



L'origine politica della psicanalisi e la questione del (suo) “vuoto giuridico”¹

Il “vuoto giuridico” è diventato uno degli argomenti prediletti della moderna demagogia. E, bisogna ammetterlo, infallibilmente persuasivo. Non indica più semplicemente l'assenza di una normativa legislativa che regolamenta una determinata materia giuridica, ma viene presentato alla pubblica opinione come uno scandalo morale, un insulto all'ordine democratico, un crimine contro il bene comune, un *j'accuse*. L'invocazione della sua regolamentazione sconfina dalla giurisprudenza per assumere i toni giustizialisti di una denuncia contro chi si sarebbe finora *sottratto* al controllo e alla sorveglianza dello Stato, godendo di inammissibili e ingiustificabili privilegi.

In *Sullo Stato: Corso al Collège de France*, vol. I (1989-1990)², Pierre Bourdieu osserva che l'asserzione “c'è un vuoto giuridico” è una «espressione straordinaria» al fine di «convocare gli esperti che si metteranno all'opera con tutta la loro autorevolezza» per «trasformare una serie di idiomi etici in un discorso universale volto a colmare [il] vuoto giuridico, ossia a fornire una soluzione ufficiale a un problema difficile che agita la società»³. Quale?

Per rispondere, dobbiamo ripensare alla radice la nozione di “vuoto giuridico”, senza considerarlo soltanto come un'assenza di normativa (imputabile a qualche contingenza: disattenzione, negligenza, ritardo, arretratezza, impreparazione della legislatura) che il diritto *deve* provvedere a regolamentare al più presto. Una cosa è la continua trasformazione dei legami sociali, che crea inevitabilmente dei “vuoti giuridici” che il diritto può e deve annettersi; tutt'altra è l'esistenza di un vuoto giuridico *su cui si fonda la legittimità dello Stato di diritto*. Non esiste cittadino che non si porti appresso, come la sua ombra, il suo vuoto giuridico, quel luogo (o assenza di luogo) dove è allocata la parte di sé stesso che non appartiene allo Stato ma che, proprio in virtù di questa non appartenenza, gli permette di dare il suo libero consenso al patto sociale mediante cui si sottomette al potere dello Stato, così come è libero di revocarlo se lo Stato agisce da tiranno. Questo può verificarsi solo in *un* caso: quando lo Stato non ammette l'esistenza di ciò che non può appartenergli e pretende di assimilare e di includere entro i propri confini ciò che deve restare, secondo un'espressione di Hölderlin, una «giusta assenza di legge»⁴.

Gli psicanalisti sono stati accusati di godere di un vuoto giuridico, e si è provveduto di conseguenza alla loro regolamentazione. Anche se le cose non si sono svolte proprio

¹ Testo – rielaborato e accresciuto – di un intervento preparato in occasione della presentazione del libro di Guy Le Gaufey *Appartenere a sé stessi. Anatomia della terza persona*, (trad. di M. Manghi, Polimnia Digital Editions, Sacile 2018), tenuta venerdì 10 maggio 2018 alla librairie Stendhal di Roma, presenti l'autore, Christine Dal Bon e Patrick Valdrini.

² Feltrinelli, Milano 2013.

³ Cito dall'edizione in formato Kindle, posizione 1604 di 3122.

⁴ George Steiner, nel suo grande commento alla traduzione dell'*Antigonä* di Hölderlin (*Le Antigoni*, tr. di Nicoletta Marini, Garzanti, Milano 1995), mette in relazione la disobbedienza di Antigone all'editto del tiranno Creonte (editto che proibisce di seppellire il cadavere di Polinice, fratello di Antigone) con quella che Hölderlin chiama «la giusta assenza di legge» (p. 93).

così (sarebbe più esatto dire che essi hanno voluto rinunciarvi⁵), rispondiamo che gli psicanalisti hanno sempre goduto di un vuoto giuridico *esattamente come tutti i cittadini*, con la differenza che, di questo vuoto giuridico, essi si mettono in ascolto, perché in esso, *ça parle, es spricht*. Di cosa? Dell'appartenenza a sé stessi. È il titolo del libro di Guy Le Gaufey⁶. Io ho scelto di presentarlo qui sotto una certa angolatura, quella dell'origine politica della psicanalisi – così ho intitolato il presente testo – anche se, in forma meno ellittica, avrei dovuto intitolarlo: “L'origine della psicanalisi dalla politica”. Non vi è infatti seduta di analisi che, senza che vi sia pronunciata una sola parola di politica, non sia, in quanto tale, politica, *res publica*, cosa del popolo, appunto perché al suo centro c'è il problema di sempre: *l'appartenere a sé stessi*, benché riformulato in modo nuovo.

