

GIANFRANCO BORRELLI

POLITICHE DEL DESIDERIO: DA MACHIAVELLI A FOUCAULT

Abstract. In the second half of the past century, new processes of subjectivation brought on new modes of conceiving and practicing politics in the democratic countries. Critical attention addressed the transformation of the representative government model into the development of the so-called populisms and of the more advanced forms of participatory democracy. In order to comprehend the specificities of such tendencies, this essay will analyze the complex relations between the categories of *politics* and *desire*. The analysis will first look at such semantics in those philosophers who contributed to full Modernity: Machiavelli, Hobbes, and Hegel. The focus will then shift to the analysis and comparison of the theories by exceptional contemporary authors: Lacan, Deleuze, and Foucault.

Keywords. Desire, Politics, Subjectivation, Representative Government, Populisms.

Nel declino della cultura filosofica e civile della modernità, attraverso il taglio aperto in tutto il mondo dai comportamenti e dai linguaggi dei movimenti *antisistemici* durante gli anni Sessanta del secolo scorso in tutto l'Occidente – al centro le nuove soggettivazioni che danno vita al cosiddetto Sessantotto –, si riescono ad intravedere modalità diverse di vivere la politica: da un lato, le pratiche delle insorgenze di quegli anni segnalano la crisi irreversibile di complessi

concettuali ormai inutilizzabili, mentre per un altro versante assistiamo agli sforzi della teoria di aprirsi a congetture differenti ed inedite di produrre comunità¹. Alcune categorie politiche perdono decisamente significato, travolte dal rifiuto inarrestabile del primato vissuto nella prima metà del Novecento dai modelli della pura ideologia come *liberalismo*, *comunismo*, *nazionalismo*, *nazismo*, ecc.; alcune nozioni come *sovranità*, *società civile*, *élites*, *corpi intermedi*, *classi dirigenti*, ed altre ancora, tendono sempre più ad essere poste ai margini della riflessione politologica; per converso, si afferma un lessico solo parzialmente innovativo, utile piuttosto a segnalare nei discorsi politici elementi reali e comunque problematici di transizioni e d'incertezze: *governance*, *neoliberalismo/neoliberismo*, *biopolitica*, *confini*, *deterritorializzazioni* e così via.

Particolarmente interessante diventa allora prestare attenzione alle motivazioni che consentono ad altre categorie di conservare una presenza che si conferma e pure si rinnova all'interno dell'ordine linguistico che segna gli ambiti della materia politica: mi riferisco in particolare alle nuove acquisizioni semantiche del termine *popolo* sotto la voce diffusissima dei cosiddetti *populismi*, e alla serie di varianti che fanno riferimento alla parte dei *soggetti*, come emergenza d'inarrestabili *singolarità* e di nuovi determinati processi di *soggettivazione*. Al fine d'intendere in modo più approfondito le differenze semantiche di queste rinnovate categorie – qualcosa che si presenta come portato originale di un'epoca che viene ormai definita d'*ipermodernità* (siamo ormai ben oltre il *post-modern*) – siamo obbligati ad utilizzare gli intrecci argomentativi di filosofia e teoria psicanalitica. A queste condizioni il senso delle seguenti annotazioni si presenta come il tentativo di porre in evidenza, per alcuni limitati passaggi, una novità che interviene in un oggetto di analisi che attraversa l'intera modernità e va oltre: si tratta dell'impegno teorico di riferire la costituzione dell'agire civile e delle istituzioni politiche alle composi-

¹ Per un inquadramento storico sugli sviluppi della categoria di desiderio nella filosofia occidentale, è sicuramente utile il lavoro di C. DUMOULIÉ, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto* (1999), trad. it di S. Arecco, Torino, Einaudi, 2002. Come introduzione alle tematiche del desiderio che si affermano a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, segnalo il film capolavoro di Michelangelo Antonioni, *Zabriskie Point* (1968), e il libro di R. VANEIGEM, *Noi che desideriamo senza fine* (1996), trad. it. di S. Ghirardi, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

zioni differenziate e conflittuali delle dinamiche dei desideri. *Pratiche/discorsi/scritture* del campo politico restano in misura crescente impregnate di semantiche e significanti che, con vesti di differenze storicamente determinate, esprimono le modalità esistenziali specifiche dell'attività desiderante. Proprio nella contemporaneità, che prende corpo nei decenni successivi alla fine del secondo conflitto mondiale, inedite strategie di comportamenti e notevoli scarti simbolici annunciano orizzonti complessi di praticare e concepire la politica in modo nuovo. Modalità appunto inedite di vivere le *politiche del desiderio*.

Ecco allora una rassegna che prende avvio da lontano, dalla splendida teoria machiavelliana dei conflitti legati inevitabilmente alla *contentezza* oppure al malessere, alla *mala contentezza*, indotto nella comunità civile dall'appagamento dei desideri, o dalle illusioni generate dalla loro inconsistenza. Quindi, il rigoroso discorso hobbesiano che legge la felicità individuale come prodotta dall'incontro tra esercizio dei poteri e la realizzazione materiale di desideri/piaceri; ed ancora, nel cuore della modernità, l'approdo di Hegel ad una nozione di desiderio come significante simbolico che offre un fondamento determinato alla fondazione della dialettica storica grazie alle vicende del confronto a morte tra padrone e servo. Dalla metà dello scorso secolo, in corrispondenza con le differenti vicissitudini storiche del cosiddetto *capitalismo democratico* e della sua crisi², l'insorgere di forme nuove di soggettivazioni rende possibile gli sforzi di teoria di tre straordinari autori: Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Michel Foucault.

1. *Machiavelli: l'etica classica dei desideri posta a fondamento del vivere politico.*

Machiavelli giustifica in teoria il proprio dispositivo politico, rivolto a riconquistare la *libertà d'Italia*, utilizzando elementi del pensiero

² Wolfgang Streeck utilizza questa espressione, in *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico* (2012), trad. it. di B. Anceschi, Milano, Feltrinelli, 2013, per designare nel primo trentennio postbellico il periodo di più intenso benessere prodotto nell'ambito storico del neocapitalismo.

epicureo e lucreziano³; il segretario fiorentino fa proprio il tema centrale, nell'epicureismo, dell'*eccedenza dei desideri* come tragica tensione tra i caratteri di un universo *sempre in moto* e le ambizioni di fragili esseri umani rivolti in permanenza alla realizzazione di potere. Gli individui vivono il condizionamento di una realtà fisica immutabile, di un mondo che *resta sempre il medesimo*; tuttavia essi stessi inducono, *per la variazione de' costumi*, sezioni di *buono* o di *cattivo*, di concordia civile o di aspri conflitti, che contribuiscono in positivo o in negativo al vivere comune:

Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa, e dalla fortuna di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane e uno fastidio delle cose che si posseggono; il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragione o cagione» (*Discorsi II, Proemio*).

Nel capitolo 37 del primo libro dei *Discorsi*, introducendo al tema delle cause che portarono alla fine della Repubblica romana, Machiavelli impegna un percorso argomentativo che pone in diretta relazione le dinamiche delle *contenzioni*, dei conflitti civili, alla costituzione di *contentezza/mala contentezza* nei comportamenti umani. Si tratta non tanto degli elementi di un'essenziale antropologia, quanto di riflessioni di ampia portata filosofica, che intendono giustificare la fondazione di una sorta di ontologia del presente collegata alla centralità del *vivere politico*:

Egli è sentenza degli antichi scrittori come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene; e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perché qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque gra-

³ Per quanto concerne l'attenzione che Machiavelli dedica all'opera di Lucrezio e, in particolare, per la presenza di motivi epicurei negli scritti machiavelliani, rinvio al mio lavoro *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana*, Napoli, Cronopio, 2017, pp. 19-90. Le citazioni dall'opera di Machiavelli fanno riferimento alle seguenti edizioni: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1513-1519), a c. di F. Bausi, Roma, Salerno ed., 2001 (= *Discorsi*); *Discursus florentinarum rerum* (1520-1521), in N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a c. di M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971 (= *DFR*).

do si salgano, gli abbandona. La cagione è perché la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa; tale che, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché, desiderando gli uomini parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra, dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quella altra (*Discorsi* I 37).

Il malessere che colpisce anche la *plebe* romana – così come accadeva normalmente per i *grandi* – si forma attraverso le eccessive ambizioni che spinsero quella parte della città, che aveva tanto contribuito allo sviluppo della *gloria* di Roma, a stimare *più la roba che gli onori*; da qui presero avvio quindi quella serie di conflitti indivisibili che condussero alla guerra civile:

Questo discorso ho fatto perché alla plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' tribuni (al quale desiderio fu costretta per necessità), che lei subito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione, e volere con la nobilità dividere gli onori e le sostanze, come cosa stimata più dagli uomini. Da questo nacque il morbo che partorì la contenzione della legge agraria, che infine fu causa della distruzione della repubblica (*ibidem*).

