

Comparatismi 6 2021

ISSN 2531-7547

<http://dx.doi.org/10.14672/2021.1840>

## L'enigma del potere e l'abduzione di Dostoevskij

Giovanni Bottioli

**Abstract** • Il punto di partenza di quest'articolo è il saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), in cui Freud presenta una concezione rivoluzionaria per quanto riguarda l'identità degli esseri umani: l'identità viene infatti definita mediante i processi di identificazione, dunque come una relazione tra un soggetto *x*, non ancora formato, e il modello grazie a cui assume una forma. Questa relazione non va confusa con la semplice empatia (a cui va l'attenzione dei cognitivisti): è invece un processo grazie al quale il soggetto è in grado di conquistare successivamente diverse forme, che possono assorbirlo o che egli può oltrepassare. Tutto dipende dalla sua capacità di non rinunciare alla plasticità delle pulsioni.

I processi di costruzione dell'identità possono svolgersi tra due soggetti individuali oppure tra il singolo e la massa. Si presenta così il problema del potere: perché le masse obbediscono a un leader? E fino a che punto può spingersi la loro obbedienza? La sudditanza al leader deriva da quella che La Boétie ha descritto come l'impulso alla «servitù volontaria»? In quest'articolo la risposta viene cercata anche in Dostoevskij, e più precisamente nella *Leggenda del Grande Inquisitore* (nei *Fratelli Karamazov*). Gli esseri umani, secondo Dostoevskij, sono «i più ribelli e nello stesso tempo i più dipendenti». Questa definizione viene collegata al concetto freudiano di *Trieb* (pulsione): è nella flessibilità che bisogna cercare la fonte della duplicità che ci caratterizza, e che forse non può sottrarsi a un destino aporetico.

**Parole chiave** • Freud; Dostoevskij; Psicologia delle masse; Identificazione; Flessibilità

**Abstract** • This article takes as its point of departure Freud's 1921 *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Contained within is a revolutionary conception regarding the identity of human beings: identity is in fact described as a series of identification processes, namely, as a relationship between a not yet formed subject and the model through which he takes a form. This relationship is not to be confused with a mere empathic emotion (on which, for instance, the attention of cognitivists is focused). It is, instead, a process through which subjects are able to gain different forms. They can either be absorbed by them, or they can overcome them: everything depends on the subjects' will to not renounce the plasticity of drives.

Identity-building processes can take place between two individual subjects, or between the individual and a group. Hence, the problem of power arises: why do

masses obey a leader? And how far does this obedience of theirs go? Does subservience to the leader stem from what La Boétie described as the «voluntary servitude» impulse? In this article, a possible answer to these questions is sought in Dostoevsky's *The Grand Inquisitor* (contained within *The Brothers Karamazov*). Human beings, in Dostoevsky's view, are «the most rebellious and at the same time the most dependent». This definition goes hand in hand with the Freudian concept of *Trieb* (drive): it is in the flexibility that one must look for the source of the duplicity that characterizes human beings, a duplicity that perhaps cannot escape its aporetic destiny.

**Keywords** • Freud; Dostoevsky; Group Psychology; Identification; Flexibility

Ledizioni 

# L'enigma del potere e l'abduzione di Dostoevskij<sup>1</sup>

Giovanni Bottioli

Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive, di quella della sua razza, di quella del suo ceto, di quella della sua comunità religiosa, di quella della sua nazione eccetera e, al di sopra di queste, può sollevarsi fino a un minimo di autonomia e di originalità<sup>2</sup>.

1. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* è uno dei quattro grandi scritti di Freud, dopo *L'interpretazione dei sogni*, i *Tre saggi sulla teoria sessuale* e *Al di là del principio di piacere*. Tuttavia, è il meno studiato e il meno compreso, soprattutto dal punto di vista della filosofia. Non casualmente, perché è portatore, sia pure in forma implicita, di una straordinaria rivoluzione filosofica, che ora indicherò molto sinteticamente, avendola già descritta più volte, in particolare nei miei due ultimi libri. Oggi vorrei proporre una riflessione nuova, partendo ancora da questo saggio, in cui possiamo individuare otto tesi:

(a) L'identità (di un essere umano o di un personaggio di finzione) non può venir definita adeguatamente in una prospettiva proprietaria o mereologica, ma richiede una prospettiva *relazionale*. Vale a dire che l'identità di un soggetto viene *causata*, in misura decisiva (nella misura più decisiva), dalla relazione con un'altra identità, e non preesiste a tale relazione. *L'identità è l'identificazione di x con un'alterità*.

(b) L'identificazione è un processo che conferisce una forma al soggetto *x*, o che la modifica profondamente. Poiché è un processo di notevole complessità, non è verosimile che a costituire un individuo sia un numero elevato di identificazioni. Nondimeno, Freud dice che sono più di una («Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive»). Tale molteplicità è di gran lunga inferiore a quanto fa pensare il ricorso al termine *identificazione* quando viene usato come sinonimo di empatia, come avviene tra i cognitivisti. La differenza dovrebbe essere chiara: nell'empatia «Io rimango io», nell'identificazione (in senso freudiano) «io divento *alter*» – sarebbe esagerato, equivoco, scorretto citare «*Je suis un autre*» per riferirsi all'empatia. Non confondiamo dunque le identificazioni in senso proprio con quelle «usa e getta». Anche nella *società liquida* le identificazioni più importanti non sono quelle liquide.

(c) L'identificazione è un processo, e dunque richiede tempo, benché nasca da una folgorazione iniziale. Potremmo utilizzare questo termine, qualche volta, anche per un processo breve ma di straordinaria intensità; ad esempio, per il desiderio inconfessabile suscitato in Dante dal racconto di Francesca, nel Canto V dell'*Inferno*. Come ha osserva-

<sup>1</sup> Quest'articolo riprende in forma più ampia la relazione che ho presentato, con il medesimo titolo, nella giornata di studio dedicata al centenario del saggio di Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, e a cui hanno partecipato, oltre allo scrivente, Marisa Fiumanò, Roberto Esposito e Massimo Recalcati. I lavori si sono svolti nella mattina del 6 novembre 2021, da remoto. L'incontro è stato organizzato dalla Società Milanese di Psicoanalisi e dall'IRPA.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Opere*, vol. IX, trad. di E.A. Paianescu, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 316.

to Borges, i due amanti sono dannati per l'eternità, ma anche eternamente congiunti (mentre Dante non lo sarà mai con Beatrice). Commenta Borges nei suoi *Nove saggi danteschi*: Quale desiderio invidioso deve aver generato la loro sorte! Dante cade svenuto.