Una delle proposte del libro di Le Gaufey è di provare a ripensare l'origine storica della psicanalisi: invece di metterla in relazione alla scienza galileiana e al *cogito* cartesiano, egli propone di metterla in relazione al concetto di *persona fittizia*, elaborato da Hobbes nel *Leviatano*. Lo sfondo su cui viene collocata l'origine della psicanalisi si sposta dunque dal discorso scientifico a quello politico. In che termini la fondazione del politico pensata da Hobbes getta il seme da cui fiorirà la psicanalisi?

Mi guarderò bene dall'entrare in un argomento tanto complesso, benché tutt'altro che complicato (a cui Le Gaufey dedica tutta la seconda e la terza parte del capitolo II), come l'elaborazione hobbesiana dei concetti di “persona fittizia”, di “autore” e di “attore”, ecc.; mi basta osservare che ripensando in modo radicalmente originale (rispetto alla Scolastica aristotelica) la nozione di *rappresentazione* (finalmente svincolata dall'identità con ciò che essa rappresenta, per divenire autonoma e indipendente dalla cosa rappresentata), Hobbes giunge a elaborare un nuovo concetto di *autorizzazione*, su cui fonda il rapporto tra il suddito e il sovrano nella moderna organizzazione del sistema politico.

Notiamo subito che rappresentazione e autorizzazione, nozioni fondamentali del discorso politico, sono altrettante nozioni fondamentali del discorso psicanalitico.

Secondo Hobbes, un patto viene stabilito tra il sovrano (il monarca, il popolo, la nazione, lo Stato) che *rappresenta* unitariamente la volontà generale di tutti i sudditi, e questi ultimi, che hanno conferito al sovrano la propria *autorizzazione* a governare (a prendere la parola e ad agire al posto di ciascuno di loro), rinunciando di conseguenza ad autogovernarsi.

In virtù del patto che autorizza il sovrano a rappresentarlo, il suddito si sdoppia, si scinde tra quella parte di sé stesso che entra nel sistema della rappresentazione politica e quella parte di sé stesso che ne rimane al di fuori.

Il suddito infatti (che ben presto si chiamerà “cittadino”) *in quanto autore* [del patto] è sottomesso *senza alcun limite* al potere del *rappresentante* che si è dato nella persona del sovrano⁷. Ma per quanto letteralmente senza appello, questa sottomissione *riguarda esclusivamente l'autore* [del patto di rappresentazione]. Supponendo che l'autore non coincida interamente con la persona naturale, supponendo che una parte di quest'ultima sfugga all'autore del patto di rappresentazione, quale statuto conferirgli? Questa domanda offre a Hobbes la possibilità di precisare ciò che chiama «la vera libertà del suddito».

⁵ Ricordo che la legge 56/1989 ha istituito l'Ordine degli psicologi e regolamentato le psicoterapie, non la psicanalisi, che il testo di legge non menziona.

⁶ G. Le Gaufey, *Appartenere a sé stessi. Anatomia della terza persona*, tr. di M. Manghi, Polimnia Digital Editions, Sacile 2018.

⁷ Infatti, se tale obbedienza fosse parziale, se il suddito (o il cittadino) riservasse per sé una parte della sua volontà di autorizzazione, egli potrebbe appellarsi in ogni momento a un Terzo che si situerebbe al di sopra del sovrano (la Natura, la Giustizia, Dio) per muovere obiezioni e contestare il patto.