Machiavelli riprende ed innesta a modo suo nel terreno della politica i principi della classificazione epicurea dei desideri; le sfere diverse dei desideri/piaceri trovano espressione attraverso processi determinati:

naturale e necessario: questo piano riguarda bisogni e desideri che gli esseri umani soddisfano per necessità al fine della sopravvivenza; nel *combattere per necessità*, essi cercano di limitare la sofferenza dei corpi, si aprono alla conoscenza della natura e all'esercizio delle virtù interiori;

naturale e non necessario: avendo conseguito la soddisfazione dei beni necessari alla vita, gli esseri umani danno via libera ai desideri, alle *ambizioni*, e restano in permanenza impegnati nella misura del contenimento degli impulsi desideranti; prendono così avvio i percorsi di *contentezza* o di *mala contentezza*: da qui prende pure corpo la condizione di squilibrio dei soggetti che vivono in permanente insoddisfazione, dal momento che davvero minima risulta la realizzazione dei desideri;

non naturale e non necessario: questo ambito vive degli eccessi delle *ambizioni* che intendono realizzare poteri o ricchezze in modo smisurato; questi slanci del desiderio si proiettano inevitabilmente contro gli altri, diventano il *furore* dei grandi, impegnati a volere ad ogni costo imporre il proprio dominio oppure la *licenza* della plebe, l'eccessiva e dannosa libertà di azione e di parola.

A questa straordinaria scrittura di Machiavelli resta consegnata la piena adesione al codice delle sentenze epicuree e, insieme, la più ampia riflessione sulla stretta interrelazione tra *contentezza/mala contentezza* (da *continere*) e *contenzioni* (da *contendere*); è anche probabile che, in questa scrittura, il fiorentino abbia tenuto presente quel punto della prima parte del *De finibus bonorum et malorum* in cui Cicerone – analizzando e criticando la filosofia epicurea – descrive i drammatici effetti prodotti dall'eccedenza dei desideri (*cupiditates*), riportando immediatamente di seguito la classificazione epicurea dei piaceri.

Machiavelli rielabora dunque massime/sentenze che provengono dall'epicureismo e forse utilizza il testo di Cicerone che esprime alla perfezione il senso del *se ipsum continere* esercitato dal soggetto contento, *naturae finibus contentus*, cioè in grado di riconoscere il contesto dei conflitti e di perseguire il limite posto dalla natura. In tutti i suoi scritti, dai rapporti delle prime legazioni fino alle *Istorie fiorentine*, quella polarità semantica *contentezza-mala contentezza/contenzioni* diventa il criterio interpretativo per comprendere la serie delle relazioni tra i conflitti in atto e il genere di reazioni provenienti dai comportamenti umani. A fronte delle eccessive ambizioni di potere e di ricchezze, il cittadino deve offrire a se stesso quella capacità di contenimento, di adattiva trasformazione, essenziale all'operare del *vivere politico*.

Le dinamiche del confronto che viene via via istituendosi tra *contenzioni* e *contentezza/mala contentezza* aprono a forme diverse di soggettivazioni, di autocostituzione dei soggetti, di differenti registri di pratiche di sé: tali processi di soggettivazione hanno effetti diversi nell'esercizio del governo nella città. Infatti, per un versante, possono affermarsi percorsi di positiva realizzazione della funzione fondatrice/rifondatrice del *Principe civile*, che opera in accordo con il popolo, oppure dell'unità dei *popolari* che riesce a mantenere viva la libertà della *patria* attraverso l'autogoverno individuale e collettivo.

In questi casi, la *contentezza/soddisfazione* nel presente delle parti che confliggono per questioni rilevanti, tuttavia rimediabili, apre a innovazioni efficaci sul piano della principale divisione politica; accade allora che costumi e modi di vita pregevoli da parte dei cittadini – vale a dire soggettivazioni efficaci – contribuiscano ulteriormente all'esercizio etico interiore, alle pratiche di sé, e agli sviluppi istituzionali del *vivere politico*. Diversamente e tragicamente, l'impossibilità di risolvere conflitti gravi nei contesti della corruzione profonda dei comportamenti e delle pratiche di sé implica l'esaltazione distruttiva della *mala contentezza*, quindi della depressione e della *malinconia*. Avviene allora che i *malcontenti* operino esclusivamente per introdurre innovazioni contingenti e pericolose, rivolte a soddisfare interessi e piaceri particolari, egoistici.

La politica che interviene al fine di rimediare ai danni pure gravi indotti da soggettivazioni pure tra di loro contrastive assume un carattere definito: il *vivere politico* induce appunto a *praticare i conflitti*. Dapprima, al fine della fondazione o della rifondazione dello stato reso perverso dalla corruzione, interviene la figura di un potere concentrato enorme, il principe; costui agisce in modo da porre rimedio agli antagonismi diffusi facendo leva su particolari doti virtuose che pure a un certo punto lo spingono a farsi da parte e passare la mano ai *popolari*. Esistono quindi i tempi dell'alternanza periodica delle forme di governo; Machiavelli sottolinea l'importanza di riconoscere la complessità e le diramazioni delle *divisioni* che internamente attraversano la comunità; in effetti, dagli sviluppi differenti e dai cambiamenti della qualità dei conflitti deriva quel dispositivo complesso e articolato dell'avvicendamento periodico delle forme principali del governo della città, il *principato* o la *repubblica*: «il principato ha solo una via alla sua risoluzione, la quale è scendere verso la repubblica; e così la repubblica ha solo una via da risolversi, la quale è salire verso il principato: Gli stati di mezzo hanno due vie, potendo salire verso il principato o scendere verso la repubblica: donde nasce la loro instabilità» (DFR 26). Il primato del linguaggio del *vivere politico* è costituito allora dalla capacità dei cittadini di mettere in campo, secondo le cadenze adeguate della *qualità dei tempi*, la forma necessaria del governo: rendersi consapevoli della particolarità dell'intervento da parte del *principe* allorché la situazione richiede l'*impeto* dei tempi improvvisi e repentini che si

rendono necessari per introdurre le opportune innovazioni, volte a fondare o a rifondare lo stato; oppure, praticare quelle forme prudenziali/*rispettive* di *repubblica*, tecniche anche adattive, praticate sui tempi lunghi del mantenimento dello *stato*, poste in essere dalla saggezza delle parti popolari per garantire il *vivere libero*.

Il *vivere politico* assume dunque anche il carattere di un intervento, un tempo retroattivo che consiste nel *ritornare ai principi* (*Discorsi* III 1); tanto significa appunto *ripigliar lo stato* proprio nel senso di scegliere strumenti e tempi idonei per realizzare quella *battitura* dei soggetti che hanno introdotto oppure provano a introdurre la corruzione nei *costumi* e negli ordini istituzionali. Si tratta del controllo periodico cui bisogna sottoporre il *vivere politico* che dà origine allo stato e quindi al funzionamento delle forme del governo. *Praticare i conflitti* significa, dapprima, la necessità di riconoscerli grazie all'utilizzo di un nuovo registro storiografico, quindi mettere in campo dispositivi di ordinario contenimento istituzionale utilizzando il diritto comune pubblico, ed ancora fare ricorso – nei casi di particolari difficoltà o di cattivo funzionamento di *ordini* e *leggi* – a soggetti/tecniche che sappiano intervenire sui conflitti utilizzando la messa in opera di altri elementi conflittuali: in questi casi, si tratta di neutralizzare oppure orientare diversamente le divisioni mettendo funzionalmente in campo altri conflitti. In tali dinamiche, l'elemento del tempo deve introdurre innovazione, quindi quelle novità utili a fondare/rifondare lo *stato*: per queste evenienze il *principe civile* utilizzerà tecniche di dissimulazione e simulazione, di nascondimento e inganno, calibrando per ogni occasione l'intervento pure necessario delle armi; la sua azione sarà discreta, repentina, segmentata, idonea a restituire un equilibrio ai conflitti in campo, trasformandone la portata distruttiva in favore degli interessi della comunità. Per parte sua, il tempo del governo del *vivere libero* repubblicano dovrà configurare la possibile convivenza di parti diverse della città, in cui trovino adeguato riconoscimento interessi differenti, mettendo in campo ordini istituzionali largamente rappresentativi e provvedendo all'esercizio equo della giustizia civile e penale: ancora per questo contesto del *vivere civile* e *comune*, il mantenimento di una pace duratura – grazie alle pratiche del *vivere politico* – sarà il risultato non dell'azzeramento dei conflitti, piuttosto

sto del bilanciamento delle linee confliggenti che attraversano normalmente la città.