(d) L'identificazione è un processo scissionale, non in senso mereologico (come nella seconda topica freudiana),<sup>3</sup> ma in quanto il soggetto sperimenta il rapporto (il legame) costitutivo tra identico e non identico. Questa concezione dell'identità era già in Hegel (identità come identità dell'identità e della non-identità), ma in Freud c'è molto di più: sia dal punto di vista logico (perché qui gli opposti sono *correlativi*, non-sintetizzabili, e non *contrari*, suscettibili di sintesi), sia perché Freud distingue tra tipi, tra l'identificazione che modifica l'Io e quella che modifica l'Ideale dell'Io. L'importanza di tale distinzione emerge nella formula libidica della massa: «Una tale massa primaria è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro Ideale dell'Io e che pertanto si sono identificati gli uni con gli altri nel loro Io».<sup>4</sup>

(e) In Freud, il punto di vista relazionale è già implicitamente e potenzialmente un punto di vista *modale*, anche se per esplicitarlo è necessaria la teoria lacaniana dei registri. Le identificazioni a livello dell'Io sembrano appartenere al registro dell'Immaginario, così come quelle a livello dell'Ideale dell'Io andrebbero collocate nel Simbolico. Grazie a Lacan, possiamo aggiungere un terzo tipo (o modo) di identificazione, quello con *das Ding* (per esempio, il padre dell'orda).

(f) A questo punto si apre però una questione importante per la psicoanalisi: le identificazioni sono inevitabilmente alienazioni? Naturalmente non avrebbe senso, per Freud, pensare all'alienazione in senso tradizionale, come l'espropriazione subita da un soggetto già dotato di identità, poiché essa si forma in maniera determinante tramite i processi di identificazione. Inizialmente, il soggetto non è altro che la plasticità delle pulsioni. Ma, una volta eliminato un banale equivoco, come valutare queste affermazioni di Jacques-Alain Miller?

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

Questa nozione può condurre all'idea che quel che è veramente autentico del soggetto è il proprio vuoto, vale a dire il soggetto come sostanzialmente non identificato. Per esempio, per Sartre, a cui Lacan si è ispirato [...], la cosa più autentica del soggetto è la mancanza-ad-essere. E dunque l'ascesi filosofica consiste nel liberarsi dalle identificazioni in cui si crede di trovare una costanza illusoria del proprio essere, per assumere ciò che Sartre chiamava il per-sé e che è sostanzialmente una mancanza-ad-essere. Sartre dice mancanza d'essere, Lacan dirà *manque-à-être*, ricalcando visibilmente l'espressione sartriana.<sup>5</sup>

Devo dichiarare un forte dissenso rispetto a Miller: e, forse, anche rispetto a ciò che Lacan può aver sostenuto, ma non rispetto a una *possibile* teoria lacaniana dell'identità – una teoria che potrebbe venir costruita a partire dai tre registri. La psicoanalisi è chiamata

<sup>3</sup> Se la prendiamo alla lettera, perché il Super-io si forma mediante identificazione.

<sup>4</sup> Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., pp. 303-304.

<sup>5</sup> Jacques-Alain Miller, *Silet*, Lezioni del Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi di Parigi VIII nell'anno accademico 1994/1995, trad. di Luisella Mambrini, «La psicoanalisi», 21, Roma, Astrolabio, 1997, p. 192.

a decidere se vuole essere una teoria del soggetto, anche dal punto di vista logico e ontologico, oppure una teoria orientata alla clinica.<sup>6</sup> In ogni caso, non è vero che tutte le identificazioni sono *assoggettanti* (e che le identificazioni vadano a sfociare nella «costanza ad essere», come crede Miller). Esiste la possibilità di identificazioni *oltrepassanti*, in cui, dopo aver assorbito le virtù di un modello, il soggetto conquista la propria singolarità. Non è la prova a cui devono sottoporsi tutti gli artisti?

Dove incontriamo modelli con i quali stabilire un rapporto agonistico, nobile e creativo? Non ci sono dubbi, nel Simbolico. Ma allora bisogna evitare di schiacciare il Simbolico sulla Legge, come tende a fare la scolastica lacaniana. Per chi desidera la propria singolarità, il proprio desiderio, la legge assume i tratti repressivi, percepiti da un personaggio del giovane Schiller. La prima rappresentazione teatrale dei *Masnadiери* si svolse il 13 gennaio 1782, e suscitò negli spettatori un effetto paragonabile a quello prodotto alcuni anni fa dai primi film di Quentin Tarantino. Dice Karl Moor: «Devo costringere la mia volontà entro delle leggi. La legge ha ridotto a passo di lumaca ciò che poteva divenire volo d'aquila! E non ha mai forgiato un grande uomo, mentre la libertà genera colossi e azioni immani [*Das Gesetz hat noch keinen grossen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse und Extremitäten aus*]». <sup>7</sup>

Questo è il rimprovero di Karl Moor alla Legge, in una formulazione titanica e aristocratica, che potrebbe venir riproposta in una versione democratica. Allora suonerebbe così: *la Legge non ha mai forgiato una singolarità, degna di questo nome*. Essa è troppo rigida per interpretare le possibilità esistenziali di un qualsiasi individuo.

(g) Se adottiamo la prospettiva del saggio di Freud del 1921, il Simbolico non ci appare tanto il luogo della Legge, quanto il luogo dei *modelli*, cioè degli individui, il cui fascino suscita identificazione. Questa è l'opera meno "edipica" di Freud, dove al padre del complesso di Edipo, pur nominato, si fa riferimento come individuo modellizzante, e non come portatore della Legge (quanto al padre dell'orda primitiva, nel capitolo 10, è semmai il padre del godimento). Dunque: l'individuo «partecipa di molte anime collettive» è il soggetto che subisce l'attrazione dei leader, quello di una gang, dove il capo non si differenzia dagli altri se non in quando possiede i tratti comuni in forma più accentuata, o quelli di esercito guidato da un leader (Freud menziona Cesare, Wallenstein, Napoleone) o quello della Chiesa cattolica, che per Freud rappresenta l'altro grande esempio di massa organizzata. L'importanza della leadership nella Chiesa cattolica non ha bisogno di venir sottolineata. Vedremo tra poco come Dostoevskij pone il problema.

(h) Queste tesi dovrebbero costituire l'orizzonte di qualsiasi lettura della *Psicologia delle masse*, che intenda rispettarne e coglierne la complessità e la novità. Non sto sostenendo che occorre richiamarle continuamente, ma che rappresentano le direzioni più feconde, e che fanno apparire come riduttive letture edipizzanti o sociologiche. A conferma di quanto innovativo sia il saggio di Freud rispetto ad altre teorie del desiderio e dell'identità, mi limito a tre riferimenti:

- René Girard ha avuto il merito di valorizzare il desiderio di essere, ma lo ha appiattito sul desiderio mimetico. Anche per Girard, l'identificazione (che egli chiama *imitazione*) è sempre alienante.

