconti: *Ritratto di famiglia in un interno* (Ita, 1974), e alla progressiva perdita di innocenza fatta di piccoli atti, piccoli gesti, atti mancati, omissioni,

---

<sup>57</sup> FOUCAULT, *Les anormaux* [1974-1975, 1999: 93].

tradimenti, come se la *psicopatologia della vita quotidiana* fosse alla base della *psicologia di massa del fascismo*, che ci mostrava già, con una sorprendente capacità di analisi, Vittorio De Sica ne *Il giardino dei Finzi Contini*, cinque anni prima di Pasolini, e prototipo delle analisi della società disciplinare. *L'inerzia*, che si trasforma quindi, oggettivamente, in complicità di classe con i fascisti nel film di De Sica, finisce per diventare una pantomima nel film di Pasolini.<sup>58</sup>

Diverso è invece il progetto di una liberazione delle pulsioni capace di realizzare una legge del desiderio in Restif:

Les lois de la société, la décence, la pudeur, et surtout la parure, en aiguissant les désirs, sont devenues le principe secret de la prostitution moderne : ainsi l'on verra des intempérants et des sensuels, tant que

---

<sup>58</sup> Si veda il nostro contributo al quarto numero di *Sovrastrutture*: MAGLIACANE, *Il girone dei Finzi Contini* [2015].

les mets délicats et les liqueurs fines choutilleiront préalablement un palais friand : c'est donc à nos lois, non pas à détruire cet état vil, il sera tant qu'elles existeront : mais à en diminuer l'inconvénient et les dangers, physiques d'abord, et par contrecoup, les moraux.

E ancora:

Un homme que la vieillesse ou sa laideur feraient toujours refuser, donnera à la gouvernante un nombre à son choix, dans celui des filles de la salle ; par exemple s'il y a cent filles, il donnera un nombre quelconque, depuis un jusqu'à cent ; la gouvernante ira ensuite dans la salle ; elle demandera à chaque fille le nombre quelle choisit ; et celle qui rencontrera le nombre que l'homme a donné *par écrit, et que la gouvernante fera voir aussitôt*, ira le trouver.

Ma anche ne *La Paysanne pervertie* (1784), in cui la metafora dell'agnello che accarezza il lupo (e che di lì a poco potrebbe divorarlo) è qualcosa di meno

complesso dell'*humour* masochista di Sacher-Masoch, ma anche qualcosa di più eversivo:

La propre nuit de son départ (car elle partit avant le jour), il me sembla, durant mon sommeil, que je la voyais garder nos moutons, et qu'un grand loup étant venu pour emporter la plus belle brebis du troupeau, ma pauvre sœur l'avait voulu empêcher, et qu'il l'avait emportée elle-même ; et comme je courais après pour la délivrer, le loup fut changé en homme, et je vis Ursule le caresser. Et j'avais beau lui crier : «Ursule ! Ursule ! C'est un loup !», elle ne m'écoutait pas, jusqu'au moment où étant redevenu loup, il l'avait dévorée. Je n'ai pas foi aux rêves ; mais je rapporte celui-là à cause de sa singularité à pareil jour.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Nell'universo di Restif de la Bretonne, proletario e rivoluzionario, possiamo depistare una sovversione immanente del discorso normativo, che emerge dalle condizioni materiali della vita urbana e rurale della Parigi della fine del XVIII secolo, rappresentate da



E per terminare:

---

dettagli infinitesimali che sono preziosi proprio perché relativi alle classi sociali popolari dell'epoca.

Ai suoi innumerevoli detrattori, Restif, infatti, rispondeva definendo il suo stile come adatto al progetto di scrittura di una *histoire du commun*, quella che ci è trasmessa dalle scene di vita, dai protagonisti delle sue passeggiate notturne nei quartieri più poveri e malfamati della Parigi scossa dalla Rivoluzione, nella lunga serie delle *Nuits de Paris (ou Le Spectateur nocturne, 1788-1794, circa in 8 volumi)*. Questa «ville immense», come scrive nei *Contemporaines*, proto-flâneur, «gouffre où tout se confond, Paris».