2. *Thomas Hobbes: la produzione dei poteri come esercizio inarrestabile dei desideri.*

La scienza politica di Thomas Hobbes prende avvio attraverso un taglio, una discontinuità radicale rispetto alla filosofia politica classica, di cui bisogna innanzitutto dare conto: il singolo individuo non è chiamato ad operare su stesso quelle pratiche di trasformazione di sé – secondo principi di verità e di cura del sé – finalizzate a prendere attivamente parte nella *polis*; l'obbedienza civile non è principalmente operazione etopoietica, impegno etico all'educazione di sé che i cittadini devono realizzare per garantire la propria libertà o che il principe deve agire al fine di porsi nella efficace condizione di procedere alla fondazione/rifondazione della comunità originaria del vivere civile (come accade per Machiavelli). Piuttosto, nel programma teorico di Hobbes, ciascun individuo deve essere in grado di riconoscere bisogni/interessi e di acquisire quella tecnica di calcolo che lo pone in condizione di prendere parte al contratto politico, che gli consente l'ingresso nella società e il vantaggio della stabile appartenenza ad essa; solo questa capacità pone gli individui nella condizione di godere di un soddisfacimento, anche se parziale, di quell'istinto della natura umana rivolto ad un'illimitata produzione di poteri. L'inclinazione generale dell'umanità (scrive Hobbes) consiste in «un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte»: *a perpetual and restless desire of power after power (Leviathan 94)*⁴; di qui prende inizio il processo di formazione di un potere specificamente civile chiamato a rendere sicura la condizione di vita, a favorire la crescita dei poteri di ogni uomo, secondo un processo acquisitivo teso a subordinare al tornaconto individuale ogni genere di oggetto; un genere produttivo d'*individualismo possessivo* (secondo la splendida espressione di Macpherson) viene chiamato ad offrire una via d'uscita alla spoliazione storica dei *commons* che viene attuandosi in Inghilterra.

⁴ Le citazioni dal *Leviathan* provengono da TH. HOBBS, *Leviatano* (1651), trad. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976 (= *Leviathan*).

Intervengono a questo punto le novità sconvolgenti dell'antropologia hobbesiana: a differenza della falsa pretesa conservativa della prudenza, secondo Hobbes, «l'uomo non può assicurarsi il potere e i mezzi per viver bene che ha al presente senza acquisirne di maggiori» (*Leviathan* 94); infatti, «felicità è continuo progredire del desiderio; continuo successo nell'ottenere quelle cose che a volta a volta si desiderano»; in questo mondo non esiste una sola mente soddisfatta (*Mind satisfied*), è impensabile una perpetua tranquillità (*perpetuall Tranquillity of Mind*; *Leviathan* 93). Ma se l'*inclinazione generale di tutta l'umanità* consiste «in un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte» (*Leviathan* 94), la malinconia sta a segnalare che una parte consistente degli uomini vive in modo negativo queste dinamiche di acquisizione di poteri; ecco la caratteristica principale della sofferenza malinconica:

la prostrazione (*Dejection of Mind*) assoggetta l'uomo a timori senza causa; è questa una pazzia comunemente chiamata malinconia, che appare anche in maniera diversa, come nel frequentare luoghi solitari e sepolcri, nel comportarsi in modo superstizioso, e nel temere, chi una, chi un'altra cosa particolare (*Leviathan* 72).

La malinconia non è più considerata da Hobbes come la malattia della mente causata – secondo le spiegazioni della tradizione dei saperi medici ippocratico-galenici che dall'antichità era giunta fino all'epoca rinascimentale – dagli squilibri umorali prodotti dalla bile nera⁵: piuttosto, la depressione malinconica resta condizionata da dinamiche corporee interne all'uomo, che impediscono il positivo scorrimento degli impulsi naturali: di qui la condizione di sofferenza. La malinconia è dunque, per Hobbes, una forma di pazzia: la descrizione fenomenologica delle sofferenze da essa indotte nel soggetto malinconico ci fa intendere la perdita della presenza, il suo andamento altalenante tra passato/memoria e futuro/immaginazione, la

⁵ Impressionante è la letteratura su questo tema. Mi limito a segnalare testi critici introduttivi: V. DI BENEDETTO, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino, Einaudi, 1986; R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturno e la melinconia* (1964), trad. it di R. Federici, Torino, Einaudi, 1983; R. e M. WITTKOWER, *Nati sotto Saturno* (1963), trad. it. di F. Salvatorelli, Torino, Einaudi, 1963; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977; infine, L. BOTTANI, *La malinconia e il fondamento assente*, Milano, Guerini Studio, 1992.

ciclotimia di entusiasmo e di depressione, di *Pride e Dejection*: è appunto la *bipolar Disease*, malattia epocale designata anche col nome di *Elizabethan Malady*, analizzata da studiosi contemporanei di Hobbes quali Timothy Bright, Thomas White e Robert Burton⁶.

I percorsi del malessere malinconico si legano, da una parte, all'ostinatezza delle passioni (*Stubbornness of Passions*) che consiste in quella situazione di rigidità che costituisce sicuramente il presupposto del conflitto con gli altri individui poiché produce opinioni non condivise dagli altri: e tanto accade comunemente per le credenze religiose. Principalmente, Hobbes specifica che prostrazione della mente è «l'afflizione che si ha dall'opinione di mancanza di potere» (*Grief, from opinion of want of power, is called Dejection of mind; Leviathan* 56): come a dire che una delle forme sicuramente più gravi della formazione di quel *private Spirit* – che consiste appunto nella rigida credenza in qualcosa che non si riesce normalmente a condividere con gli altri e che costituisce la causa prima del malessere malinconico – deriva dall'opinione del singolo individuo di non essere capace di estendere il proprio potere sulla realtà circostante. Conviene sottolineare che Hobbes non parla di incapacità comprovata concretamente, ma appunto della convinzione mentale, astratta e magari infondata che l'individuo malinconico coltiva, di non essere in grado di utilizzare gli strumenti naturali e artificiali che pure sono a sua disposizione, utili ad estendere il proprio potere originale. Per quest'aspetto, secondo quanto Hobbes argomenta, la malinconia sembra allora derivare da una vera e propria lesione dell'im-

⁶ T. BRIGHT, *A Treatise of Melancholy*, London, Pr. By I. Danter, 1586; TH. WRIGHT, *The Passions of the Minde*, London, Pr. for V.S for W.B., 1601 (reprint Hildesheim-New York, Olms, 1973); R. BURTON, *Anatomy of Melancholy*, London, Pr. for H. Cripps, 1621. Per la ricerca storica sulla *Elizabethan Malady* esiste una notevole produzione: L.C. KNIGHTS, *Seventeenth Century Melancholy* (1933), in *Drama and Society in the Age of Johnson*, London, Chatto & Windus, 1937, pp. 315-332; L. BABB, *Melancholy and the Elizabethan Man of Letters*, «The Huntington Library Quarterly», 3, 1941, pp. 247-261; M.H. CURTIS, *The alienated Intellectuals of early Stuart England* (1962), in *Crisi in Europa 1560-1660*, a c. di T. Aston, trad. it. di G. Incarnato, Napoli, Giannini, 1968, pp. 395-423; infine, L. STONE, *The Causes of the English Revolution. 1529-1642*, London, Routledge & Kegan, 1975, p. 114. Per l'approfondimento ulteriore della saggistica critica, risulta decisamente utile il lavoro di M. SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

maginazione – come sosteneva pure Burton –, che diventa causa dello squilibrio mentale dal momento che oppone gli eccessi di fantasia ai percorsi dell'*acquired wit*, dell'intelligenza umana che si lascia invece disciplinare attraverso il metodo e l'educazione.

L'argomentazione hobbesiana tende quindi ad esaltare l'autodisciplina interiore delle passioni – che è opera pratica della saggezza individuale – e l'adesione razionalmente calcolata da parte del suddito all'ordine politico: l'unica via per potere sottrarsi alla sofferenza mentale, alla depressione è quella di assegnare alla ragione artificiale la funzione di limite delle azioni umane rivolte in permanenza alla produzione di una serie infinita di poteri. Il cittadino saggio dovrebbe riconoscere ed accogliere attivamente gli strumenti della disciplina istituzionale che viene offerta dall'esterno, dall'autorità sovrana. La legge civile interviene allora come ordinamento giuridico complesso che deve garantire obbligatorietà alle proprie norme; essa svolge esplicitamente un ruolo di disciplina degli atti umani. In quanto legge scritta (*statute*), la legge civile sancisce innanzitutto i dettami della stessa legge naturale, cioè principalmente la giustizia di *adempiere i patti* e di *dare a ciascuno il suo* (*Leviathan* 138 s.). La legge civile sarà quindi, da una parte, una legge buona e moralmente fondata: insieme, sarà legge utile in quanto rispondente ad interessi d'utilità economica; infine, dovrà dimostrarsi efficiente, cioè in grado di attivare con i propri mezzi la positiva obbedienza dei sudditi. Legge civile e legge morale naturale tendono in definitiva ad integrarsi a vicenda al fine di ottenere la ragionevole obbedienza del maggior numero possibile di persone.