Essa dipende da una frattura che fino a questo momento non era stata sufficientemente individuata: da un lato, nella sfera che chiameremo “pubblica”, il cittadino (il “suddito”, l’“autore”) è sottomesso senza limiti al potere del sovrano, ma d’altro lato, nella sfera che chiameremo “naturale”, [egli] si conserva una parte del diritto giudicata da Hobbes inalienata e inalienabile⁸.

«È chiaro – dice Hobbes – che *ogni suddito ha la libertà in tutte quelle cose il diritto alle quali non può essere ceduto per patto*, [così] i patti (che implicano la promessa) di non difendere il proprio corpo sono nulli»⁹.

Per comprendere questo punto delicatissimo e fondamentale, bisogna porre la seguente domanda: se il suddito (e poi il cittadino) diviene tale proprio e solamente perché autorizza il sovrano a rappresentarlo, chi è, quale statuto ha, e come chiamare “colui” che non è interamente riconducibile al suddito e che mantiene un *proprio* diritto (che Hobbes chiama “la sua vera libertà”) *al di fuori* del potere del sovrano, per tutto ciò che concerne la conservazione della sua natura, la sua capacità, dice Hobbes, di «perdurare in sé stesso»? È logico infatti che se lo scopo del patto mediante cui tutti i sudditi autorizzano un sovrano a rappresentarli è di tutelare, ben oltre le possibilità del singolo isolato e senza legame sociale, il diritto di “perdurare in sé stessi” (di non lasciarsi uccidere, di difendere la propria vita e i propri mezzi di sussistenza da chiunque, più potente di lui, lo voglia sopraffare con la forza: *homo homini lupus*), tale diritto (che è la ragione per cui il patto viene stabilito) è l’unico a cui il suddito non può rinunciare, il solo diritto che non *può* essere alienato, ceduto nel patto; ecco perché «i patti che implicano la promessa di non difendere il proprio corpo sono nulli».

Come concepire dunque quell’“uomo naturale” – così lo chiama Hobbes – che non è interamente riconducibile al suddito?

Nonostante il suo nome possa fuorviarci, l’uomo naturale non esiste in... natura, non è collocabile in un tempo che verrebbe *prima* del patto di autorizzazione, come se ne fosse l’origine; al contrario, è proprio questo medesimo patto che, nel momento stesso in cui crea un suddito, crea anche quella sua partizione, o scissione o sdoppiamento che Hobbes chiama “uomo naturale”. Logicamente, la stipula libera e volontaria di un patto che autorizza il suo “autore” (o un insieme di autori) a farsi rappresentare da un “attore”, rinunciando così al governo di sé stesso per sottomettersi al governo del suo rappresentante, implica *necessariamente* che una parte dell’autore sia esclusa dal patto, che non tutta la volontà dell’autore sia “trasferita” in quella del suo rappresentante, altrimenti essi non potrebbero più in alcun modo distinguersi e dunque non potrebbe esserci – al di qua del patto – nessun libero assenso, così come – al di là del patto – nessuna possibilità di revocarlo. L’autore, il suddito, è sottomesso *senza limiti* alla volontà del suo rappresentante, sebbene *entro i limiti del patto* che ha sottoscritto. *All’interno* del sistema della rappresentazione politica non può pertanto esistere una parte della volontà che il *suddito* si riserva per sé, così da entrare in disaccordo con quella del sovrano, tanto meno esigere la sua destituzione in nome di qualche istanza terza (l’appello alla Giustizia per esempio). Non c’è, insomma, nella prospettiva del *Leviatano*, un’istanza che si collochi al di sopra della volontà del sovrano¹⁰.

⁸ G. Le Gaufey, *Appartenere a sé stessi*, cit., p. 89 (cors. dell’aut., parent. mie).

⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Bari 1989, p. 181 (corsivi e parentesi quadre mie). Hobbes osserva ancora: «A Covenant not to defend my selfe from force, by force, is alwayes voyd», *Leviathan*, XIV, “Of the first and second naturall lawes, and of contracts”.

¹⁰ La critica del cosiddetto assolutismo di Hobbes concerne proprio questo punto, a mio avviso mal compreso.