- Paul Ricoeur, in un libro che s'intitola *Soi-même comme un autre* (1990), e che in apparenza condivide l'impostazione relazionale di Freud, non parla quasi mai dei processi

<sup>6</sup> Da cui, evidentemente, non può prescindere: non sto dicendo questo.

<sup>7</sup> Friedrich Schiller, *I masnadiери*, trad. di Luca Crescenzi, Milano, Mondadori, 2010, pp. 53-55.

di identificazione (si concentra sulla reciprocità, sull'interazione, non sulla inquietante identificazione);

- Deleuze oppone costantemente la differenza all'identità, assumendo che identità si dica in un solo modo, e cioè come coincidenza con se stessi. Tuttavia, *l'identificazione è la non-coincidenza con se stessi, benché possa sfociare nel proprio opposto*. Dunque, per Freud, e sia pure in forma implicita, esistono due modi fondamentali dell'identità.

Qualcuno si chiederà quale sia il vantaggio nel distinguere i modi dell'identità rispetto al contrasto tra identità e differenza. Sarò molto conciso, poiché ho discusso questo problema nel mio ultimo libro: la non-coincidenza con se stessi non è semplicemente il debordare oltre confini stabili o codificati, il movimento nomadico. È un rapporto con l'alterità, in una pluralità di modi, come ho ricordato prima. Al di là di affinità che certamente esistono, e che possono ingannare, le filosofie della differenza ricadono nel cerchio della metafisica, nel rapporto tra l'uno e il molteplice. Si riferiscono a un soggetto indiviso – come è assolutamente palese nel caso di Deleuze. La psicoanalisi, invece, se la mia lettura è corretta, descrive un soggetto *modalmente diviso*.<sup>8</sup>

2. Freud ha detto una volta che gli scrittori hanno anticipato le scoperte della psicoanalisi, e che vi è un sostanziale accordo tra psicoanalisi e letteratura (e Lacan lo ha ribadito). Non occorre aggiungere altro per giustificare il riferimento a Dostoevskij: non risulterà immediata, tuttavia, la pertinenza di questo riferimento. È necessaria una mediazione, un raccordo, che ho individuato nell'articolo di Freud, *Dostoevskij e il parricidio* (1927). Particolare attenzione viene dedicata ai *Fratelli Karamazov*: il romanzo del parricidio? Con delle variazioni notevoli, però, rispetto al triangolo edipico: l'assenza della madre, e il carattere collettivo del crimine, di cui Ivan si riterrà responsabile, benché l'azione sia stata compiuta materialmente da Smerdjakov. In questo Freud vede un riflesso biografico, perché il padre di Dostoevskij fu assassinato dai suoi contadini, e l'epilessia di cui soffrì Dostoevskij viene spiegata da Freud come l'effetto di un'identificazione ambivalente. Il futuro scrittore approvò la morte del padre, ma derivandone un senso di colpa che produsse il sintomo, con accessi simili alla morte, che realizzano la punizione del Super-io: «Hai voluto uccidere il padre per essere padre tu stesso: adesso sei il padre, ma il padre morto».<sup>9</sup> Da un lato, l'articolo di Freud è insufficiente perché tende a restringere le opere di Dostoevskij, e in particolare l'ultimo grande romanzo, nella cornice dell'Edipo e non sviluppa una linea di lettura più che legittima, in quanto le relazioni edipiche qui non riflettono la famiglia borghese dell'Ottocento e del primo Novecento, bensì l'orda primitiva, con un padre dotato di minor forza ma di una libidine sfrenata. Si ricordi la rivalità con il figlio Dmitrij per la bellissima Grušen'ka. Da un altro lato, tuttavia, Freud mostra di percepire la dimensione più violenta e radicale dell'opera di Dostoevskij, quando afferma, con durezza, e pur avendo espresso tutta la sua ammirazione per uno scrittore, il

<sup>8</sup> Cfr. Giovanni Bottioli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013; e Id., *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del "non"*, Milano-Udine, Mimesis, 2020. Heidegger (1957) ha tenuto due conferenze, poi pubblicate con il titolo *Identità e differenza*, non per contrapporre i due concetti (come fa Deleuze), ma per distinguere due modi di identità, il medesimo (*das Gleiche*) e lo stesso (*das Selbe*).

<sup>9</sup> Sigmund Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, in Id., *Opere*, vol. X, trad. di Silvano Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, p. 529.

cui posto «viene subito dopo quello di Shakespeare»,<sup>10</sup> che quella di Dostoevskij è una personalità criminale:

La simpatia di Dostoevskij per il criminale è senza limiti, supera assai la compassione alla quale l'infelice ha diritto, ricorda il timor sacro con cui l'antichità guardava all'epilettico e al malato di mente. Il criminale è per lui quasi un redentore che ha preso su di sé la colpa che altrimenti avrebbero dovuto portare gli altri ...<sup>11</sup>

Non si tratta di compassione, bensì di una «identificazione fondata sugli stessi impulsi omicidi». <sup>12</sup> C'è qualcosa però che sfugge a Freud, anche se egli “getta un ponte” verso il problema (riprendo l'espressione di Lacan, quando commenta l'*Amleto* nel *Seminario VI*, e dice che per quanto rapida, condensata in poche righe, l'interpretazione di Freud “getta un ponte” verso interpretazioni più ampie, verso la verità dell'opera). Il desiderio, che anima i personaggi di Dostoevskij, e soprattutto Raskol'nikov e Ivan Karamazov, non si esaurisce in una spinta omicida: è il desiderio di assassinare la Legge. E se il parricidio è il più terribile dei delitti, lo è in quanto, nella prospettiva di Ivan, uccidendo il padre, è la Legge il vero obiettivo. Questa tesi vale anche per il protagonista di *Delitto e castigo*, che uccide un'anziana usuraia, una persona spregevole, come lo è il vecchio Karamazov, per uccidere – Raskol'nikov lo dice esplicitamente – non una persona, bensì un principio.<sup>13</sup>

Dunque, è questa la linea interpretativa che propongo, e che ci riporterà al problema delle masse e del potere. Non bisogna trascurare però un'altra premessa. Dostoevskij è uno scrittore, non un filosofo. Per quanto forte possa essere la tentazione di far emergere e valorizzare il suo pensiero filosofico,<sup>14</sup> sarebbe riduttivo tentare di trasformare i suoi romanzi in un insieme di enunciati filosofici; e se talvolta ne incontriamo qualcuno, dovremmo considerarli come aforismi, cioè enunciati densi, da interpretare, da espandere.