In definitiva, nel *Leviathan* Hobbes mette in campo una complessa metodologia espositiva finalizzata alla teorizzazione di un nuovo modello di *scambio* tra comando ed obbedienza: il nuovo ordine del *Leviathan* procede con intento di fondazione teorica, ma vuole contemporaneamente anche persuadere circa la possibilità di conciliare nel luogo privilegiato della legge civile i contrasti intersoggettivi prodotti dall'esasperazione delle passioni naturali e i conflitti religiosi derivanti dall'esaltazione della fede. Lo strumento che dovrebbe consentire il raccordo tra le pratiche dell'obbligazione morale ed i criteri dell'obbligazione politico-giuridica è individuato da Hobbes nel dispositivo del *contratto* politico. L'ordinamento di sovranità utilizza la procedura contrattuale al fine di congiungere un sistema di

diritto pubblico ai codici della disciplina e dell'autodisciplina che i singoli individui hanno deciso di praticare. In questo senso, il potere comune della sovranità contribuisce a rendere stabili i meccanismi della coercizione disciplinare, dando vita alla costituzione di un sistema pubblico di diritto che pretende via via una sempre maggiore autonomia. La struttura del processo contrattuale intende assegnare riconoscimento generale e rappresentazioni adeguate alla complessa rete dei poteri messi in campo dalla moltitudine (*multitude*) degli individui: questi hanno scelto di offrire all'esercizio dei poteri naturali e strumentali il sostegno di una forza comune, impersonale, coercitiva; attraverso questo decisivo passaggio, la moltitudine assegna a se stessa una diversa identità, diventa *popolo* in quanto soggetto politico-pubblico che fa riferimento ad un centro unitario di potere e di comando. Questa rivoluzione concettuale costituisce per la civilizzazione occidentale il cosiddetto *momento hobbesiano*: si tratta del fondamento teorico del futuro *governo rappresentativo*.

3. Hegel: alla radice della vita civile il carattere simbolico del desiderio.

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel presenta il desiderio (*die Begierde*) come la forza dirompente della soggettività che arriva a duplicare l'esistenza *semplice* dell'Io nella forma complessa dell'*autocoscienza*. Da un lato, l'essenza della figura individuale è la *vita universale*: la vita è il «Tutto che si sviluppa, che dissolve il proprio sviluppo e che in questo movimento si mantiene semplice» (*Fenomenologia* IV 2)⁷; essa costituisce anche lo sfondo in cui prende forma lo sforzo di appagamento indotto dal desiderio ad aprire verso la figura dell'autocoscienza; da questo punto prende avvio il percorso per cui l'autocoscienza vede se stessa come *oggetto semplice*, come *lo puro*:

L'autocoscienza è desiderio [...] (essa) è certa di se stessa solo perché rimuove questo altro che le si presenta come vita autonoma [...]. Certo della nullità di questo altro, l'autocoscienza pone per sé tale nullità co-

⁷ Per le citazioni dal testo hegeliano utilizzo G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), trad. it di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000 (= *Fenomenologia*).

me propria verità, annienta l'oggetto autonomo e si conferisce così la certezza di se stessa come certezza vera (*Fenomenologia* IV 3).

Quindi è il desiderio dell'altro a dare avvio al percorso della forma dell'autocoscienza, che dovrà giungere alla concretezza della figura dell'individuo determinato in quanto Coscienza (*das Gewissen*): questi è autonomia e autocertezza dell'universale che viene a costituire «la certezza immediata rappresentata come contenuto, cioè, in generale, è l'arbitrio del singolare e l'accidentalità del suo essere naturale e inconscio» (*Fenomenologia* VI 4, 1bb).

Al fine di comprendere la complessa costituzione dell'attività desiderante possiamo utilizzare con profitto gli svolgimenti argomentativi messi in campo dalla splendida lettura che Alexandre Kojève fece del testo hegeliano della *Fenomenologia*⁸:

intanto, *l'io (umano) è l'io di un – o del – Desiderio*: l'essere cosciente presuppone dunque il desiderio ed in questo modo l'uomo si realizza come lo essenzialmente diverso dal non-lo (*Introduzione*, 18);

all'opposto della conoscenza, che mantiene l'uomo in una quiete passiva, il Desiderio lo rende inquieto e lo spinge all'azione: quindi, il soggetto tende a soddisfare questo sentimento di sé e fa questo per via della negazione, della distruzione che può conseguire la trasformazione dell'altro (*ibidem*);

l'io del Desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il Desiderio: tanto vale a dire che l'azione di ciascun individuo si rivolge incessantemente come una permanente pratica richiesta di potere nei confronti dell'altro (*ibidem*);

perché ci sia autocoscienza, occorre dunque che il desiderio si diriga verso un oggetto non naturale, verso qualcosa che oltrepassi la realtà data: solamente il Desiderio che si dirige verso un altro desiderio umano creerà un lo che è altro rispetto all'io naturale, animale (*ivi*, 19);

l'essere di questo lo sarà divenire [...] e divenire intenzionale, evoluzione voluta, progresso cosciente e volontario: in questo senso l'individuo umano autocosciente cerca di rendersi libero, operando in una dimensione che è propriamente storica (*ibidem*).

⁸ I brani dell'opera di Kojève sono presi dal vol. *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), trad. it di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996 (= *Introduzione*); in particolare dal primo saggio *A guisa di introduzione*, pp. 15-44. Per il rilievo che assume nelle filosofie contemporanee la teoria del desiderio della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, vd. la lettura di J. BUTLER, *Soggetti di desiderio* (1987), trad. it. di G. Giuliani, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 20-112.

Ecco allora il punto chiave del pensiero hegeliano sul desiderio: “il mio desiderio è il desiderio dell’altro”. La comunità umana è un insieme di desideri che s’incontrano, reciprocamente si desiderano, e si rivolgono non verso il soddisfacimento di carattere positivo, naturale; piuttosto, questa *storia di desideri desiderati* ci dice che ciascun individuo desidera il desiderio dell’altro in quanto riconoscimento pratico del proprio desiderio: desidero il desiderio dell’altro poiché voglio che l’altro desideri me. Hegel punta allora in maniera determinata a caratterizzare il desiderio nella sua forma propriamente simbolica: io voglio che l’altro riconosca come valore il mio desiderio e che lo accolga come un suo proprio valore. Questa determinazione simbolica del desiderio come cosa alla quale più teniamo nel corso della vita ci pone anche nell’inevitabile condizione di confliggere con l’altro e con gli altri al fine della realizzazione di quel riconoscimento. Lo scontro tra i soggetti per questa realizzazione è una *lotta a morte* che vede in prima istanza due individui confrontarsi e mettere a rischio la propria vita; tra *signore* e *servo* vincerà il primo poiché egli rifiuta il rischio della vita aprendosi alla possibilità dell’annientamento, mentre il servo soggiacerà poiché bloccato dall’angoscia della morte violenta. Questi renderà il segno della sua sottomissione al signore offrendogli gratuitamente il *servizio* che consentirà il godimento dello stesso signore. Peraltro, questo soddisfacimento, cui provvede il servo, è rivolto unicamente al padrone, resta soggettivo e non produce verità per tutti: alla lunga, prenderà il predominio quella forma di desiderio interdetto che è il *lavoro*, che contribuisce a costruire il mondo offrendogli forma di complessità storica. Coloro che producono come lavoratori inibiscono, da un lato, l’istinto al godimento immediato, soggettivo e totale dei propri desideri: essi provvedono a dare una forma al mondo, mentre procurano di trasformare e di educare se stessi. Dunque, solamente attraverso il lavoro gli uomini si realizzano oggettivamente come tali: il signore ha svolto quella funzione di dare l’avvio ad un processo che alla lunga prevede la sua necessaria estinzione.

In definitiva, la nozione hegeliana di desiderio assegna forma simbolica all’attività creatrice della specie umana letta come il permanente prodotto storico di antagonismi incessanti e dolorosi, che pure rendono inevitabile periodicamente l’inversione dei rapporti di

forza nei processi della civilizzazione umana. Da questo punto prende anche avvio la dottrina marxiana del feticismo dei rapporti sociali, che contribuisce a spiegare ulteriormente le sofferenze indotte agli individui dalla dominazione violenta posta storicamente in essere dal modo di produzione capitalistico. Tuttavia, nello sviluppo espositivo del *Capitale*, Marx assegna minore importanza al libro della *Fenomenologia dello Spirito* rispetto agli svolgimenti hegeliani della *Grande Logica*: da questo dipende certamente quella difficoltà – presente in tutti i marxismi storici – nel rispondere al grande interrogativo di come venga a formarsi una soggettivazione rivoluzionaria che possa trovare, all'interno degli individui, le spinte propulsive rivolte a costituire quelle pratiche di sé che inducono *simbolicamente* appunto alla trasformazione radicale di se stessi e del mondo intero.