Le volontà del suddito e del sovrano non sono mai contrapposte, e quando il sovrano parla, agisce, prende decisioni, è autorizzato a farlo in tutto e per tutto come legittimo rappresentante del suddito, e con il suo esplicito consenso; le loro volontà sono una sola e il bene del sovrano coincide con quello di ciascun suddito.

Ecco perché il diritto di rompere il patto non può dipendere dalle obiezioni politiche mosse dal suddito all'operato del sovrano, ma solo da un attentato all'esistenza dell'uomo naturale, quando, in nome del bene comune (che è il fine della volontà generale rappresentata dallo Stato), al suddito è chiesto di alienare quella parte di sé stesso "inalienata e inalienabile" che sfugge al sistema della rappresentazione politica.

La limitazione della libertà (che, se la gravità della situazione lo richiede, può essere imposta legittimamente¹¹) non ha dunque a che fare con il rapporto tra il suddito e il sovrano, ma con quello tra il sovrano e l'uomo naturale, e dipende meno dalle restrizioni politiche e giuridiche che da quelle del concetto di *rappresentazione*.

Ammettiamo dunque come un fatto l'esteriorità dello Stato (e dunque del suddito-cittadino), e dell'uomo naturale, ammettiamo cioè

l'impossibilità di pensare un terreno comune dove si incontrerebbero, si confronterebbero il "suddito" nato dal contratto e l'"uomo naturale" che vi ha acconsentito. Entrambi coesistono nello stesso essere umano (non oso dire la stessa persona), senza che nessuna dialettica possa intervenire tra loro. Per quanto sconcertante possa sembrare oggi, la loro necessaria coesistenza li lascia completamente *estranei* l'uno all'altro, e questa irriducibile *separazione* determina di rimando la sfera d'azione del sovrano. Il suo potere sul suddito non ha limiti, certo, ma *egli lo conosce solo in quanto tale*¹²,

lo conosce, cioè, solo in quanto *suddito* che lo ha autorizzato, senza peraltro avervi mai a che fare, senza mai incontrarlo, e perfino senza sapere della sua esistenza: letteralmente, non sa "chi è". Il sovrano, lo Stato, non è dunque in grado di conoscere né tanto meno di riconoscere l'uomo naturale. E *pour cause*: se così non fosse, se l'uomo naturale coincidesse integralmente con il suddito senza più distinzioni di sorta, se il diritto dello Stato regnasse ovunque, senza resti che gli sfuggono, senza un "vuoto giuridico", saremmo in presenza del dispotismo assoluto. È proprio ciò che avviene quando non si vuole che questi resti esistano; allora, in un modo o nell'altro, il sistema della rappresentazione politica non consente più alcuna "vera libertà" e sfocia nel Terrore. Un esempio particolarmente pregnante di quella parte del diritto del suddito che rimane "inalienata e inalienabile", ossia che non può essere ceduta nel patto con il Leviatano, è individuato da Le Gaufey nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (fine agosto 1789), che istituisce la nuova legittimità scaturita dalla Rivoluzione francese:

La suddetta dichiarazione poteva farsi solo in quella nuovissima "commessura" [*mitan*: giuntura] che distingueva e collegava l'"uomo" e il "cittadino". Impossibile confonderli, impossibile separarli: il cittadino apparteneva d'acchito pienamente al suo nuovo sovrano, il popolo, o la nazione, era una particella inalienabile della sua "volontà generale", mentre l'"uomo" sembrava essere messo lì al solo scopo di evitare una soggezione ancora più implacabile di quella che legava l'antico suddito al suo re di diritto divino. L'"uomo" diventava allora un nome per designare ciò che non passa nella rappresentazione politica ormai idonea a articolare il cittadino al suo rappresentante, che deve mettere in opera la volontà generale. E così, in questo scenario complesso [...] è stata sollevata una questione di sempre, ma ormai inscritta in coordinate nuovissime: la questione dell'*appartenenza a sé stessi*¹³.

¹¹ Per esempio, la chiamata alle armi per combattere un esercito nemico invasore.

¹² *Appartenere a sé stessi*, cit., p. 90 (corsivi dell'autore).