Ora possiamo iniziare ad analizzare la *Leggenda del Grande Inquisitore*, il poema ideato da Ivan Karamazov, e da lui illustrato al fratello Alësa. Nell'articolo già citato, Freud dice che «I Fratelli Karamazov sono il romanzo più grandioso che sia mai stato scritto, e che l'episodio del Grande Inquisitore è uno dei vertici della letteratura universale, un capitolo di una bellezza inestimabile». <sup>15</sup> Quale problema e quale verità sono contenuti nelle pagine che formano il cap. 5 del Libro V? Per adesso devo fingere di ignorare le proteste degli slavisti, i quali ci ricordano, giustamente, che questo episodio non può venire sottratto, se non in parte, al contesto del romanzo. Non intendo trascurare invece la dimensione narrativa.<sup>16</sup> Qual è l'argomento della *Leggenda*?

<sup>10</sup> Ivi, p. 521.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 533-534.

<sup>12</sup> Ivi, p. 534.

<sup>13</sup> «Non è una persona che ho ucciso, ma un principio!», in Fëdor Dostoevskij, *Delitto e castigo*, trad. di Emanuela Guercetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 317. In effetti, i criminali trasgrediscono la legge, ma involontariamente la confermano. Nessuno degli omicidi comuni può abolire la legge. Alla normale impotenza del crimine può subentrare soltanto un delitto, accompagnato da «una parola nuova» (è un'espressione di Raskol'nikov).

<sup>14</sup> In Italia, lo hanno fatto egregiamente Luigi Pareyson nel suo *Dostoevskij*, Torino, Einaudi, 1993, e Sergio Givone in *Dostoevskij e la filosofia*, Bari-Roma, Laterza, 2006.

<sup>15</sup> Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, cit., p. 521.

<sup>16</sup> Tra i commenti alla *Leggenda*, vorrei ricordare quello di Gustavo Zagrebelsky in *Liberi servi. Il Grande Inquisitore e l'enigma del potere*, Torino, Einaudi, 2015, e quello di Franco Cassano nel suo *L'umiltà del male*, Bari-Roma, Laterza, 2011.

La narrazione è ambientata a Siviglia, al tempo dell’Inquisizione. Nella calda notte sivigliana, profumata di lauro e di limone, stanno terminando di bruciare i roghi degli eretici, al cui supplizio ha assistito una folla immensa che ora si sta diradando, ma che riconosce senza esitare qualcuno che cammina lungo le vie roventi. *Egli* – è così che viene designato dal narratore – ha voluto visitare ancora una volta il suo popolo «tormentato, sofferente, lurido di peccato».<sup>17</sup> La gente lo circonda, e riceve la sua benedizione. «Il popolo piange e bacia la terra su cui *Egli* cammina» (FK, 346). Ma «all’improvviso passa accanto alla cattedrale lungo la piazza il cardinale grande inquisitore in persona. È un vecchio di quasi novant’anni, alto ed eretto», ecc. – lo seguono i suoi cupi aiutanti. «Ha visto tutto [...] aggrota le folte sopracciglia canute, e il suo sguardo riluce di un fuoco sinistro. Allunga un dito e ordina alle sue guardie di prenderlo. Ed ecco, tale è la sua forza, e a tal punto il popolo è ormai avvezzo, arrendevole e ansiosamente ubbidiente, che la folla subito si apre dinnanzi alle guardie e queste, in un silenzio di tomba calato all’improvviso, gli mettono le mani addosso e lo portano via. In un attimo la folla, come un sol uomo, china le teste fino a terra dinnanzi allo *starec* inquisitore, questi in silenzio benedice il popolo e passa oltre» (FK, 347).

Gesù viene gettato in carcere e poco dopo riceve la visita del Grande Inquisitore. Costui tiene un lungo discorso, che non subirà interruzioni, e che inizia con un’accusa. «Perché sei tornato – Perché sei venuto a disturbarci? Perché lo sai anche Tu che sei venuto a disturbarci». «Domani – aggiunge l’Inquisitore – io Ti condannerò e Ti farò bruciare sul rogo, e quello stesso popolo che oggi Ti baciava i piedi domani, a un mio semplice cenno, si precipiterà ad attizzare il tuo rogo, lo sai questo?» (FK, 347-348).

Impossibile ora analizzare tutto il discorso, mi soffermerò su due punti. Il primo, rilevato da ogni commentatore, riguarda l’accusa principale che viene rivolta a Gesù: aver sopravvalutato la natura umana, aver donato la libertà a esseri che preferiscono obbedire, ed essere condotti come un gregge (FK, 357); aver privilegiato una minoranza di eletti, i soli capaci di sopportare il peso tormentoso della libertà. *Noi* – dice l’Inquisitore, e quel pronome non rappresenta solo la Chiesa cattolica, come alcuni hanno detto -, «Noi abbiamo dato la quiete a tutti, la felicità della sottomissione» (FK, 358). «E tutti saranno felici, tutti i milioni di esseri, con l’eccezione di quei centomila che li guideranno. Poiché solo noi, noi che custodiamo il segreto, saremo infelici» (FK, 360). Un’avanguardia di infelici, dunque, che ha deciso di *correggere* l’opera di Gesù (FK, 361). Secondo Pareyson, mentre nelle premesse del discorso di Ivan si indicava il fallimento della creazione, nella *Leggenda* si indica il fallimento della redenzione.

Fermiamoci un attimo. Ho esortato poco fa a non considerare Dostoevskij come un filosofo, e tuttavia il capitolo che sto commentando sembra offrirsi a letture prevalentemente filosofiche. Si può avere l’impressione che la *Leggenda* veicoli un’idea, una tesi, secondo cui Gesù non solo non ha liberato l’uomo dalla sofferenza, ma imponendogli il peso della libertà, l’ha accresciuta smisuratamente. Tuttavia, chiunque conosca il saggio di Bachtin su Dostoevskij non potrà accettare questa impostazione: un romanzo polifonico (in cui l’autore non sovrasta i pensieri dei suoi personaggi) non si piega alla “semantica veicolare”, cioè alla concezione secondo cui un significante trasporterebbe il proprio significato come farebbe un veicolo con i suoi passeggeri. Nella messa in scena di un problema – è ciò che ha fatto Dostoevskij – svolgono un ruolo essenziale non solo i “con-

<sup>17</sup> Fëdor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. di Serena Prina, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 345. D’ora in avanti il testo verrà citato direttamente nel corpo del testo, attraverso la sigla FK seguita dal relativo numero di pagina.