Utilizzando le parole di Restif: «Le caractère distinctif de ce style, c'est qu'il est naturel et c'est à force d'être naturel qu'il devient original, c'est à force d'être naturel que, se prêtant aux idées de l'auteur, il est si souvent plein de vigueur et d'énergie» (citato da BLANCHOT, *Restif de la Bretonne, préface à Sara [1949, 1986: 154]*).

Je devins heureux et coupable, mais sans perdre la qualité d'honnête homme.

Che non è senza rievocare l'aria da gentiluomo del nostro capitalista, a cui Marx lascia la parola quando introduce il suo *plusvalore*. «Il lui laisse justifier sa position». E ride.

Ma questa massima di Restif ci riporta, ugualmente, alla tesi paradossale proferita da Freud: dal momento in cui l'autorità esteriore è interiorizzata attraverso un Super-io, la coscienza morale si comporta con tanta più severità e sospetto verso colui che è più virtuoso.

En leur faisant sentir au contraire la *nécessité de la vertu* uniquement parce que leur propre bonheur en dépend, ils seront honnêtes gens *par égoïsme*, et cette loi qui régit tous les hommes sera toujours la plus sûre de toutes.  
(*Français encore un effort*)

**Quale dunque il rapporto tra legge e desiderio in «Lacan tra Sade e Marx», secondo il titolo della Sua conferenza? È una contraddizione dialettica o un conflitto oppositivo?**

A conferma di quanto fin qui detto, se la legge non può essere assorbita dal desiderio, anche il desiderio non può essere assorbito dalla legge (del grande A, del linguaggio), il desiderio, cioè, non può essere simbolizzato.

Perché questo?

Perché, molto semplicemente, questo contraddice la forma della legge stessa: quella di una formulazione linguistica e quella di una prescrizione. Se si tratta di una prescrizione, ovvero di un comandamento, di un ordine, non possiamo parlare né di desiderio né di godimento. Se, invece, parliamo di una semplice formulazione linguistica, allora ci sarà sempre un godimento, dato che il

desiderio della formulazione linguistica è sempre realizzato, salvo nell'ipotesi in cui la legge non sia formulata linguisticamente, ma in questo caso sarebbe inesistente!

Come nel caso del voltaireiano *Micromégas* (1752):

- Je n'entends pas trop bien le grec, dit le géant.

- Ni moi non plus, dit la mite philosophique. – pourquoi donc, reprit le Sirien, citez-vous un certain Aristote en grec ? – c'est, répliqua le savant, qu'il faut bien citer ce qu'on ne comprend point du tout dans la langue qu'on entend le moins.

Mais il y avait là, par malheur, un petit animalcule en bonnet carré, qui coupa la parole à tous les animalcules philosophes ; il dit qu'il savait tout le secret, que cela se trouvait dans la *Somme* de saint Thomas ; il regarda de haut en bas les deux habitants célestes ; il leur soutint que leurs personnes, leurs mondes, leurs soleils, leurs étoiles, tout était fait uniquement pour l'homme.

A ce discours, nos deux voyageurs se laissèrent aller l'un sur l'autre en étouffant de ce rire inextinguible qui, selon Homère, est le partage des dieux (...).

Micromégas,

il leur promit de leur faire un beau livre de philosophie, écrit fort menu pour leur usage, et que dans ce livre, ils verraient le bout des choses. Effectivement, il leur donna ce volume avant son départ : on le porta à Paris à l'Académie des sciences ; mais, quand le secrétaire l'eut ouvert, il ne vit rien qu'un livre tout blanc : *Ah ! dit-il, je m'en étais bien douté.* (...)

