



Zygmunt Bauman
Gustavo Dessal

Il ritorno del pendolo

Psicoanalisi e futuro
del mondo liquido

IM

Il Margine



La storia della civiltà è la storia della contraddizione tra il desiderio di soddisfare gli istinti più profondi e la necessità di tutelarsi dal loro potenziale distruttivo: libertà e sicurezza sono esigenze tanto inconciliabili quanto impensabili l'una senza l'altra. L'oscillare della collettività umana tra i due estremi in cerca di un equilibrio impossibile è ciò che chiamiamo «progresso». Un moto non rettilineo e non orientato, ma ricorsivo, incerto e infinito — esattamente com'è, e deve essere, ogni autentica ricerca della verità.

Questo saggio nasce dall'incontro tra Zygmunt Bauman e il celebre psicoanalista Gustavo Dessal.

Quattro scritti di Bauman, corredati dai commenti di Dessal, danno vita a un dialogo che, partendo dall'eredità di Freud, si muove nell'intersezione fra psicoanalisi e sociologia, offrendo un esempio di quanto possa essere produttiva la dialettica tra discipline per analizzare e restituire le aporie del mondo contemporaneo.

Zygmunt Bauman

1925-2017

È stato uno dei più importanti e amati pensatori del XX secolo. Ha insegnato in Inghilterra all'Università di Leeds dagli anni Settanta, affermandosi dapprima come teorico della postmodernità e, dal Duemila, per i suoi scritti sulla modernità liquida. Fra i suoi libri pubblicati dal Margine: *Homo consumens* e *Le sorgenti del male*.

Gustavo Dessal

1952

Psicoanalista e scrittore argentino, si è formato tra Buenos Aires e Parigi. Esercita da molti anni la pratica clinica, insegna psicoanalisi e tiene seminari e conferenze in numerose università europee e americane.

Traduzione di

Riccardo Mazzeo

Ha tradotto oltre cento volumi e scritto numerosi libri. Ha curato per Giangiacomo Feltrinelli Editore il volume della collana «Eredi» dedicato a Zygmunt Bauman.

Il Margine è un marchio Erickson

IN COPERTINA *Ritratto di un elefante grigio scuro*,

Oliver Goldsmith (Rawpixel)

PROGETTO GRAFICO Bunker

€ 16,00

Prefazione

Questo libro è il risultato di un felice e raro incontro.¹ Felice, considerato che, a partire dal momento in cui ricevetti la prima risposta di Zygmunt Bauman al mio messaggio di posta elettronica, ebbi l'impressione che iniziavo a dialogare con qualcuno che non solo mi risultava familiare nel tono che usava, ma addirittura accettava la mia proposta con l'incantevole naturalezza di chi ha raggiunto una saggezza insolita. E raro, perché di fatto non ci conosciamo personalmente, se non attraverso la nostra corrispondenza e l'interscambio di testi che ha avuto luogo.

La nostra conoscenza è indubbiamente del tutto asimmetrica. Bauman è un autore che gode di una considerazione intellettuale planetaria per tutto quel che ha dato all'immenso e difficile compito di gettare luce sulla vita umana. Il mio nome, sia per lui sia per la maggior parte delle persone, è sconosciuto. Ed è precisamente il *dis-interesse* (nel significato attribuitovi da Lévinas), insieme alla generosità con cui il professore ha fatto astrazione di tale asimmetria, ciò

¹ Esprimo tutta la mia gratitudine a Valeria Mastrangelo, dell'Università Menéndez Pelayo, che mi ha usato l'immensa generosità di mettermi in contatto con il professor Bauman. Senza dubbio questo libro deve molto a lei e al sostegno che mi ha offerto.

che mi ha fatto vivere qualcosa di assolutamente unico. Nel nostro breve interscambio ho avuto l'opportunità di rivivere questa esperienza che la logica della vita liquida ha dissolto insieme a tutto il resto: la vicinanza del maestro, figura che per secoli era stata un riferimento imprescindibile nell'avventura del sapere e che l'ipermodernità ha condannato allo smaltitoio degli anacronismi.