tenuti”, ma l'intera costruzione. Chi vede nella *Leggenda* solo l'esposizione di un'idea trascura quelli che chiamerei gli *choc narrativi* di Dostoevskij, dai quali dipende il fascino inesauribile di questo testo, e che generano delle domande. La prima: perché Gesù torna in un tempo intermedio? Ciò è assolutamente scandaloso, occorre sottolinearlo. Come ha rilevato Zagrebelsky, che ha avuto la pazienza di andare a leggere la *Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede Dominus Jesus*, di cui il catechismo della Chiesa cattolica (1992) è una sintesi, la fede cristiana non può accettare rivelazioni ulteriori oltre a quella di cui Cristo è stato il compimento. Il catechismo precisa brutalmente: «Dio ... non ha più nulla da dire».<sup>18</sup>

Questo può spiegare il silenzio di Gesù, che non replica nulla al Grande Inquisitore – vi tornerò tra un attimo – ma non giustifica una nuova incarnazione. Ecco perché si può definirla uno choc narrativo, il primo; il secondo riguarda non tanto l'arresto di Gesù, quanto l'atteggiamento della folla, che non reagisce. Come è possibile che nessuno si ribelli alla volontà dell'Inquisitore? L'ultimo choc narrativo riguarda la conclusione della *Leggenda* – conclusione che viene differita dalle interruzioni di Alësa. Poi il fratello più giovane chiede: «Come va a finire il tuo poema?... O è già finito?», Ivan continua così:

L'inquisitore è rimasto in silenzio, in attesa di una replica che non giunge. Il vecchio vorrebbe che gli dicesse qualcosa, sia pure d'amaro, di terribile. Ma egli d'improvviso si accosta al vecchio e dolcemente bacia le sue labbra esangui, da novantenne. ... Il vecchio sussulta. Qualcosa ha vibrato agli angoli delle labbra: va verso la porta, la apre e gli dice: “Vattene e non tornare mai più ...”. E lo lascia andare per le vie oscure della città. Il prigioniero se ne va”.

“E il vecchio?”

“Il bacio gli brucia il cuore, ma il vecchio resta della sua idea” (FK, 364).

3. La *Leggenda* mette in scena il rapporto tra la massa e il leader, ma in una forma particolarmente complessa, perché il leader della Chiesa cattolica, come osserva Freud, è il Salvatore. E la formula libidica della massa – delle masse artificiali, non lo si dimentichi, non delle folle “spontanee” – viene anticipata da Freud nel capitolo 5 del suo saggio, quando dice che nelle istituzioni come la Chiesa cattolica e l'esercito «vige la finzione (illusione) in base alla quale esiste un capo supremo – nella Chiesa cattolica il Cristo, nell'esercito il comandante in capo – che ama di amore eguale tutti i singoli componenti della massa” [...] non a caso i credenti danno a se stessi il nome di fratelli in Cristo».<sup>19</sup> Il legame che unisce ogni singolo al leader è anche la causa del legame che unisce i singoli tra loro. Ebbene, in Dostoevskij la finzione (l'illusione) di un amore egualmente ripartito è stata trasferita da Gesù all'Inquisitore; d'altronde il progetto della Redenzione è stato modificato. Sarebbe banale vedere in tutto questo un'usurpazione, la penetrazione inavvertita dell'Anticristo (naturalmente esiste anche questo tipo di lettura). Nella *Leggenda*, e in particolare tramite lo choc narrativo centrale, Dostoevskij ripropone un problema, indica un fatto enigmatico, che alcuni secoli prima era stato indicato con l'espressione *servitù volontaria*. Dunque un problema politico, e di filosofia della politica, in una prospettiva che, lo vedremo, potrebbe venir completata e chiarita dal pensiero di Freud.

Il *Discorso della servitù volontaria*, com'è noto, è un breve testo di Etienne de la Boétie. L'autore, che morirà giovane, a 33 anni, lo aveva composta quando era giovanis-

<sup>18</sup> Cfr. Zagrebelsky, *op. cit.*, p. 187.

<sup>19</sup> Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., p. 284.

simo, a 22 anni (secondo Montaigne a 18). Il testo circola clandestinamente fino al 1576, quando viene pubblicato con il titolo *Il contro uno*, ed è focalizzato su un fatto enigmatico, scandaloso, incomprensibile: «Vorrei capire – scrive La Boétie – come sia possibile che tanti uomini, tanti paesi, tante nazioni, sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che gli concedono ... Si tratta di una cosa enorme ... vedere un milione di uomini servire in modo miserabile, il collo sotto un giogo, non costretti da una forza superiore, ma in qualche modo (così sembra) incantati e affascinati dal solo nome di uno».<sup>20</sup> E ancora: «[...] vedere un numero infinito di persone non obbedire, ma servire; essere non governate, ma tiranneggiate; [...] subire saccheggi, rapine, crudeltà, non da parte di un esercito, non di un'orda di barbari, contro i quali dovrebbero versare il sangue e la vita, ma da parte di un uomo solo. E non di un Ercole o di un Sansone, ma di un ometto solo, nella maggior parte dei casi il più vigliacco ed effeminato della nazione, ecc.».<sup>21</sup>

Non esiste alcun fatto, però, che sia enigmatico sempre e immediatamente: occorre riconoscerlo come tale – lo sanno anzitutto i bravi detective. Quello che La Boétie denuncia come una mostruosità intollerabile, per cui si deve trovare una spiegazione – e se possibile una via d'uscita -, non rappresenta per altri autori un oggetto degno di riflessione. Il problema stesso viene dichiarato illegittimo, per esempio, da Hegel, che trattando della monarchia costituzionale nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), pur senza citare esplicitamente La Boétie, afferma: «I monarchi non si distinguono certamente per forza fisica o per doti intellettuali, e tuttavia milioni di individui si lasciano dominare da essi. Se ora si dice che gli uomini si lasciano governare contro i loro interessi, fini, intenzioni, ciò è privo di senso, perché così sciocchi gli uomini non sono».<sup>22</sup>

Per Hegel esistono dei limiti alla stupidità umana, e l'impulso all'autoconservazione è l'istanza che rammenta agli uomini i loro interessi. «Ecco perché – osserva Miguel Abensour – l'ipotesi della servitù volontaria è irricevibile: la conservazione di sé o la ragione soggettiva le sbarrano la strada».<sup>23</sup> Restando nell'ambito della filosofia hegeliana bisognerebbe aggiungere un secondo motivo, cioè lo Stato come istituzione razionale, ma da ciò possiamo prescindere. Sofferamoci piuttosto sull'ipotesi di La Boétie, e che nella terminologia di Peirce è una *abduzione*, cioè un tipo di inferenza, articolabile in tre proposizioni: la prima, «x è strano», la seconda, «ma se y fosse vero, x non sarebbe più strano»; la terza, «probabilmente è così». L'abduzione è un'inferenza "creativa", audace, perché – disprezzando le cautele dell'induzione, che procede comparativamente - prende le mosse da un fatto solo, da un dettaglio in apparenza trascurabile oppure da un fenomeno diffuso, ma svalutato, come i sogni, prima di Freud, o come quei comportamenti che esemplificano la servitù volontaria, e la cui somma è gigantesca, scandalosa, ma non nell'opinione di tutti. L'ipotesi, il tentativo di spiegazione, la "y" del ragionamento abducente, non può essere che una diagnosi sulla natura umana: dobbiamo supporre che il desiderio di libertà, da cui la nostra specie sembra essere contraddistinta, sia fragile, vulnerabile, suscettibile di venir inibito. Da quali cause o forze? La Boétie indica anzitutto

<sup>20</sup> Étienne de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, trad. di Enrico Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 30.