4. Lacan: il politico come conversione dei desideri nei differenti populismi.

Ernesto Laclau ha offerto la più articolata indagine della *critica della ragione populista* perseguendo l'obiettivo di mostrare la validità di una tesi principale: nella nostra epoca, almeno nei paesi delle democrazie occidentali, tutto quello che nominiamo come *politico* viene a coincidere con la costruzione del *popolo*⁹. Lo sforzo dell'autore viene, quindi, dapprima rivolto ad indagare gli elementi che mettono capo alla costituzione dei soggetti e delle relazioni intersoggettive nella specifica essenza di *totalità strutturate di elementi linguistici*; infatti, con l'intento di riscattare quanto viene definito *populismo* dal discorso riduttivistico proprio delle scienze sociali, l'autore ricostruisce *retorica/ideologia/logica* dei discorsi politici puntando ad individuare, a portare alla luce, le complesse diramazioni delle reti di associazioni e degli atti performativi che sono alla radice delle pratiche e delle scelte razionali del singolo cittadino. A questo punto, viene fatto entrare in scena lo strumento psicanalitico che pone al centro dell'indagine le valenze esplicative di tutto quanto proviene dalle dinamiche del desiderio: l'attività desiderante dei soggetti parlanti viene considerato il fulcro costitutivo delle pratiche e dei

⁹ E. LACLAU, *La ragione populista* (2005), trad. it di D. Ferrante, Bari-Roma, Laterza, 2008.

discorsi del politico che portano a quella costituzione significativa del popolo. Laclau opera una ricostruzione dettagliata degli autori e dei percorsi argomentativi, appartenenti all'ambito della ricerca psicanalitica, che hanno reso possibile l'incontro, sicuramente problematico, con il campo dei fenomeni politici e con la relativa ricerca filosofica; da Le Bon a Tarde e McDougall, fino alla svolta freudiana. In realtà, l'impegno teorico del pensatore argentino, impegnato a questo punto a giustificare la pretesa del necessario incontro di psicanalisi e filosofia politica, è principalmente rivolto a spiegare l'inegabile primato del dispositivo teorico di Jacques Lacan. Il punto dell'intersezione tra i due domini teoretici viene appunto fissato sulle argomentazioni che riguardano la complessa genealogia di quanto nominiamo desiderio, facendo riferimento centralmente alle categorie lacaniane. Soddisfacimenti, riduzioni, deviazioni, dislocazioni, spostamenti: cosa ha a che fare questa serie di vicissitudini dei desideri con la costituzione politica del popolo?

Conviene in partenza ricordare che il carattere simbolico del desiderio teorizzato da Hegel viene assunto come elemento principale da Jacques Lacan; negli anni trenta dello scorso secolo, anche lui ha partecipato ai seminari tenuti da Alexandre Kojève a Parigi. Conosciamo anche come Lacan renda ancora più complesso il richiamo alla hegeliana dialettica del riconoscimento, riferendo le dinamiche proprie del desiderio all'ordine simbolico del linguaggio. Nella reinterpretazione del progetto della psicoanalisi avviato da Freud, il pensatore francese pone in relazione la fondamentale pulsione libidica al significante della domanda che l'individuo rivolge all'Altro; assumendo in proprio la lettura di Kojève della *Fenomenologia hegeliana*, Lacan conferma che la soddisfazione umana non è riconducibile alla sola soddisfazione dei bisogni primari, naturali e animali. Nella domanda rivolta all'Altro viene rimossa quella immediatezza ed il messaggio posto dal desiderio viene espresso nelle parole che aprono alla dialettica che viene istituendosi grazie alla risposta dell'Altro. Permanente è dunque la domanda della presenza dell'Altro che è in sostanza una domanda d'amore: questa proviene dal profondo del desiderio, luogo abitato dal soggetto dell'inconscio. Riprendendo anche da Sartre, il desiderio viene assunto da Lacan come principio ontologico in quanto mancanza d'essere che deriva dall'impossibilità di portare a compimento la *jouissance* totale come ricongiunzione con

il corpo materno. L'interdizione all'incesto, indotto dal confronto con la figura paterna, attiva quella forma simbolica di castrazione che trova espressione attraverso l'ordine del linguaggio e, grazie alla quale, viene imposto la prima rappresentazione della Legge, del *limite* che gli individui devono assegnare agli impulsi insostenibili del desiderio come godimento totale. Viene quindi argomentata da Lacan una distanza definita rispetto alla nozione hegeliana di desiderio: desiderio è metonimia della mancanza d'essere, non tanto desiderio come desiderio dell'Altro, piuttosto come desiderio d'Altro, laddove l'Altro non costituisce il codice anonimo della combinatoria dei significanti: l'altro è essere vivente, Altro incarnato, particolarità del bisogno e non incondizionata domanda d'amore. In effetti, il desiderio costituisce una deviazione dei bisogni, dal momento che il campo della propria attivazione viene, per gli esseri umani, reso possibile solo dalla configurazione simbolica della pulsione primaria. Peraltro, la felicità del soggetto si realizza solo nel rapporto con l'oggetto causa del desiderio; questa è la figura lacaniana del *fallo*; come spiega lucidamente Recalcati: «Il desiderio non è più in rapporto all'Altro, ma è in rapporto a un oggetto, è in rapporto al fallo come a ciò che manca dell'Altro. Si desidera non il desiderio dell'Altro, ma ciò che manca dell'Altro»¹⁰. Il desiderio vive allora come permanente tensione nel soggetto, il cui soddisfacimento si realizza sempre come un *resto* del bisogno primario; ciascun individuo vive il desiderio come deviazione dai bisogni, ma resta sempre qualcosa di quella domanda d'amore che non può essere *significantizzata* integralmente: tale resto agisce non in riferimento esclusivo al desiderio dell'Altro, ma in rapporto a un oggetto che agisce come causa, il *piccolo oggetto (a)*. Esprime il senso politico di questa posizione essenzialmente etica Jacques-Alain Miller: «Je crois donc qu'il a une politique du désir, ne serait-ce que parce que la politique joue des identifications, et qu'il n'y a pas d'identification qu'un désir ne supporte. C'est en ce sens

¹⁰ M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano, Cortina Raffaello, 2012, p. 138; vd. pure il saggio *Id.*, *Ritratti del desiderio*, Milano, Cortina Raffaello, 2012, pp. 25-160. I principali testi lacaniani di riferimento sulla tematica del desiderio sono: *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, trad. it. di L. Longato, Torino, Einaudi, 2016; *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicanalisi (1959-1960)*, trad. it. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1994; *La significazione del fallo*, in *Scritti*, trad. it. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1974, vol. II, pp. 682-693.

que la psychanalyse, elle, n'est pas une politique, mais une éthique, qui s'exerce en sens contraire»¹¹.

A questo livello s'innesta quel discorso teorico di Laclau rivolto a creare una determinata analogia tra teoria della costituzione del politico (e della soggettività politica) e quel processo per cui il godimento (*jouissance*) del soggetto si realizza solo attraverso l'investimento radicale a un *petit object a*. Scrive l'autore: «Nessuna pienezza sociale è raggiungibile se non attraverso l'egemonia. E l'egemonia non è altro che un investimento in un oggetto parziale di una pienezza sempre sfuggente perché puramente mitica». Di qui, dalla dialettica composita tra domanda simbolica inesauribile dell'Altro e soddisfacimento inevitabilmente parziale e incompleto, viene delineandosi quella giustificazione teorica che sta a cuore all'autore: «Non c'è populismo senza investimento affettivo in un oggetto parziale [...]. La necessità di costruire un "popolo" si manifesta solo quando quella pienezza non è realizzata, e gli oggetti parziali all'interno della società (mete, figure, simboli) subiscono un investimento tale da diventare il nome della sua assenza»¹². Fermiamoci a sottolineare almeno in due punti le acquisizioni preziose che pervengono alla teoria politica dal tentativo teorico di Laclau di spiegare genesi e particolarità inedite dei fenomeni del populismo, come forma predominante della produzione di politica nelle democrazie occidentali contemporanee:

— innanzitutto, dalla prospettiva psicanalitica secondo cui il desiderio non ha oggetti unicamente naturali, ma opera sempre come resto rispetto al piano necessariamente simbolico, deriva pure che l'ordine del desiderio agisce anche sul piano della produzione del politico a condizione di non legarsi direttamente e unicamente agli elementi degli obiettivi concreti, *economici*, del consumo; in effetti, anche sul piano strettamente economico il funzionamento positivo dei mercati richiede sempre di fare riferimento agli elementi simbolici degli oggetti del consumo; il singolo oggetto deve almeno essere rappresentato come il resto di un desiderio che vive della domanda d'amore per l'Altro (a tanto cerca di rispondere normalmente la pubblicità dei prodotti di consumo): altrimenti l'immediata resa del reale e la rigida identificazione del possibile acquirente come sog-

¹¹ J.-A. MILLER, *Lacan et la politique*, «Cités», 16, 2003, pp. 105-123: p. 123.