Contraddetto, subito dopo, dall'*Ingénu* (1767):

Alors ce fut à qui demanderait à l'Ingénu comment on disait en huron du tabac, et il répondait *taya* ; comment on disait manger, et il répondait *essenten*. Mlle de Kerkabon voulut absolument savoir comment on

disait faire l'amour ; il lui répondit *trouvander*, et soutint, non sans apparence de raison, que ces mots-là valaient bien les mots français et anglais qui leur correspondaient. *Trovander* parut très joli à tous les convives.

- Eh ! mon Dieu, disait Mlle de Saint-Yves, comment se peut-il que les Hurons ne soient pas catholiques ? Est-ce que les révérends pères jésuites ne les ont pas tous convertis ?

L'Ingénu l'assura que dans son pays on ne convertissait personne ; que jamais un vrai Huron n'avait changé d'opinion, et que même il n'y avait point dans sa langue de terme qui signifiât *inconstance*.

Percorrendo quindi il cammino inverso di Micromégas, solo attraverso l'«apprendimento» della legge della società, confrontandosi con i suoi costumi, l'ingenuo ritrova infine la virtù della civilizzazione con la ragione.

Come lui stesso riconosce nella scena della prigionia:

Je serais tenté de croire aux métamorphoses, car j'ai été changé de brute en homme.

E a Saint-Just di rispondere:

*Armez la vertu de la dextérité du crime contre le crime.*<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> La virtù che tutti i legislatori pongono al principio della Repubblica, leggiamo nell'opuscolo del 1969, scritto da Maurice Blanchot, « ne conviendrait à Sade que si nous pouvions y atteindre sans passé, hors de l'histoire même et en commençant l'histoire avec elle ». BLANCHOT, *Sade et Restif de la Bretonne* [1949, 1986].

Confrontate «L'insurrection est dans l'insurrection effective des esprits » di SAINT-JUST, *Discours*, con «L'insurrection (...) doit être l'état permanent de la république» di SADE, *Français, encore un effort*.

## **Per sostenere questa ipotesi critica su Sade, Lacan si serve di Antigone? E perché?**

In primo luogo, Antigone oppone alla legge scritta della città una legge ancestrale non scritta, espressamente non scritta. Intelligentemente, al fine di fugare qualsiasi ipotesi di una norma semplicemente morale, nel tribunale interiore di tipo kantiano, Lacan dota questa legge (meglio: questa voce che viene da un altrove, e che è per il soggetto propriamente dunque un «objet») di una funzione di desiderio, è cioè il desiderio di compiere la pulsione di morte. Non si tratta, quindi, di una legge razionale nel senso moderno, vale a dire fondata sul significante maestro del padrone (nella dialettica schiavo / padrone denunciata in seguito da Hegel), ma di una primissima forma dove, oltre e attraverso l'analisi, è prodotto un fantasma.



Il fantasma, prodotto sadiano per eccellenza, è la prima forma attraverso cui il desiderio si oppone alla legge.

Su questo livello, c'è ancora un residuo «attivo» del soggetto, dato che Antigone può sempre scegliere di separarsi dal grande Altro (incarnato dalle leggi della città e dalla figura di Creonte in quanto simbolo paterno), proiettandosi nel fantasma della morte.

Incidentalmente, osserveremo anche che questo fantasma corrisponde (visto che si tratta esattamente di fantasma) a una dimensione originaria della vita, quella per esempio di una vagina o di un utero. Anche Antigone, in termini sadiani, sarebbe quindi un'isterica, visto che sceglie l'utero che ricollega alla morte.

Si tratta forse di quella dimensione originaria a cui accenna Sade in questo frammento tratto da *Juliette* come la

seconda vita che bisognerebbe strappare all'individuo per servire la Natura?