<sup>21</sup> Ivi, p. 31.

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di Giuliano Marini, Bari Roma, Laterza, 1999, p. 372.

<sup>23</sup> Miguel Abensour, *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*, in appendice a La Boétie, *op. cit.*, p. 108-109.

l'abitudine:<sup>24</sup> e tuttavia, quale sarebbe il suo punto di partenza? C'è una folgorazione iniziale? Che cosa rende permanente l'attrazione, e addolcisce la rinuncia all'autonomia? Come valutare l'incantesimo e il fascino del nome di Uno? La seconda causa è che insieme alla libertà si perde anche il coraggio;<sup>25</sup> la terza va individuata nel fatto che il tiranno rende i sudditi l'uno servo dell'altro, concedendo vantaggi parziali a una parte del popolo. «Tra favori grandi e piccoli, tra guadagni e maneggi legati al tiranno, si arriva insomma al punto che il numero di persone per cui la tirannia risulta vantaggiosa risulta quasi eguale a quello di chi preferirebbe la libertà».<sup>26</sup> Ma indicando questa terza causa La Boétie capovolge il suo punto di partenza, lo scandalo della servitù volontaria. Se allargare le basi sociali della tirannia è un fattore decisivo, allora la servitù volontaria trova almeno in parte una spiegazione razionale, pragmatica. Si dà ragione a Hegel.

L'abduzione di Dostoevskij è più profonda, e più vera. Bisogna però riuscire a coglierla con precisione, perché essa risulta in una certa misura oscurata dal rapporto tra il discorso dell'Inquisitore e il silenzio di Gesù. Alcuni dei contemporanei di Dostoevskij avevano deplorato tale silenzio: perché non era stata concessa al Redentore la possibilità di una replica? Oppure la replica è già presente nella parola del Grande Inquisitore, che non è monologica come sembra, ma *polifonica, scissa, divisa*, come in tutti i momenti cruciali di *Delitto e castigo* e dei *Karamazov*?

Ci sono due diverse diagnosi della condizione umana, in un discorso nel quale i commentatori ne hanno vista sostanzialmente soltanto una. E se ci convince l'idea di considerare la *Leggenda* come una versione nuova, più ricca – e più freudiana – del saggio di La Boétie, non dobbiamo lasciare che la nostra attenzione venga deviata verso il tema che appare in primo piano, cioè quello della libertà. Senza dubbio, la *Leggenda*, e non solo il discorso dell'Inquisitore, è un'indagine su ciò che gli uomini desiderano con più intensità: poiché essi desiderano la libertà – impossibile negarlo, dice La Boétie –, come si spiega questa «ostinata volontà di servire»?<sup>27</sup> Se privilegiamo la parte polemica nel discorso dell'Inquisitore, la spinta alla servitù volontaria sarebbe una caratteristica degli esseri umani, una proprietà. Vorrei insistere su questo aspetto: la diagnosi più appariscente dell'Inquisitore si fonda su una concezione proprietaria, cioè anti-heideggeriana: all'animale razionale di Aristotele viene aggiunta, come caratteristica saliente, la debolezza. Che cosa potrebbe desiderare la specie degli animali deboli e razionali, per sopprimere al proprio *manque-à-être*, se non una minoranza di padroni? Va rilevato che questa tesi è del tutto solidale con una possibile lettura reazionaria del saggio di La Boétie, una lettura che giustificerebbe l'esercizio del potere sul popolo, o in nome di esso, in nome di un popolo esautorato.<sup>28</sup> Ma è unicamente questa la definizione del Grande Inquisitore sulla natura umana? In realtà, ne troviamo un'altra, del tutto incompatibile.

Non più una definizione proprietaria, benché l'esteriorità grammaticale ne veli lo statuto logico-ontologico. Si tratta invece di una definizione paradossale, conflittuale, che affiora in più punti:

<sup>24</sup> «Ma l'abitudine [...] non possiede in nessun altro ambito forza tanto grande come nell'insegnarci a servire; e come si racconta di Mitridate, che si abituò a bere il veleno, ci insegna a trangugiare la sostanza letale della servitù senza trovarla amara»; in La Boétie, *op. cit.*, p. 43.

<sup>25</sup> Cfr. La Boétie, *op. cit.*, p. 51.

<sup>26</sup> Ivi, p. 60.

<sup>27</sup> Ivi, p. 37.

<sup>28</sup> Cfr. Jean-Paul Marat, *Le catene della schiavitù* (1774), pubblicato solo nel 1792 in Francia (citato in Abensour, *op. cit.*, pp. 103-104).

- «L'uomo è stato creato per essere un ribelle; e i ribelli possono forse essere felici?» (FK, 349);

- Gli uomini non potranno mai essere liberi, «perché sono deboli, viziosi, inconsistenti e ribelli» (FK, 352);

- «la debole razza ribelle» (FK, 355);

- «tu hai sopravvalutato gli uomini, poiché, è certo, sono schiavi, anche se creati in forma di ribelli» (FK, 355-356).<sup>29</sup>

Questa è la definizione più completa: non una gerarchia di proprietà (animale razionale), non una definizione essenzialista, ma una definizione paradossale, in cui gli opposti sono legati *dall'impossibilità di una sintesi*. La condizione umana è dunque una condizione aporetica?

Ivan Karamazov si identifica o no con il Grande Inquisitore? Questo punto è stato molto discusso dagli studiosi di Dostoevskij, ma in maniera inadeguata e sterile, perché è sempre mancata – a mia conoscenza – la percezione della duplicità che incrina la *Leggenda*, e che riflette la personalità del suo autore (Ivan). Ogni interpretazione è selettiva, e caratterizzata da un accento dominante. L'interpretazione che chiamerò *monologica* pone l'accento sulla libertà, come un dono troppo pesante da accettare. Nelle parole dell'Inquisitore: «Per l'uomo e per la società umana nulla è mai stato più intollerabile della libertà» (FK, p. 351). Sarebbe questo l'errore di Dio – diversamente da quanto ha affermato Pareyson, nella *Leggenda* non si denuncia solo il fallimento della Redenzione, ma l'errore nella Creazione: aver donato la libertà a esseri che desiderano obbedire, che desiderano essere un gregge (FK, 357). Un'incoerenza da cui l'umanità vorrebbe uscire.