¹³ *Ibid.*, p. 11 (parentesi quadre mie, corsivi dell'autore).

E conclude: «[...] a cosa ricondurre ciò che, nell'uomo rivoluzionario "rigenerato" in preda alla sua nuova sovranità, non era riducibile al solo cittadino?»

E ancora, molto più avanti:

Il cittadino è solo quella parte dell'individuo che prende parte all'instaurazione del sovrano, e *conserva dunque per sé un margine che sfugge alla sua rappresentazione politica, margine sul quale a sua volta il potere rappresentativo non ha accesso*¹⁴.

Ecco il punto che ci interessa, e che ci induce a prendere in considerazione l'ipotesi della nascita della psicanalisi non più (o non solo) dalla scienza, ma dalla politica.

Di quella parte del suddito (ma ormai: del soggetto¹⁵) che, nel patto di autorizzazione, "non passa" nella rappresentazione politica – e da cui prenderà tutta la sua incidenza la questione dell'appartenenza a sé stessi –, sarà la psicanalisi a occuparsi.

Non dobbiamo tuttavia confondere ciò che rimane escluso dal patto tra il suddito e il sovrano (e che solleva la questione dell'appartenenza a sé stessi), con quel diritto alla libertà individuale che pone precisi limiti al potere e all'intervento dello Stato, secondo la dottrina del liberalismo. Non si tratta di ciò che lo Stato "si trova davanti" come un limite da non oltrepassare, come qualcosa di antitetico che gli si contrappone, ma di ciò che lo Stato *non sa e non può conoscere né riconoscere*, poiché si colloca su un'altra scena, *ein anderer Schauplatz*, da quella della rappresentazione¹⁶.

Con una citazione di Lucien Jaume: «*L'uomo naturale non è un'entità che lo Stato si trova davanti*, e che costituirebbe il suo limite e il suo ostacolo; esso è piuttosto "altrove", come il suo rovescio silenzioso»¹⁷.

Questo "altrove" rimane irriducibilmente «al di fuori dei confini delle terre giuridicamente accatastabili», non lo si può censire, annettere alla mappa del diritto. Allora la questione cruciale è: il sovrano, lo Stato è disposto ad *ammettere* (non a permettere o autorizzare, ma ad ammetterne l'esistenza *al di fuori dalla sua sfera giuridica*) l'esistenza di "resti" che sfuggono alla rappresentazione politica, quella terra di nessuno, quella *anderer Schauplatz*, dove, se così si può dire, il soggetto può allocare la sua "mancanza-a-essere"? Una simile questione ci riguarda tutti, oggi più che mai, e le attuali vicissitudini giuridiche della psicanalisi ne costituiscono il sintomo. Perché il pericolo più grande consiste proprio nel fatto che lo Stato si arroghi il diritto di annettersi quei resti e di farne oggetto di norme. E non si tratta del fatto che lo Stato non *deve* annetterseli, ma del fatto che non *può* annetterseli: la sfumatura è cruciale¹⁸.

Moreno Manghi

¹⁴ *Ibid.*, p. 133, corsivi miei.

¹⁵ In francese sia suddito che soggetto sono designati dalla medesima parola: *sujet*.

¹⁶ È l'"ipotesi" (*Vermutung*) fondamentale che nella *Traudeutung* Freud riprende dal "grande Fechner": «*der Schauplatz der Träume ein anderer sei als der des wachen Vorstellungslebens*»: "i sogni si svolgono su un'altra Scena da quella della vita rappresentativa vigile". S. Freud, *Gesammelte Werke*, b. II/III, p. 541, Fisher Verlag, 1942 Imago Publishing Co. Ltd., London.

¹⁷ Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris 1986, p. 144 (corsivi dell'autore).

¹⁸ Per esempio, amare, anche quando si tratta di un amore peccaminoso, moralmente riprovevole, abietto, "folle", o tutto ciò che si vuole, non *può* essere né giuridicamente proibito né giuridicamente permesso. A meno che per amore non si compiano atti giuridicamente proibiti, cioè reati (mentre l'amore per un criminale non ha nulla di illecito), il diritto non può occuparsene.