L'existence des meurtres est aussi nécessaire que ce fléau ; sans eux, tout sera troublé dans l'univers. Cette dissolution sert à la Nature, puisque ce sont de ces parties détruites qu'elle recompose. Donc, tout changement opéré par l'homme, sur cette matière organisée, sert la Nature bien plus qu'il ne la contraire. Que dis-je, hélas ! Pour la servir, il faudrait des destructions bien plus entières... bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer ; c'est l'atrocité, c'est l'étendue qu'elle veut dans les crimes. Il faudra, pour la mieux servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultante du cadavre que nous enterrons. *Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde [il fantasma], pour être encore plus utile à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut: il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire. (Juliette).*

## Commento di Lacan:

Cela revient en fin de compte à substituer à la Nature un sujet. De quelque façon que nous construisons ce sujet, il se trouve avoir pour support un sujet en tant qu'il sait.<sup>61</sup>

## Un soggetto del Discorso.

Altri filosofi tentarono uno scambio che consiste nell'opposizione di una morte simbolica e di una vita da schiavo. Uno per tutti: Jean Baudrillard. E lo stesso Derrida, sempre riferendosi a Marx, proprio come Baudrillard aveva fatto dieci anni dopo Lacan (Derrida venticinque anni dopo!), farà del fantasma attivo ormai uno spettro che solamente può essere agito in un altro tempo e in un altro spazio, soprattutto dalle generazioni future.

---

<sup>61</sup> LACAN, *Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960, 1986: 252].

Ciò che resiste dell'interpretazione lacaniana è dunque proprio questa *irriducibilità* originaria tra la legge e la vita, tra il sapere e l'inconscio (espressamente rifiutata da Derrida, per il quale la dimensione del fantasma è interamente cosciente e razionale), l'*irriducibilità* tra la funzione simbolica e la Rivoluzione (espressamente rifiutata da Baudrillard, per cui lo scambio rivoluzionario deve restare simbolico, anche se con le migliori intenzioni, quelle di «comunicazione», cioè di trasformare una condotta individuale in un paradigma di opposizione totale al potere).

## **Lecture**

BIDET, Jacques [2014] – *Foucault avec Marx*, Paris, La fabrique

BLANCHOT, Maurice [1986] – *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Edition Complexe

BROWN, Wendy [2012] – *La politica fuori dalla storia*, Roma-Bari, Laterza

FERENCZI, Sándor [1964] – *Recensione a: Otto Gross, Tre saggi sul conflitto interiore (1920)*, in Id., *Fondamenti di psicoanalisi. Articoli commemorativi. Recensioni e presentazioni*, vol. VI, Rimini-Firenze, Guaraldi

FOUCAULT, Michel [2001] – « *Omnes et singulatim* »: *vers une critique de la raison politique*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard

-- [1999] – *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard

FREUD, Sigmund [2013] – *L'uomo Mosé e la religione monoteistica*, Torino, Bollati Boringhieri

-- [2010] – *Il disagio della civiltà*, Torino, Einaudi

GINZBURG, Carlo [2013] – *Miti, emblemi, spie*, Torino, Einaudi

GROSS, Otto [2006] – *Senza freni*, Firenze, Edizioni Gratis

KALIVODA, Robert [1971] – *La realtà spirituale moderna e il marxismo. Lo strutturalismo, Freud, il libertinismo*, Torino, Einaudi

KARSENTI, Bruno [2012] – *Moïse et l'idée de peuple*, Paris, Cerf

LACAN, Jacques [2011] – *Le Séminaire livre XIX. ... ou pire (1971-1972)*, Paris, Seuil

-- [2007] – *Le Séminaire livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)*, Paris, Seuil

-- [2006] – *Le séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-1969)*, Paris, Seuil

-- [2005] – *Le séminaire livre XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, Paris, Seuil

-- [2004] – *Le séminaire livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Paris, Seuil

-- [2001] – *Peut-être à Vincennes (1975)*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil

-- [2001] – *L'étourdit (1972)*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil

-- [2001] – *Radiophonie (1970)*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil

-- [1999] – *Kant avec Sade (1966)*, in *Ecrits I*, Paris, Seuil

-- [1999] – *Position de l'inconscient (1966)*, in *Ecrits II*, Paris, Seuil

-- [1999] – *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien (1960)*, in *Ecrits II*, Paris, Seuil