Durante la mia giovinezza potei godere delle ultime vestigia di questo vincolo per il quale la trasmissione del sapere è inconcepibile senza il *transfert*, un concetto chiave non solo per comprendere che cosa avvenga in un'analisi, ma anche in quanto Freud lo considerava condizione indispensabile per l'acquisizione di una conoscenza. Oggigiorno, la degradazione del sapere dipende molto dalla decadenza del maestro. Un maestro non è semplicemente colui che detiene un sapere. Non è un esperto, come siamo abituati a concepire adesso i rappresentanti del sapere. Un maestro è colui che sa conservare vivo lo spirito socratico della domanda e il suo insegnamento consiste nel darci la prova migliore del suo amore: fare in modo che possiamo apprendere l'unica lezione magistrale che ci pone sul sentiero di un sapere autentico e che consiste nel renderci conto che nessuna parola può dire tutta la verità.

Ho il difetto di esigere da un autore che la sua opera sia all'altezza di alcuni principi etici, ed è per questo che non m'importa molto che Céline sia stato uno scrittore ammirevole, o che Heidegger abbia scritto alcune delle pagine più importanti della filosofia occidentale, il che è fuori discussione. Credo di ricono-

scere nell'opera di Zygmunt Bauman la concomitanza di uno sguardo lucido sul movimento del mondo e di un'empatia sensibile all'oggetto del suo studio. La sua scrittura coniuga il rigore del saggio e l'enunciazione poetica, e la somma di questi due fattori permette di accogliere la sofferenza dei condannati dal sistema, di restituire dignità ai residui del discorso, di ricordarci dell'esistenza degli «scarti» di un sistema la cui ingegneria sociale si basa sull'alibi del progresso universale. Che ne sia o no cosciente, Bauman si avvicina in tal modo a una posizione etica che è la stessa sostenuta dalla psicoanalisi: quella che si propone di dare la parola al soggetto vero, messo sotto sequestro dal silenzio a cui il paradigma tecnico-scientifico lo condanna senza tanti complimenti.

Il lettore potrà rilevare, forse con la stessa curiosità che sperimentai io nel leggerlo, che in un messaggio datato 30 luglio 2012 il professor Bauman si accomiata da me con un semplice «Con affetto. Z.». Trattandosi di una corrispondenza iniziata fra due persone di cui una è un perfetto sconosciuto per il celebre sociologo, una simile espressione non ha potuto fare a meno di sorprendermi. Oltretutto, una prova siffatta di affetto semplice e spontaneo ebbe su di me un impatto a cui attribuisco lo stesso valore dell'insieme dei materiali che Bauman mi offrì nei suoi numerosi allegati. Forse questo amore è il suo modo di far esistere quel *volto* che Lévinas scorge nel fondo della condizione umana. L'amore vale soltanto nella misura in cui viene posto in circolo in cambio di niente, e si afferma quando è capace di rinunciare al miraggio dell'unità con l'altro. La forza dell'amore si misura attraverso la sua capaci-

tà di riconoscere ciò che nell'altro ci si presenta nella forma della differenza e di accogliere questa alterità. Un amore spogliato dai suoi involucri narcisistici esige la disponibilità alla contingenza dell'incontro e la rinuncia al fantasma della completezza. Ignoro se il professor Bauman si sia sottoposto o no a un'analisi, ma per lo meno posso intuire che la sua opera riflette in questo punto una posizione che egli riconosce debitrice nei confronti di Lévinas.

A mano a mano che la lettura di *Amore liquido* (Bauman, 2003a) mi spingeva verso gli altri suoi libri, ebbi la sensazione che il rapporto che Zygmunt Bauman aveva con la psicoanalisi non potesse consistere soltanto nei numerosi riferimenti a Freud, e in particolare al suo celebre libro *Il disagio della civiltà* (Freud, 1930). È piuttosto evidente che Bauman si è nutrito della dottrina freudiana e che ha celebrato l'immenso apporto che la psicoanalisi ha fornito alla comprensione dei fenomeni sociali. *Psicologia delle masse* (Freud, 1921) non è stato solo uno degli scritti più importanti del Novecento: anche nel nuovo secolo mantiene la stessa vigorosa e rinnovata attualità. Ma a parte il fatto di citare Freud fra i grandi pensatori, ho l'impressione che Bauman si valga di uno sguardo *analitico* per affrontare questi fenomeni. In altre parole, mi arrischio a suggerire un'importante comunanza fra lo spirito freudiano e il pensiero di Zygmunt Bauman, entrambi caratterizzati da uno scetticismo perennemente all'erta e critico nei confronti di alcuni dei massimi valori dell'Illuminismo: la credenza nella sovranità della ragione, la fede nel progresso e la venerazione incondizionata del sapere scientifico.