¹² LACLAU, *La ragione populista*, cit., p. 109 s.

getto consumatore ridurrebbero sicuramente la richiesta di soddisfacimento che proviene dagli impulsi e dai bisogni (questa riduzione immediata della vita al consumismo è una delle ragioni principali della critica al *sistema* da parte delle nuove generazioni nel neocapitalismo postbellico, ed ancora un termine del fallimento dei tentativi di socialismo reale);

— inoltre, se la *jouissance* si realizza appunto nell'investimento del *piccolo oggetto (a)* in quanto resto d'altra *Cosa* rispetto a tutti gli oggetti del mondo, tanto sta a significare che la politica deve sempre consistere di una rappresentazione al fondo mitica, e la costruzione del popolo avviene sempre attraverso una pienezza mai realizzata; questo implica anche che il leader o il partito non fa mai riferimento ad una realtà sociale già definita o nominata come realizzata: piuttosto presenta la società come un vuoto da riempire attraverso relazioni (egemoniche) mai costituite in maniera definitiva. In tal senso, la società (oppure la base economica) non costituisce un prerequisito per la configurazione egemonica dei poteri, come accadeva per la moderna società civile considerata composta di classi magari contrapposte; piuttosto risulta decisivo suggerire e produrre soggettivazioni che si formino sulle pratiche ispirate dal complesso delle relazioni simboliche, che possono quindi aprire concretamente alla rappresentazione politica.

Nella considerazione di Laclau, le ragioni dei populismi contemporanei tenderebbero strumentalmente a contrastare intanto il nudo e crudo discorso di quello che Lacan chiama il *discorso del capitalista*, vale a dire l'esaltazione del godimento cinico, egoista, centrato sulla fede feticistica. Evitare dunque quella sorte d'iperedonismo che non libera il desiderio dai vincoli materiali e sospinge verso un godimento tanto necessario quanto privo di soddisfazione. Questo genere d'ispirazione rappresentata in politica rischia di presentare agli elettori la poco convincente immagine di un'utopia nichilista rivolta a promuovere un consumo senza soddisfazione e senza comunità possibile. Nei fatti, questo genere di discorso politico apre ad un godimento che distrugge la vita, favorisce una compulsione sregolata; tutto questo mette sull'avviso la politica contemporanea ad evitare assolutamente il vuoto inerte delle ideologie che affermano verità che non riescono ad avere conseguenze, ed anche suggerisce di tenersi alla larga dal porre in essere l'immediatezza di comporta-

menti cinici e opportunistici destinati inevitabilmente ad essere contraddetti. La strada che viene battuta dai differenti populismi parte dalle ragionate acquisizioni di dare vita a forme diffuse di comportamenti che rifiutano il godimento illimitato, che può dissipare la vita. Ecco allora che la Legge, il limite, che costituisce pure l'approdo del discorso lacaniano, può essere considerato il funzionale richiamo a dare posto a politiche perseguibili con responsabilità. Laclau mostra allora il complesso delle procedure grazie alle quali la catena differenziale delle voci desideranti va via via restringendosi secondo modalità *equivalenziali* fino a fissare quei pochi, pochissimi, obiettivi che con contenuti differenziati possono dare voce – sul doppio registro di significazione simbolica e di soddisfazione parziale dei bisogni – alle forze politiche ed ai partiti che prendono parte all'agone rappresentativo. Tutto ciò sta anche a significare che questo genere di procedure, diffuse e differenziate comunque secondo la logica degli interessi, contribuisce alla configurazione di quel politico che apre funzionalmente alla produzione del popolo. In realtà, non di un solo popolo si tratta, ma di tanti popoli diversi posti anche in conflitto tra di loro. In definitiva, tanto varrebbe pure a significare che questo modo di intonare in maniera efficace le vicende del politico alle voci desideranti diverse, verrebbe ormai a costituire il fuoco vivo del confronto democratico tra i poteri ovunque in Occidente. In questa area non sono più all'opera, né si prospetta un possibile futuro per le ideologie o per le concentrazioni incontrollabili di potere politico. Detto in modo sintetico, secondo la prospettiva di Laclau – che fa interagire a quel modo filosofia politica e psicanalisi – tutte le politiche democratiche operano oggi secondo un'inevitabile omologazione: essenzialmente producono il quadro vivo del confronto tra populismi diversi.

5. Deleuze: alla base della politica le resistenze indotte dalla macchina desiderante.

Nell'epoca del post-moderno esistono modalità diverse d'interpretare natura ed espressioni del desiderio: in corrispondenza cambia il registro della conversione del quadro antropologico in discorso politico. Allarghiamo le nostre prospettive rivolgendoci a Gilles Deleuze.

Secondo questo filosofo, il desiderio è per eccellenza attività produttiva e generativa¹³. Prendendo origine nella natura inconscia dell'io, desiderio è appunto affermazione di vita, produzione incessante che si realizza tramite il linguaggio, l'immaginazione e il lavoro. La distanza dalla prospettiva hegeliana della negazione vuole essere marcata già in partenza: secondo Deleuze, i soggetti *padrone-servo* della dialettica costituiscono solo un mascheramento del negativo e queste figure introducono surrettiziamente e giustificano, in nome di una ragione imperativa, l'asimmetria tra le parti e lo sfruttamento privato del lavoro dei tanti finalizzato al godimento di pochi. Il desiderio introduce piuttosto l'ordine/disordine del mondo: le pratiche desideranti si esprimono attraverso linguaggi comunque deliranti e si organizzano come costanti dell'universo sociale. Desiderio è produzione di singolarità che emergono dai flussi che attraversano i soggetti; i suoi attributi esprimono innanzitutto questo carattere del desiderio come *macchina*, struttura comune desoggettivata e a-significante: desiderio è quindi impersonale, molteplice, autoaffermativo, eccentrico, oppositivo. Il corpo libidico vive del godimento indotto dalle pulsioni primarie: tuttavia, diversamente dall'impianto del discorso lacaniano, queste pulsioni da cui prende origine l'attività desiderante sono sempre imbizzarrite; esse rifuggono ogni limite, non riconoscono alcuna Legge: il loro momentaneo contenimento fissa identità sempre provvisorie, mentre sono solamente le dinamiche corporee delle differenze – che prendono forme particolari dal fondo rizomatico della macchina desiderante – ad aprire alla liberazione delle pulsioni e a rafforzare l'insorgenza

¹³ Per i riferimenti bibliografici al pensiero di Deleuze bisogna certamente fare dapprima riferimento agli scritti prodotti in comune con Felix Guattari: *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 2006; quindi, *L'anti-Edipo* (1972), trad. it di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975; di assoluto rilievo teorico il contributo di G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it di G. Guglielmi, Bologna, Il Mulino, 1971; sulle tematiche specifiche del desiderio vd. i saggi *Sul capitalismo e il desiderio*, in *Id.*, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. di D. Borca, Torino, Einaudi, 2007; ed ancora, *Desiderio e piacere*, in *Id.*, *Due regimi di folli e altri scritti 1975-1995*, trad. it di D. Borca, Torino, Einaudi, 2010.

contro tutto ciò che opera nel senso di irrigidire e fissare in modo conservativo la sfera sociale¹⁴.

Non è dunque possibile un raddrizzamento del *corpo-schizo*: di qui la decisa presa di posizione contro la teoria e la clinica della psicoanalisi; le tecniche terapeutiche della *psy* sono addirittura pericolose perché operano nel senso di energizzare le parti razionali, sclerotizzare l'energia pulsionale desiderante. Per questa via, un discorso di piena immanenza prende un'ulteriore decisiva distanza da Hegel (e da Lacan): lasciare esprimere l'Es in quanto luogo originario dell'energia libidica deve significare la liberazione dei soggetti dai vincoli simbolici che l'opprimono. Questo lavoro di *desimbolizzazione* costituisce il contributo emancipativo principale che può pervenire dalle dinamiche del desiderio: da qui prendono fondamento l'ingiunzione negativa che suggerisce di violare comunque le norme giuridiche che inibiscono il desiderio e, ancora, una prospettiva radicalmente altra della politica. Questa viene allora configurandosi come possibilità per i soggetti di esprimere e sostenere le differenze: quindi evitare quelle tecnologie di omologazione e di appiattimento di comportamenti e linguaggi che provengono dalle parti delle forze che costruiscono nuclei di poteri intercettando i flussi desideranti. Da questo punto di vista, sono due le caratteristiche principali che rendono possibile le pratiche propositive della politica:

— innanzitutto, non bisogna considerare le istituzioni civili come il prodotto razionale degli esseri umani: anzi viene da sottolineare che le istituzioni provengono sempre dalle parti degli istinti, dagli impulsi dell'energia primaria ed inconscia del desiderio¹⁵; quindi, non saranno le rigide rappresentazioni e concentrazioni delle forze a costituire gli snodi funzionali della politica; piuttosto, la democrazia va considerata come un *vuoto*: uno spazio libero e accogliente dove precipitano le proiezioni desideranti delle singolarità; qui bisogna

¹⁴ Per un'introduzione di sicuro rilievo alla nozione di desiderio in Deleuze, ed ancora sui rapporti tra concezione deleuziana e quella lacaniana, vd. di M. RECALCATI, *Schizofrenia e responsabilità. Note sul desiderio nell'Anti-Edipo*, e di F. CARMAGNOLA, *Risonanze. Lacan e Deleuze sul desiderio*, entrambi nel vol. *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a c. di F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi, Torino, Bruno Mondadori, 2014 (pp. 77-95 e 96-118 risp.).