In una seconda possibilità di lettura, che nasce dalla parola scissa di Dostoevskij, l'accento non cade sulla libertà, ma sulla ribellione. Il vero opposto della ribellione non è la servitù, come potrebbe sembrare, bensì la dipendenza. Pertanto, la definizione più completa «gli uomini, poiché, è certo, sono schiavi, anche se creati in forma di ribelli» può venir trascritta così: *i più ribelli e nello stesso tempo i più dipendenti*.

Ma questa non è già una definizione freudiana? Qual è la forza da cui nascono la più sfrenata ribellione e la maggiore dipendenza? Freud l'ha chiamata *Trieb*, pulsione. Nella *Metapsicologia*, Freud qualifica le pulsioni come forze plastiche. Le pulsioni sono la fonte della flessibilità: se c'è un errore di Dio, esso consiste nell'aver donato agli uomini non la libertà, ma la pulsionalità. Un dono pericoloso, perché la flessibilità non è una capacità o una disposizione “assoluta”, cioè completamente sciolta dal suo opposto. La fluidità potrebbe essere assoluta, ma la flessibilità no. Il legame tra il flessibile e il rigido può venire abolito solo su un versante, quello della rigidità.

Che sia questa la coppia di concetti mediante cui Freud pensa la pulsione, lo si può verificare facilmente, ad esempio nella comparazione che Freud stabilisce tra le pulsioni autoconservative, più rigide, e quelle sessuali, più duttili, in grado di cambiare il proprio oggetto con straordinaria facilità. Ma la plasticità delle pulsioni si estende anche alla meta, e da questo punto di vista la *Psicologia delle masse* realizza un progresso fondamentale. Nel 1915, in *Pulsioni e loro destini*, Freud considera come mete pulsionali la trasformazione nel contrario, il volgersi sulla persona stessa del soggetto, la rimozione e la sublimazione.<sup>30</sup> Un anno prima, nell'*Introduzione al narcisismo*, aveva distinto la sublima-

<sup>29</sup> Mi pare che le diverse traduzioni italiane siano sostanzialmente concordi. Ringrazio molto Stefania Sini per aver controllato il testo in lingua originale.

<sup>30</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Pulsioni e loro destini*, in Id., *Opere*, vol. VIII, trad. di Renata Colorni, Torino, Bollati Boringhieri, p. 22.

zione dall'idealizzazione. Nel 1921 aggiunge una nuova meta, un nuovo destino, alle possibilità del *Trieb*, e cioè l'identificazione.

La meta del desiderio di essere. Sembra superfluo ricordare che *Psicologia delle masse* è imperniata sulla distinzione tra investimento oggettuale e identificazione – in un linguaggio non tecnico, desiderio di avere e desiderio di essere. Il saggio del 1921 è l'indagine più approfondita che Freud ha dedicato al secondo modo del desiderio, e probabilmente l'opera più importante che sia mai stata dedicata al desiderio di essere: la filosofia e la psicoanalisi non sembrano averlo compreso adeguatamente.

4. La pulsione ha due versanti, due possibilità intrinseche alla sua plasticità: due possibilità in un rapporto “sbilanciato”, diciamo così, perché la flessibilità non può mai svincolarsi completamente dalla rigidità, deve appoggiarsi ad essa. Il concetto di “appoggio” (*Anlehnung*) è fondamentale in Freud: le pulsioni sessuali si appoggiano inizialmente a quelle autoconservative, prima di conquistare una forte autonomia.<sup>31</sup> Per contro, la rigidità può affermarsi completamente, slegarsi dal proprio opposto: e ciò che Freud descrive come il disimpasto delle pulsioni in *Al di là del principio di piacere*. Qui, come si ricorderà, è il *Todestrieb* a rappresentare ciò che vi è di «più pulsionale nelle pulsioni».<sup>32</sup>

Da un lato, dunque, la pulsione è una forza plastica: la più anarchica, ingovernabile, flessibile delle forze; dall'altro tende alla fissazione, rappresenta la spinta suprema alla rigidità. Dunque *la pulsione è più flessibile di qualunque istinto, ma anche più rigida di qualunque istinto*. La pulsione può diventare spaventosamente rigida. È in questa prospettiva che possiamo riprendere la definizione di Dostoevskij, secondo cui gli esseri umani sono i più ribelli e i più dipendenti. Sono, potenzialmente, i più dipendenti, perché il loro essere è un *manque-à-être*: la loro identità è così radicalmente manchevole che può costituirsi solo tramite identificazione. Nei processi di identificazione – forse è il caso di sottolinearlo – noi siamo “gettati” fin dall'inizio: uso volutamente questo concetto di Heidegger. In *Essere e tempo* si afferma: «Innanzitutto “io” non “sono” io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri, nella maniera del Si [...] Innanzitutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale».<sup>33</sup>

Nei termini della psicoanalisi, innanzi tutto, il soggetto è gettato in almeno un processo di identificazione, che inevitabilmente lo rende rigido; e per lo più il soggetto rimane tale. Come si vede, la gettatezza heideggeriana non ha niente a che vedere con la nozione ingenua ed equivoca di alienazione: «Innanzitutto Io non sono io», sono gettato in relazioni che mi aspirano, mi modellizzano. Ciò che posso ritrovare sono unicamente possibilità. «Possibilità che io stesso sono», per continuare con il linguaggio di Heidegger. Gli esseri più dipendenti sono anche i più ribelli, dunque le rigidità in cui sono gettati possono venir superate da spinte oltrepassanti, grazie alla flessibilità delle pulsioni.

Si apre a questo punto un problema che adesso non può venire approfondito, ma che bisogna almeno enunciare. Se l'“essenza” delle pulsioni è il conflitto, se la pulsione è *conflitto*, che cosa può deciderlo? Come si può orientare il destino della pulsione verso la

<sup>31</sup> Affermazione ripetuta parecchie volte, a cominciare dai *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Sigmund Freud, *Opere*, vol. IX, trad. di Mazzino Montinari, Torino, Bollati Boringhieri, p. 492.

<sup>32</sup> La coazione a ripetere sarebbe «più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto» (cfr. Sigmund Freud, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere*, vol. IX, trad. di Anna Maria Marietti, Torino, Bollati Boringhieri, p. 209).