Naturalmente, ciò non equivale a dire che i due autori non siano debitori alla ragione illuministica, ma piuttosto che cercano, ciascuno a suo modo, di investigare i punti chiave laddove il logos si fa sintomo, lasciando emergere l'impensato del sapere, e mostrando gli effetti devastanti prodotti dal ritorno di quella parte della verità che il paradigma tecnico-scientifico attacca o semplicemente sceglie di ignorare.

Come sappiamo, lo stesso divenire dell'opera di Bauman sfocia nella produzione di un significante che è l'interpretazione esatta dello stato attuale della civiltà. Il concetto di *liquido* è il significante con cui questo autore va a esaminare il reale di un mondo che è rimasto sprovvisto di qualunque strutturazione narrativa, e in cui ogni soggetto deve reinventare la propria teogonia personale o pagare il prezzo orribile del confino nel non-mondo, abitato ogni giorno di più da esseri condannati alla disumanizzazione e all'indifferenza.

Mi è sembrato di percepire una risonanza fra il concetto di liquido e la predizione che Jacques Lacan aveva avanzato come conseguenza della caduta della *imago paterna*, figura del discorso che, al di là dei suoi aspetti critici e dei suoi errori, adempiva la funzione di ordinare e dar forma ai pezzi sparsi del macchinario umano. Alla decadenza di Dio e del padre, fa seguito l'intronizzazione della tecnica come strumento di un liberismo nudo, liberato dai suoi classici travestimenti morali e ideologici. Il nuovo governo che ne è scaturito ha diluito nel suo magma globale tutto quanto si ostinasse a cercare di conservare la propria specificità o la propria differenza. Si potrà obiettare a quest'ultima af-

fermazione che lo stato liquido della civiltà è al tempo stesso un brodo che consente la coltivazione di forme alternative di essere, di amare e di godere. Non dimentichiamo però che il discorso contemporaneo ammette la differenza solo nella misura in cui non comprometta o si opponga agli interessi del mercato. È solo a partire dal momento in cui la comunità gay ha mostrato la sua potenza nel concorso generale del consumo che ha cominciato a vedersi riconosciuta dal discorso dominante. In sostanza, qualunque dissimmetria è benvenuta sempre e in ogni caso a patto che si assimili alla normativizzazione del sistema globale, convertendosi in tal modo in un nuovo prodotto o target.

C'è un'altra risonanza che andrebbe messa in luce: il paradigma del liquido e di ciò che Freud aveva chiamato *districazione della pulsione*. A suo modo, e con gli strumenti concettuali propri della sua disciplina, Bauman è chiaramente sensibile a questa dimensione umana che Freud esplorò e teorizzò dandole il nome di *pulsione di morte*, definendola come una forza ripetitiva e demoniaca. Ben lungi dal cercare il suo fondamento in qualche resto atavico o primitivo dell'istinto animale, Freud ci mostrò che la pulsione di morte deve essere riconosciuta come un elemento che non solo non contraddice la funzione del logos, ma fa parte del suo stesso nucleo. La pulsione di morte è uno dei concetti centrali della teoria analitica. Disconoscerlo implica sottrarre a una messa a fuoco che si proponga di avvicinarsi al reale umano, sia individuale sia collettivo, una parte sostanziale della soggettività.

Freud stabilì che il comportamento, al livello sia della storia sia della singola biografia, è retto da una

dinamica di forze antagonistiche: la lotta di Eros e Thanatos. Il modo mitologico, e finanche poetico, con cui Freud ci presenta la sua teoria non deve farci cadere nell'errore di pensare che si tratti di una semplice metafora. La dialettica fra Eros e Thanatos indica che la condizione umana è attraversata da un paradosso: in essa regnano desideri che promuovono non solo la vita, ma anche la distruzione. Le pulsioni di vita e di morte si intrecciano costituendo una struttura simile a un «viluppo», vale a dire una struttura in cui i rappresentanti di Eros (l'amore e il desiderio) devono porre barriere e limiti per contrastare la tendenza mortifera della pulsione di morte.

In determinate circostanze, può succedere che questa specie di viluppo si sciolga dando luogo a un distacco della pulsione di morte che, liberata dalla cornice che la conteneva, può imporsi fino all'estremo dell'autodistruzione (come nel caso del suicidio melanconico) o dell'aggressione criminale. Se trasferiamo tutto questo sul piano sociale, la districazione pulsionale si riconosce dagli effetti selvaggi provocati da quei discorsi che hanno promosso le varie forme di odio, mai assenti in qualunque periodo storico, e che fanno terra bruciata dell'ingenua assimilazione fra il bene e la ragione. Ai giorni nostri, la forma più evidente che la districazione pulsionale adotta è la convergenza del discorso del capitalista e del discorso tecnico-scientifico con il proposito di stabilire l'assolutismo di un modello definitivo e imperante della verità.