¹⁵ Su questo punto di rilievo il saggio di G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955 (Id., *Istinti e istituzioni*, trad. it. di U. Fadini, K. Rossi, Milano, Mimesis, 2002).

rendere possibile il rispetto delle differenze, attivare codici di giustizia che operino con modelli di simmetrica distribuzione dei beni nei confronti di ciascun cittadino;

— l'altro elemento che riveste un'importanza decisiva nelle pratiche della politica deriva dal suo proprio carattere d'indeterminazione: di qui il rifiuto dei linguaggi normativi e dei codici comportamentali che inducono al predominio di quei processi d'identificazione che irrigidiscono i soggetti sotto forma delle ideologie e dei pregiudizi di ogni genere. Politica è sempre *sintesi disgiuntiva*: nel suo operare, essa affianca immediatamente ad ogni affermazione il dispositivo idoneo alla decostruzione ed al rifiuto dei percorsi già in atto¹⁶. Per questi aspetti, la negazione costituisce non una forza dialetticamente produttiva di un processo di libertà: piuttosto, nei contesti di dominazione e di illibertà, quando risulti necessario, bisogna procedere con il fermo, permanente e rigoroso rifiuto di ogni atto di adesione al potere costituito. Su questo punto incontriamo quella suggestiva interpretazione che Deleuze opera della famosa novella di Melville: lo scrivano Bartelby si trova nella situazione di dover esprimere con determinata e coraggiosa coerenza il proprio diniego alle discutibili ingiunzioni indotte dal datore di lavoro con la famosa formula: «I would prefer not to...»¹⁷.

La politica del *dire sempre no* rifiuta l'intento universalizzante delle categorie della grande politica, piuttosto vincola l'impegno dei cittadini ad atti micropolitici che sono da considerare quelli più produttivi di cambiamenti. Questa prospettiva conferma ancora la distanza da ogni genere di strategia dialettica che lega la trasformazione agli esiti del confronto e dei conflitti divisivi tra le parti (tra le classi). Si tratta di procedure affermative che pure possono trovare spazio all'interno delle istituzioni e delle comunità democratiche e riempiono spazi con modalità che rifiutano lo scontro, l'opposizione contrastiva e divisiva, con gli altri agglomerati di forze; piuttosto, questi scorrimenti lavorano in superficie (*surface*) procedendo in modo da aggirare i conflitti in atto e di guadagnare in modo non violento il

¹⁶ Per l'approfondimento della nozione di *synthèse disjonctive* vd. il contributo di PH. MENGUE, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Paris, Germina, 2013, pp. 63-66.

¹⁷ G. DELEUZE, *Bartleby o la formula*, in ID., *Critica e clinica* (1993), trad. it di A. Panaro, Milano, Cortina Raffaello, 1996.

consenso dei soggetti nei territori percorsi. In questo senso, la politica è chiamata a spiazzare gli ostacoli ed anche a spiazzare in permanenza se stessa (*déplacer-déborder*). Ovviamente si tratta in prevalenza di strategie di movimenti che lasciano poco credito alla politica tradizionale degli interessi contrapposti ed alle decisioni che provengono dalle direzioni partitiche. Questa politica accoglie pienamente le forme del governo rappresentativo, insiste sulle forme della *democrazia del pubblico*¹⁸, è rivolta ad inventare strategie e pratiche a seconda delle differenti situazioni, promuove ogni specie di strumenti partecipativi non istituzionalizzati, richiamando in definitiva i cittadini ad immaginare e inventare dispositivi inediti di democrazia diretta. S'intende allora che in tale quadro alla politica, ed al potere politico, non venga assegnato alcun genere di primato: anzi, al fine di garantire la propria felicità, il singolo cittadino deve esercitare una costante ironia nei diretti confronti degli attori professionali e degli amministratori degli organismi del governo. Questo ulteriore svolgimento sul piano politico e della teoria politica delle argomentazioni di Deleuze sembrano in effetti suggerire riposizionamenti nei confronti della crisi contemporanea della politica, laddove il termine delle relazioni strutturate *Stato/società civile* vengono via via convertendosi verso collocazioni sempre più enunciate di *singularità*; su questo terreno di spiazzamenti annunciati, ma lasciati ancora irrisolti, nuovi processi di soggettivazioni sembrano richiamati a dovere escogitare l'oltrepassamento della dimensione non più funzionale della dimensione pubblico-privato ed a privilegiare percorsi finalizzati all'amministrazione dei beni della comunità, piuttosto che far rivivere politiche in senso propriamente propositive¹⁹.

¹⁸ Per l'approfondimento di questa categoria conviene rinviare al fondamentale lavoro di B. MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996; 1° ediz. parziale pubblicata in Italia, *La democrazia dei moderni*, Milano, Anabasi, 1992; quindi, la recente traduzione integrale *I principi del governo rappresentativo*, a c. di I. Diamanti, trad. it. di V. Ottonelli, Bologna, Il Mulino, 2011.

¹⁹ Su questi punti vd. il saggio di F. GIARDINI, *Psicanalisi e politica. Un crinale*, in *Legge, desiderio, capitalismo*, cit., in particolare p. 189 s.

6. Foucault: al di là dei desideri, le storie dei corpi ed i piaceri.

Foucault nega ogni concezione del desiderio come impulso originario che attende interventi di contenimento o di (auto)regolazione: non esistono forme originarie e astoriche dell'eros, tantomeno il desiderio è da considerare come pulsione primaria soggetta in permanenza alla repressione o a modalità \specifiche di riduzione (come ancora intende Lacan). I desideri derivano la propria realtà dalle dinamiche dell'interdizione ai costumi e ai comportamenti, nelle forme specifiche delle differenti civiltà. La forma-desiderio è dunque prodotto di sponda, dal momento che viene originata dal modello del potere giuridico vigente grazie ai criteri ed alle norme che questo ordinamento di pene e sanzioni viene assumendo nei diversi contesti storici: bisogna quindi ricostruire le forme complesse che l'interdizione giuridica assume al fine d'intendere espressione e pratiche del desiderio. Il sistema delle leggi e dei saperi costituisce l'ordine dei discorsi diversi che intervengono per ambiti specifici a regolare le modalità del vivere comunitario; in concreto, affianco al potere giuridico, medicina, criminologia, psichiatria intervengono attraverso pratiche discorsive che istruiscono e rendono attive relazioni storiche di poteri: i desideri emergono come conseguenze involontarie dal versante di quelle tecniche regolative dei comportamenti e prendono parte alle dinamiche rivolte a costituire modalità pratiche dell'esercizio dei poteri.

Risulta allora inconcepibile teorizzare strategie di liberazione dei desideri favorendo percorsi dell'emancipazione del sé, come propone esplicitamente Marcuse (ma pure implicitamente Deleuze): piuttosto si tratta di opporre resistenze determinate a quei saperi e a quelle strategie che impongono codici discorsivi di regolamentazione della vita e dei corpi degli individui. In effetti, scienze come la psichiatria/*psy* istituiscono ambiti di poteri strutturati su compiuti e avvolgenti discorsi di dominio dei corpi: in questo caso, l'individuazione della sfera propria della sessualità non deve fare perno su nozioni astratte come le funzioni del sesso oppure dei desideri, piuttosto «contro il dispositivo di sessualità, il punto di appoggio del contratto non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri»²⁰.

²⁰ M. FOUCAULT, *Volontà di sapere* (1976), trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 140.