- [1991] – *Le séminaire livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris, Seuil
- [1986] – *Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil
- LACHAUD, Jean-Marc [2015] – «Du “Gran Refus” selon Herbert Marcuse», in *Sovrastrutture*, 1, 2015, p. 9
- MACHEREY, Pierre [2011] – *La parole universitaire*, Paris, La fabrique
- MAGLIACANE, Alessia J. [2015] – *L'impotenza sovrana: una fuga. Sul Riccardo III di Carmelo Bene*, Parigi, Firenze, Porto Alegre, Classi
- [2015] – *Zéro. Révolution et Nom-du-Père*, Parigi, Firenze, Porto Alegre, Classi
- [2015] – *Il girone dei Finzi Contini*, in *Sovrastruttue*, n. 4, Parigi, Firenze, Porto Alegre, Classi
- [2012] – *Monstres, fantasmés, dieux, souverains. La contraction symbolique chez Sade, Dick, Planck et Bene*, Paris, Harmattan
- MAGLIACANE Alessia J. – RUBINO, Francesco [2015] – *Peggior. La violenza, il Reale*, Parigi, Firenze, Porto Alegre, Classi
- [2015] – *Forme e crisi della norma-stato. contributi per una critica del diritto*, Parigi, Firenze, Porto Alegre, Classi
- MARCUSE, Herbert [2008] – *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Torino, Einaudi

MARX, Karl [1970] – *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro I. Il processo di produzione del capitale*, introduzione di Maurice Dobb, traduzione di Delio Cantimori, Roma, Editori Riuniti



## **Sommario**

*Lacan tra Sade e Marx*  
(p. 7)

Omologia plusvalore / plusgodere (*Mehrwert / Mehrlust*)  
(p. 19)

L'oggetto *a* come causa del desiderio – causa della creazione del plusvalore – appropriazione vuota (poiché la causa del desiderio è vuota: l'oggetto *a* è immaginario)  
(p. 37)

*Dibattito*  
(p. 49)

I quattro discorsi ai quali si aggiunge un quinto discorso che perfeziona gli altri: il discorso del capitalista  
(p. 50)

Il sapere che il capitalista si appropria non è più la verità  
(p. 77)

*Lecture*  
(p. 131)

Edizioni *Classi*  
Collana "Classi/ca"  
Coordinata da Alessia J. Magliacane e Francesco  
Rubino  
n. 16 (2015)

Nella stessa collana

1. Francesco Rubino, *Corpi neri. Gramsci e il jazz*
2. Alessia J. Magliacane, *L'impotenza sovrana (una fuga). Il Riccardo III di Carmelo Bene*
3. Francesco Della Calce – Alessia J. Magliacane – Francesco Rubino, *1 anno di cinema*
4. Francesco Rubino, *Outlaw. Contraddizione, conflitto e rottura nel cinema di Clint Eastwood*
5. Alessia J. Magliacane, *Io lo faccio, tutto qui! Clint Eastwood: il cinema del punto omega*
6. Jean-Marc Lachaud, *Il marxismo atipico di Walter Benjamin*
7. Rainer Maria Kiesow, *Verità e Giustizia. Foucault, Kafka, Kleist*
8. Alessia J. Magliacane – Francesco Rubino, *Forme e crisi della norma-stato. Contributi per una critica del diritto*
9. Francesco Rubino, *La maledizione dello scorpione di giada (e altre formule magiche del diritto)*
10. Luiz Roberto Evangelista, *Le età della scienza. Un'introduzione*
11. Alessia J. Magliacane, *Le miroir et la Baleine. Une conférence dans la Péniche Opéra*

12. Alessia J. Magliacane, *La Totalité contre la Résistance. Les rendez-vous révolutionnaires des partisans italiens*
13. Ademar Pozzatti Junior, *Mercosul e Ue*
14. Ademar Pozzatti Junior, *Sovranità e procedimento*
15. Jânia Maria Lopes Saldanha, *Giustizia e sistema dei diritti umani*