La misurabilità generale della vita umana in tutti gli ambiti si traduce negli innumerevoli sintomi che Zygmunt Bauman ha studiato attraverso la lente del suo

concetto di liquido. Il concetto di «amore liquido» fa molto di più che riassumere gli effetti dell'ipermodernità sui legami sociali. Indica, secondo me, qualcosa che è in forte sintonia con la districazione pulsionale considerata da Freud, vale a dire il trionfo di Thanatos su Eros. La degradazione liquida dell'amore è un grave sintomo della nostra epoca, in cui l'azione corrosiva del discorso neoliberista incontra ogni volta meno ostacoli nel suo trasformare ciascuno di noi in una merce.

La clinica psicoanalitica e la teoria sociale possono far emergere affinità da cui entrambe trarrebbero beneficio. Senza una chiara prospettiva delle coordinate dell'epoca, la psicoanalisi potrebbe trascurare le profonde trasformazioni sociali che toccano i fondamenti stessi della civiltà, generando nuovi sintomi ai quali la clinica deve dare una risposta che si distingua dai presupposti polizieschi della biopolitica. E d'altro canto, senza i concetti psicoanalitici dell'inconscio, della pulsione, della logica del significante e della teoria del godimento, la sociologia correrebbe il rischio di smarrirsi nei pantani della metafisica.

Nella schietta affermazione che il professor Bauman include nel messaggio del 30 luglio 2012, laddove mi confessa i suoi sospetti riguardo al ritorno del pendolo, percepisco lo sguardo acuto dell'astronomo dello spirito umano che riesce a decifrare qualcosa i cui segni noi possiamo a malapena intravedere in tutta la loro portata. Mi spiace ammettere la mia sfiducia nel potere predittivo della conoscenza, ma credo anche di indovinare in questo messaggio la raccomandazione di tenere gli occhi bene aperti. Se la storia non segue esattamente la logica del ritorno nietzschiano,

per contro ha dato prove sufficienti del fatto che il suo movimento può condurre al peggio. Non sappiamo che cosa ci porterà questo nuovo giro del pendolo, ma dobbiamo almeno sperare che, al suo arrivo, una solida lucidità mantenga i nostri occhi aperti.

Gustavo Dessal

Libertà e sicurezza: un caso di *Hassliebe*¹
Zygmunt Bauman

«Siamo organizzati in un modo tale», scrisse Sigmund Freud nel 1929, senza che nessuno lo abbia contraddetto seriamente da allora in poi, «che possiamo godere con intensità solo del contrasto, e molto poco di ciò che è stabile». Freud avvalorava la sua opinione con quella di Goethe — «Alles in der Welt läßt sich ertragen / Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen»² — quantunque con la riserva che «forse si tratta di un'esagerazione». Mentre la sofferenza può essere una condizione durevole e ininterrotta, la felicità, questo «piacere intenso», riesce appena a essere percepita come un'esperienza momentanea, fugace, che si sperimenta dall'inizio alla fine nell'istante in cui la sofferenza molla la presa. «Molto meno difficile», suggerisce Freud, «ci risulta sperimentare la sfortuna».

Per la maggior parte del tempo, quindi, soffriamo, e ci incalza continuamente il timore della possibile sofferenza causata dalle minacce permanenti che incombono sul nostro benessere. Vi sono tre cause da cui temiamo che ci derivi sofferenza: «La supremazia del-

¹ Conferenza magistrale del ciclo *In me, the paradox of liberty* («In me, il paradosso della libertà»), Amsterdam, Castrum Peregrini, 3 maggio 2012. *Hassliebe* si potrebbe tradurre con «amore-odio».