Viene dunque, poco alla volta, emergendo l'argomentazione genealogica grazie alla quale Foucault mette in crisi la nozione filosofica di desiderio e di soggetto desiderante; proviamo ad annotarne i punti-chiave:

— il filosofo francese rifiuta ogni riflessione aprioristica sul soggetto e respinge ogni teoria del soggetto, anche proprio quella che apre ai discorsi filosofici sul desiderio: in particolare, risulta vano, oltre che ambiguo, pretendere di offrire un sostegno ontologico, di giustificazione teorica delle ragioni profonde del nostro esistere, con le argomentazioni della centralità anche solo fenomenologica dell'individuo;

— il soggetto vive della continua dispersione, risulta quindi impossibile motivare una costituzione d'identità, tantomeno nella forma della più articolata esposizione dialettica del divenire dello spirito (alla maniera delle filosofie idealistiche); non può esistere un'autentica risposta alle tensioni desideranti se non che nelle forme concrete dell'appagamento dei differenti piaceri;

— dunque, il soggetto non viene a rappresentare la propria autocostruzione attraverso i passaggi dell'inversione dialettica di padrone-servo: piuttosto gli individui mettono in campo tattiche infinite di poteri come reti fitte di relazioni di pratiche/comportamenti che tendono – nei percorsi determinati delle differenti soggettivazioni storiche – a produrre modalità definite di assoggettamenti, cui si oppongono altrettante dinamiche specifiche di resistenze, di *controcondotte*; i desideri vengono quindi a rappresentare allo stesso tempo istanze rivolte alla dominazione e pratiche attive di resistenze: ma, allora, quale prospettiva devono assumere i soggetti al fine di operare positivamente per la propria felicità?

Prendendo distanza da Hegel, la cui universalità sul tema del desiderio risulta sospetta, Foucault rimodula il discorso storico sul desiderio, riformulando pure l'argomentazione che sostiene la centralità della vita: da un lato, non è possibile l'inversione dialettica che opera attraverso lo scambio dei ruoli tra padrone e servo, essa non riesce ad aprire fattivamente ad una funzione di emancipazione; nemmeno l'obiettivo di sciogliere gli antagonismi tra le classi può condurre all'oltrepassamento verso la storia libera dell'umanità. Piuttosto, una tattica di sovversione non dialettica del desiderio annuncia che nell'epoca della *biopolitica* – in cui è la vita stessa ad es-

sere oggetto permanente della forza distruttiva del sistema dei poteri (psichiatrici, biomedici, giuridici, economici, tecnologici, mediatici, politici, ecc.) – la lotta per la vita prende forma nelle vesti che i desideri assumono, centrando gli antagonismi sui corpi e sulla storia dei corpi. Scrive Foucault:

Dal secolo scorso, le grandi lotte che mettono in questione il sistema generale di potere non si fanno più in nome di un ritorno agli antichi diritti e in funzione del sogno millenario di un ciclo dei tempi e di un'età dell'oro; [...] quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo, realizzazione della sua virtualità, pienezza del possibile. Poco importa che si tratti o no di utopie; abbiamo a che fare qui con un processo reale di lotta; la vita come oggetto politico è stata in un certo modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla (*Volontà di sapere* 128).

Sembra quasi che il pensatore francese, ponendo in crisi le nozioni classiche di desiderio e di soggetto desiderante, voglia rinunciare al ruolo critico e sovversivo dell'indagine filosofica. In realtà, l'approdo critico foucaultiano intende dapprima descrivere il punto dell'abissale sofferenza del soggetto contemporaneo: questi ormai vive normalmente come ente interamente dissociato dal corpo, creazione sublimata del corpo represso giuridicamente; il soggetto è diventato finzione prodotta dai diversi registri della regolamentazione del corpo, rivolti appunto a tracciare unicamente strategie oppressive della vita. Per rovesciare il banco, bisogna allora insistere sul punto che il desiderio è un'esperienza storicizzata, anche in forme perverse: solo il richiamo della storia concreta dei singoli corpi può consentire di vivere i piaceri che rendono possibili percorsi di felicità. Se il sistema dei poteri tende a ridurre radicalmente la vita, costringendo gli esseri umani a confliggere per garantire la sola sopravvivenza materiale e sostenere con il proprio lavoro unicamente la necessità dei bisogni primari, bisogna rivendicare le pratiche dei piaceri che costituiscono le storie particolari dei corpi. Si tratta allora di porre al centro della critica sovversiva della filosofia quel punto centrale della *differenziazione etica* come impegno principale dei soggetti che pure operano nel senso della decostruzione radicale della politica contemporanea. Gli ultimi anni dello sforzo di teoria di Foucault è stato assegnato, com'è noto, ai problemi dell'*ermeneu-*

tica del soggetto, al carattere etopoietico delle tecnologie del sé che aprono all'autonarrazione dei corpi, che pure rendono possibile la produzione di una sorta di *politica di noi stessi*²¹. In questo modo, la rete dei conflitti tra istanze di poteri diversi attiva il confronto oppositivo tra differenti soggettivazioni che perseguono progetti pure antagonistici di verità: qui effettivamente emerge la politica nelle figure multiformi dei dispositivi governamentali prodotti dagli esiti diversi dei processi di differenziazione etica.

6. Notazioni conclusive sulle trasformazioni del registro contemporaneo della politica.

Risulta certamente difficile, ma è un programma di ricerca che bisogna ulteriormente approfondire, cogliere la capacità di queste teorie contemporanee di rendersi espressioni attive dei profondi mutamenti avvenuti in Occidente nelle vicende politiche della crescente mondializzazione. La nostra rapida rassegna sui tratti di queste *politiche del desiderio* può rivelarsi utile almeno a intendere alcune trasformazioni della conversione d'inedite soggettivazioni sul piano della costituzione delle comunità civili: si tratta delle modalità differenti attraverso cui opera la rappresentazione politica degli antagonismi civili e sociali nella svolta degli ultimi decenni del Novecento. Proviamo dunque a sintetizzare in modo problematico e provvisorio alcune linee di tendenza che segnalano, con piena evidenza, la crescente implicazione di quanto nominiamo come desiderio nei processi della produzione di potere politico:

²¹ Per questi sviluppi particolarmente preziosi del lavoro teorico di Foucault vd., dapprima, *L'herméneutique du sujet 1981-1982*, éd. p. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2001 (*L'ermeneutica del soggetto*, trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003); ed ancora, *Id.*, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, éd. p. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2009 (*Il governo di sé e degli altri*, trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 181). Incontriamo l'espressione secondo cui «uno dei principali problemi politici dei nostri giorni sarebbe, alla lettera, la politica di noi stessi» al termine di una delle conferenze tenute all'Università della California e al Dartmouth College nel 1980, *Cristianesimo e confessione*, pubblicata in italiano in *Id.*, *Sull'origine dell'ermeneutica del soggetto*, trad. it. e a c. di Materiali foucaultiani, Napoli, Cronopio, 2012 (la cit. è a p. 92).

— intanto, i processi della legittimazione politica escludono in misura crescente gli strumenti della forte caratterizzazione ideologica rivolta a sostenere percorsi rigidi d'identificazione di soggetti collettivi quali il *popolo sovrano*, la *società civile*, le *classi sociali*, ecc.; piuttosto, i diversi *populismi* prendono corpo dalle capacità degli attori politici d'interpretare le pulsioni desideranti degli individui: a questi elementi che si esprimono in bisogni ed interessi particolari si cerca di offrire quella dimensione simbolica, universalistica, considerata indispensabile al funzionamento del governo rappresentativo;

— per un versante, la funzione d'intermediazione della politica tende via via ad esaurirsi nelle reti di una *governance* sistemica, che cerca di rendersi rappresentazione tecnocratica delle istanze micro-fisiche di bisogni e desideri che provengono dai soggetti; inoltre, il sistema delle tecnologie comunicative rischia di ridurre ulteriormente le richieste provenienti dal fronte dei desideri; nelle democrazie occidentali i cittadini vengono sempre più configurandosi (e configurati) come individui deprivati dei diritti politici, soggetti consumatori e indebitati, condizionati da un mercato del lavoro sempre più aleatorio; una gran parte di questi soggetti vive la sofferenza depressiva e alienante di un'esistenza ridotta all'appagamento dei bisogni primari, esposta al pericolo di perdere ogni contatto positivo con la dimensione desiderante;

— in controtendenza, diffuse singolarità e soggetti collettivi fanno intervenire puntualmente i propri desideri come inevitabili ed inarrestabili resistenze: per questi individui la cura di sé resta legata non tanto al consumo degli *oggetti* del desiderio, ma alla possibilità di attivare in permanenza quei conflitti che prendono origine dalle dinamiche dei desideri; da questo versante, l'essenza stessa della democrazia è da considerare e da vivere come il *vuoto* che accoglie e pone a confronto i desideri di soggettivazioni differenti che tentano di affermare autorappresentanza sul piano del governo politico;

— a questo punto, interviene storicamente la necessità d'implementare ulteriormente la forma del governo rappresentativo che da due secoli regge la democrazia delle libertà positive; la riduzione della funzione d'intermediazione della politica moderna (propria di partiti, associazioni, movimenti organizzati) mette sull'avviso che i cittadini interverranno in forme più partecipative nell'organizzazione dei dispositivi di governo; questa *democrazia del pubblico*

s'impegna ad immaginare e ad inventare tempi e spazi altri, inedite *eterotopie* indotte appunto dai desideri per rendere comunque possibile il *vivere libero* dei piaceri e dei corpi.

© 2018 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](#).