² «Tutto si sopporta in questa vita / salvo un susseguirsi di giorni buoni».

la natura, la fragilità del nostro corpo» (come del resto quella degli altri esseri umani) e — in modo più preciso, posto che crediamo molto di più nella possibilità di riformare e migliorare le relazioni umane che in quella di assoggettare la natura e porre fine alle debolezze del corpo umano — «l'insufficienza delle norme che regolano i vincoli reciproci» fra gli esseri umani «nella famiglia, nello Stato e nella società». Tenendo presente che la sofferenza o che l'orrore della sofferenza costituiscono una compagnia permanente della vita, nessuno deve meravigliarsi che il «processo della civilizzazione» — la prolungata e forse interminabile marcia verso un modo di essere-nel-mondo che sia più ospitale e meno pericoloso — si focalizzi sul tentativo di individuare ed estinguere queste tre sorgenti dell'infelicità umana. La guerra dichiarata al malessere umano in tutte le sue varietà si scatena su tutti e tre questi fronti. Mentre sui primi due si sono già registrate numerose vittorie, che hanno disarmato e messo fuori combattimento ogni volta più forze nemiche, è sulla terza linea del fronte che il successo della guerra risulta intralciato e che la fine delle ostilità rimane improbabile. Per liberare gli esseri umani dai loro timori, la società deve imporre restrizioni ai suoi membri, ma gli uomini e le donne hanno bisogno di ribellarsi a tali restrizioni per poter proseguire nella loro ricerca della felicità. Non è possibile regolare la terza sorgente della sofferenza umana fino a farla scomparire. L'interfaccia fra la ricerca della felicità individuale e le condizioni inusurpabili della vita in comune continuerà a essere per sempre uno scenario di conflitto. Gli impulsi istintivi degli esseri umani indefettibilmente si scontrano con le esi-

genze della civiltà impegnata a combattere e vincere le cause della sofferenza umana.

È per questo che la civiltà è una transazione, insiste Freud: per ottenere qualcosa da essa, gli esseri umani devono rinunciare a qualcos'altro. Tanto i beni che si guadagnano quanto quelli che si offrono in cambio sono inestimabilmente valutati e desiderati con fervore; è per questo che qualunque forma ulteriore di interscambio non sarà mai più di un assetto passeggero, il prodotto di una transazione che non è mai pienamente soddisfacente per nessuna delle parti di questo antagonismo che arde perpetuamente senza fiamma. La discordia verrebbe meno se fosse possibile dedicarsi al tempo stesso ai desideri individuali e alle domande sociali. Ma questo non accadrà. Per poter vivere una vita soddisfacente — o sopportabile, vivibile, per essere più precisi —, sono tanto imprescindibili le libertà di agire secondo i propri impulsi, urgenze, inclinazioni e desideri quanto le restrizioni imposte per tutelare la sicurezza, giacché una sicurezza senza libertà equivarrebbe a una schiavitù, mentre una libertà senza sicurezza scatenerebbe il caos, il disorientamento e una perpetua incertezza che avrebbero come risultato l'impossibilità di agire con decisione. Tuttavia, entrambe sono e resteranno per sempre inconciliabili.

A partire da queste premesse, Freud giunse alla conclusione che le affezioni e i malesseri psicologici provengono in gran parte dalla rinuncia a una considerevole porzione di libertà in cambio di un incremento di sicurezza. Questa libertà mutilata è la vittima principale del «processo di civilizzazione», e al tempo stesso costituisce la ragione di malcontento

più grande, estesa ed endemica nei confronti della vita civilizzata. Ecco il verdetto che Freud pronunciò, ricordiamolo, nel 1929. Mi chiedo se tale conclusione reggerebbe nel caso in cui Freud la formulasse oggi, più di ottant'anni dopo, e ne dubito. Le premesse si sarebbero senz'altro mantenute (sia le esigenze della vita civilizzata sia il corredo istintivo degli esseri umani legato all'evoluzione della specie restano stabili per molto tempo e si presuppongono immuni ai capricci della storia), ma quasi per certo il verdetto si sarebbe rovesciato.

Certo, è chiaro, Freud avrebbe ripetuto che la civiltà implica una transazione: guadagniamo qualcosa a costo di perdere qualcos'altro. Ma tutto indica che avrebbe posto l'origine dei malesseri psicologici, così come i malcontenti che essi generano, all'estremo opposto dello spettro di valori. Sarebbe giunto alla conclusione che lo scontento umano rispetto allo stato delle cose deriva principalmente dall'aver rinunciato a troppa sicurezza in cambio di un'espansione inaudita della libertà. Freud scriveva in tedesco, e il significato del concetto che usò, *Sicherheit*, ha bisogno di tre parole, invece che una, per tradurre il suo pieno significato: *certezza, sicurezza e protezione*.³ La grande porzione di *Sicherheit* che abbiamo ceduto contiene la certezza rispetto a ciò che potrebbe procurare il futuro e agli eventuali effetti delle nostre azioni; la sicurezza dei nostri compiti vitali e dei nostri luoghi socialmente assegnati, così come la protezione dall'attacco al nostro corpo e ai nostri possedimenti

³ Nel testo originale di Bauman: *certainty, security e safety* [ndt].

che ne costituiscono un'estensione. Ma la rinuncia alla *Sicherheit* scivola nella *Unsicherheit*, una condizione che non è molto facile sottoporre alla dissezione e all'esame anatomico: le sue tre parti costitutive promuovono la stessa sofferenza, la stessa angustia e lo stesso timore, di modo che risulta difficile indicare con esattezza quali siano le cause genuine del malessere sperimentato. L'ansia è facilmente imputabile a una causa sbagliata, circostanza che i politici attuali in cerca di sostegno elettorale potranno tesaurizzare molto spesso a proprio beneficio, benché ciò non si ripercuota necessariamente in un beneficio per i votanti. Va inoltre detto che i politici preferiscono attribuire la sofferenza dei loro votanti a cause che essi possano combattere davanti agli occhi del pubblico (come quando propongono di inasprire le politiche di immigrazione e asilo, oppure di deportare gli stranieri indesiderabili), invece di ammettere la vera causa dell'incertezza, che non hanno la capacità o la volontà di combattere, né la speranza realistica di vincere (come l'instabilità dei posti di lavoro, la flessibilità dei mercati del lavoro, la minaccia del licenziamento, la prospettiva di sistemare il bilancio familiare, il livello ingestibile dell'indebitamento, la ricorrente inquietudine per il sostegno alla vecchiaia o la fragilità generale delle associazioni e dei legami umani).

Vivere in condizioni d'incertezza prolungata o apparentemente incurabile pronostica due sensazioni analogamente umilianti: quella dell'ignoranza (non sapere che cosa riserverà il futuro) e quella dell'impotenza (essere incapaci di esercitare un'influenza sul corso della propria vita). E non c'è dubbio che

siano entrambe umilianti: nella nostra società sommaramente individualizzata, in cui si presuppone (in modo controfattuale, per così dire) che ogni individuo si faccia carico con piena responsabilità del proprio destino nella vita, queste sensazioni sottolineano l'incompetenza manifestata dall'interessato nell'affrontare i compiti che altre persone, palesemente più realizzate, sembrano svolgere grazie alla loro maggiore abilità e all'impegno che vi approfondono. L'incompetenza suggerisce l'inferiorità, ed essere inferiori di fronte allo sguardo degli altri è un colpo doloroso inferto all'autostima, alla dignità personale e al valore dell'autoaffermazione. Oggigiorno il disturbo psicologico più comune è la depressione: assedia il numero crescente di persone che sono confluite nella categoria collettiva del *precariato*, parola coniata a partire dal concetto di *precarietà* nella sua connotazione di incertezza esistenziale.

Cent'anni fa, la storia umana si rappresentava generalmente come un resoconto del progresso della libertà. Tale resoconto implicava, così come altri resoconti popolari analoghi, che la storia si orientasse in modo sistematico verso la stessa e inalterata direzione. I recenti mutamenti dell'umore pubblico suggeriscono qualcos'altro. Il «progresso storico» fa pensare più a un pendolo che a una linea retta. Al tempo di Freud e dei suoi scritti, l'afflizione più comune era il deficit di libertà; i suoi contemporanei erano disposti a rinunciare a una porzione considerevole della loro sicurezza a patto che si eliminassero le restrizioni imposte alla loro libertà. E finalmente vi sono riusciti. Oggi, tuttavia, si moltiplicano gli indizi che ogni vol-

ta più persone cederebbero di buon grado parte della loro libertà pur di emanciparsi dallo spettro orrifico dell'insicurezza esistenziale. Siamo in presenza del ritorno del pendolo? E se in effetti è così, quali potrebbero esserne le conseguenze?

Commento a *Libertà e sicurezza: un caso di* Hassliebe
Gustavo Dessal

È probabile che *Il disagio della civiltà* (Freud, 1930) sia una delle opere del xx secolo la cui attualità non solo continua a essere inalterata, ma che addirittura getta nuova luce imprescindibile per la comprensione della società umana. La potenza dell'analisi freudiana disarmava qualunque relativismo storico poiché ci offre qualcosa da cui nessuna sociologia può prescindere: la decostruzione di alcune molle essenziali, ineludibili, della soggettività, non assoggettate alle particolarità delle epoche, quantunque ciò non significhi chiudere gli occhi di fronte ai nuovi paradigmi che trasformano il mondo, il legame sociale e le possibilità di sopravvivenza etica della nostra specie, molto più minacciata su questo terreno che su qualunque altro.

Condivido pienamente la Sua visione attuale del mondo. Se diamo il nome di *libertà* a ciò che Freud definiva *ricerca della soddisfazione* e il nome di *sicurezza* a quel che otteniamo a partire dall'inevitabile rinuncia a cui il processo civilizzatore ci costringe, è certo che la proporzione sia cambiata in maniera indiscutibile. In ogni modo, vorrei aggiungere una sfumatura segnalando che il termine *libertà* potrebbe non essere il più indicato per denominare il modo in cui Freud concepì la soddisfazione nella teoria che

formulò sull'apparato psichico. L'idea di libertà si applica inevitabilmente a un soggetto, individuale o collettivo, mentre Freud concentra il problema della soddisfazione in un concetto che va assunto in tutta la sua complessità: mi riferisco al *Trieb*, la pulsione, il cui aspetto più distintivo è il funzionamento acéfalo. In altri termini, la pulsione è una forza che non viene comandata da nessuno. Al contrario, il soggetto primigenio non solo non gode di libertà alcuna nella ricerca della soddisfazione, ma è addirittura schiavo per definizione di un impulso che lo spinge verso un piacere la cui natura è paradossale, visto che non coincide affatto con ciò che è buono o gradevole. La rinuncia alla soddisfazione imposta dal processo della cultura non provoca esattamente, quindi, una perdita di libertà, e neppure un guadagno di sicurezza. Entrambi i risultati possono sembrare fatti oggettivi, ma la realtà che Freud ha voluto mostrarci è molto diversa. In primo luogo, perché tutto ciò a cui rinunciamo ci ritorna in forme insospettate, e in secondo luogo perché la sicurezza del legame sociale è appena un miraggio, un fine strato di polvere che il vento della storia può facilmente spazzare via.

Tutto questo straordinario libro di Freud, che dobbiamo forse considerare uno dei più grandi apporti al pensiero che siano mai stati scritti, prende come punto di partenza le tre cause fondamentali della sofferenza che noi in quanto esseri umani abbiamo patito da sempre: la forza invincibile della natura, la debolezza del nostro corpo e, naturalmente, il carattere profondamente conflittuale delle relazioni con i nostri simili e con le istituzioni che abbiamo creato.

È però decisivo non dimenticare che a queste tre fonti di sofferenza ne va aggiunta un'altra, che Freud non menziona all'inizio, ma che va mostrando in modo straordinariamente abile e sottile lo sviluppo della sua opera. La ragione per cui questa quarta fonte di malessere non è menzionata espressamente all'inizio si può spiegare con due motivi fondamentali. Uno è che la forza della natura, la debolezza e la caducità del nostro organismo, oltre alla fatalità dei legami umani, sono, malgrado tutto, elementi che nel corso della storia si situano in una certa dialettica. Non saremo mai forti quanto la Natura, ma la scienza e la tecnica ci hanno permesso di predire un po' meglio i suoi terribili colpi e, in alcune occasioni, di attenuarli almeno un poco. Ritengo improbabile (e senza dubbio totalmente indesiderabile, come dimostrò José Saramago nel suo romanzo del 2005 *Le intermittenze della morte*) che il prolungamento cronologico della vita raggiunga l'eternità, ma è indubitabile che viviamo di più e che, almeno in alcune regioni del mondo, godiamo di condizioni migliori rispetto al passato. E sebbene le relazioni con i nostri simili non siano progredite molto, direi piuttosto il contrario, non possiamo negare che l'umanità abbia conosciuto alcuni momenti di relativa ancorché effimera tranquillità. L'altro motivo è che Freud è sempre stato un grandioso stratega nella battaglia delle idee. Dispiega le sue forze in un modo tale che, quando vogliamo renderci conto di quel che intende, ci ritroviamo già rigirati e non abbiamo alternativa all'arrenderci al poderoso esercito del suo pensiero. Per questa ragione, la quarta fonte resterà nascosta in tutti e in ciascuno degli argomenti

del libro, affinché la sua rivelazione non zampilli obbedendo quasi a un'assoluta necessità. Mi riferisco, come Lei sa bene, al fatto che la fonte più intensa e incontrollabile di sofferenza l'uomo la trova in se stesso. La frase di Hobbes secondo cui l'uomo è un lupo per gli altri uomini, qualcosa che solo una morale cinica potrebbe tacciare di pessimismo e mancanza di fiducia nella bontà della ragione, trova nelle pagine de *Il disagio della civiltà* una correzione piccola ma definitiva: innanzitutto, l'uomo è un lupo per se stesso. Se mi permette di esprimerlo in questi termini, direi che nessuno può considerarsi completamente al sicuro da se stesso: siamo sempre minacciati dalla possibilità del nostro proprio tradimento.

Naturalmente, il panorama che Lei ci descrive (in cui ci si vuole convincere di un nemico che risulta straordinariamente utile poiché ignoriamo che in realtà attenta alla nostra vita) è lo stato attuale della civiltà o, per dir meglio, è l'esaltazione di un paradigma che, in cambio della nostra anima, ci offre una sicurezza tanto impossibile quanto mendace. Ma lo Stato poliziesco che ci si presenta davanti con la promessa di porre rimedio alla crescente incertezza che minaccia la nostra esistenza non potrebbe trovare spazio senza il nostro consenso. Forse per Lei in questo c'è una differenza essenziale, un elemento irconciliabile fra la sociologia e la psicoanalisi, ma in fondo non credo sia questo il caso. Sono d'accordo con Ulrich Beck e con Lei che l'individuo postmoderno è quello che si ritrova obbligato a cercare «soluzioni biografiche a problemi sistemici», ma tale manipolazione è concepibile solo a partire dal momento in cui un discorso,

quello neoliberista, è capace di porre al suo servizio alcuni meccanismi inconsci che rivestono un ruolo decisivo nella soggettività dell'uomo. Si tratta della tesi centrale de *Il disagio della civiltà*: al di sopra (o al di sotto) di tutte le paure che ci minacciano, la più temibile è quella che ci spia dall'interno di noi stessi, e che trae origine dalla forza demoniaca che Freud definì *Todestrieb*, la pulsione di morte. Non c'è nulla di più lontano dalla metafisica che riconoscere questa «attitudine» umana per l'autodistruzione. Se mi permette di esporlo in questi termini, la tendenza al suicidio è superiore a quella al crimine, nella misura in cui innumerevoli crimini individuali o collettivi sono forme perverse che il suicidio può adottare, e mi sembra di riconoscere in alcune delle Sue tesi sull'Olocausto, in filigrana, qualcosa che indubbiamente pertiene all'ordine della mostruosa immolazione di cui l'essere umano è capace. Forse il nazismo, con i suoi milioni di morti, non può esso stesso essere concepito come una volontà di annichilazione assoluta, in cui alla fine nessuno (neppure la «razza superiore») sarebbe stato destinato a sopravvivere?

Lo stato «liquido» della civiltà ci ha lasciati quasi senza difese. Lei ha coniato un concetto che, in definitiva, è la forma laica per esprimere l'inesistenza di Dio, se mi permette di denominare con una sola parola questo millenario e mutevole insieme di narrazioni, credenze, rituali e ideologie che configurarono un ordine simbolico denso quasi a sufficienza per mantenerci a una certa distanza dall'orrore che abita in noi stessi. Sartre si sbagliò là dove Freud aveva ragione: l'inferno non sono gli altri, quantunque esista-

no alcuni «altri» capaci di creare con una certa efficacia lo scenario dell'inferno. È solo perché l'inferno si nasconde dentro di noi che possiamo comprendere la nostra speranzosa disposizione a lasciarci convincere che si trovi fuori. Fondamentalmente è per questo motivo che la fede nel progresso si è rivelata una delle illusioni più ingenua e perverse dell'Illuminismo, nonostante tutte le indubitabili conquiste che ci ha portato. Una fede che non è stata esattamente inoffensiva, considerato che i suoi «danni collaterali» hanno superato abbondantemente la promessa di felicità che era stata fatta alla storia.

Forse questa è una delle maggiori coincidenze che trovo fra Lei e il pensiero freudiano. La sfiducia nella sovranità della ragione e del progresso, ben lungi dall'essere l'indice di un pessimismo nichilista è, al contrario, una scommessa fatta in favore della vita e di tutte le forme che la dignità dell'uomo può rivestire.