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, nuova edizione a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, p. 161.

singularità?<sup>34</sup> Credo che sarebbe di grande interesse stabilire un rapporto tra la *Psicologia delle masse* e la *Genealogia della morale* di Nietzsche (1887). Dopo aver riconosciuto che i processi di identificazione sono decisivi per la costruzione dell'identità, e che l'identità consiste dunque in questi processi, dobbiamo ammettere che nel corso di tali trasformazioni le forze reattive si trovano su un terreno favorevole: mi sto riferendo alla teoria nietzscheana della volontà di potenza, composta da forze duplici e antagoniste. Lascio giudicare ai lettori se l'analogia che propongo tra attivo e reattivo in Nietzsche, e tra plasticità e rigidità delle pulsioni in Freud, sia legittima. Io ritengo di sì, evidentemente, anche se qui non posso argomentarlo. E credo che il grande problema dell'opera di Nietzsche (e non solo del saggio del 1887) sia precisamente: in che modo le forze reattive riescono a impadronirsi di quelle attive.

Freud riprende il problema di Nietzsche, operando un parziale cambiamento di terreno e introducendo nuovi concetti: con questo non intendo certo sostenere che Freud rende inutile la lettura di Nietzsche. E neanche quella di Dostoevskij, il cui ultimo romanzo, se lo leggiamo per intero anziché staccare la *Leggenda* e considerarla come un testo autonomo, suggerisce altre riflessioni.

5. Ho delineato una zona di convergenza e di possibili interazioni tra Freud, Dostoevskij e Nietzsche. Potremmo indicarla con l'espressione "i limiti della Legge", rovesciando la prospettiva in base a cui è la Legge a rappresentare e ad incarnare un limite. Nei romanzi di Dostoevskij, e prima di lui nei *Masnadiari*, un'opera, non lo si trascuri, scritta sei anni prima della *Critica della Ragion pratica* (1788), si proclama l'insufficienza, la carenza, l'impotenza (se non il fallimento) della Legge: e la forza che più di ogni altra ne mostra la difettosità è il desiderio di essere – che si avvicina quindi alla nietzscheana volontà di potenza, indicandone un'interpretazione. Si ricordi che per Nietzsche (1887) la Legge è il risultato di un rovesciamento, di un'usurpazione: la casta sacerdotale prende il posto dell'aristocrazia guerriera. È la mentalità servile, reattiva, è il "No" alla vita, che crea la Legge.

Per quanto riguarda Dostoevskij, vorrei mettere in risalto ancora, schematicamente, due aspetti. Il primo: dov'è che lo scrittore mostra il trionfo delle forze reattive? Senza dubbio, nella figura dell'Inquisitore e nella sua strategia politica. L'Inquisitore è riuscito a *separare completamente* obbedienza e ribellione: la massa è stata soggiogata, e di fronte al leader essa manifesta non semplicemente l'obbedienza, ma l'obbedienza estrema. Chi rappresenta invece la ribellione? Gesù, evidentemente, e soltanto lui. La sua seconda incarnazione è un atto imprevisto, una disobbedienza al padre: una ribellione mite e parziale, che non si spinge fino ad aggiungere qualcosa alla Rivelazione, per completarla o correggerla (rammentate il Catechismo della Chiesa cattolica: «Dio ... non ha più nulla da dire»). Il silenzio di Gesù è obbedienza al padre, ma la sua seconda venuta mostra che la ribellione è sempre possibile.

Il secondo aspetto ci riporta all'episodio fondamentale nella vita di Dostoevskij: l'assassinio del padre da parte dei *mužiki*, dei servi, con cui lo scrittore si era identificato. Nei *Fratelli Karamazov*, a compiere l'omicidio è il fratellastro, Smerdjakov, il figlio mai riconosciuto, che nella casa paterna è un servitore. Dunque, in Dostoevskij, il parricidio è un'azione compiuta dai servi (per definizione, è un'azione servile): sono i servi ad obbe-

<sup>34</sup> L'obiettivo dell'analisi non è forse imparare a convertire la pulsione verso la singularità? Sui modi di convertire la pulsione, sono essenziali le riflessioni di Massimo Recalcati.

dire, e sono i servi a uccidere; e sono i servi, i *mužiki* che fanno parte della giuria, a condannare ingiustamente Dimitrij). Il capitolo 14 del libro 12 si intitola: *I mužiki hanno tenuto duro*, vale a dire che non si sono lasciati influenzare dall'avvocato difensore, dal tentativo di una attenuazione del delitto contro il padre biologico, non sovrapponibile al padre "simbolico" (al Nome-del-Padre). Per Ivan, il problema non è uccidere il Padre (anche un servo lo può fare), ma *assassinare la Legge*.

Che cosa riempirà questo vuoto? L'umanità saprà essere all'altezza di un'azione così terribile e grande? È una domanda analoga a quella posta da Nietzsche nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, dove "l'uomo folle" annuncia la morte di Dio: «Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?». <sup>35</sup> Esiste un altro motivo per considerare Dostoevskij e Nietzsche come spiriti affini, e cioè la loro estrema sensibilità alle possibili semplificazioni e deformazione dei loro scritti. Come ha fatto osservare Bachtin nel suo celebre saggio, ammirevole anche per quell'intelligenza filosofica che non punta ai "contenuti" ma si ispira alla scrittura, la polifonia di Dostoevskij implica la figura del sosia:

I sosia parodiati divennero un fenomeno abbastanza frequente anche della letteratura carnevalizzata. In modo particolarmente chiaro questo è espresso in Dostoevskij: quasi ognuno dei personaggi principali dei suoi romanzi ha alcuni sosia che lo parodiano variamente (Svidrigailov, Lužin, Lebezjatnikov per Raskol'nikov; Pëtr Verchovenskij, Šatov, Kirillov per Stavrogin; Smerdjakov, il diavolo, Rakitin per Ivan Karamazov). In ognuno di essi (cioè dei sosia) il personaggio muore (cioè si nega) per rinnovarsi (cioè purificarsi ed elevarsi al di sopra di se stesso). <sup>36</sup>

Non vi è forse altrettanta polifonia nello *Zarathustra*? Il pensiero più abissale, l'Eterno ritorno, non viene forse ridotto subito a una "canzone d'organetto"?

Infine, e tornando a Freud, il saggio del 1921 ci fa comprendere come sia possibile l'obbedienza estrema. L'identificazione è il meccanismo che la genera: è per mezzo dell'identificazione che la massa si inabissa libidicamente nel leader. Come si è già detto, Freud apre una prospettiva nuova sui processi di formazione dell'identità. E se Lacan ha inventato l'oggetto (a), dovremmo imparare a riconoscere che Freud aveva inventato il soggetto (a), anche se lo descrive come il modello per l'identificazione, la figura fascinosa che agisce come *causa del desiderio di essere*.

A partire dal suo saggio, abbiamo la possibilità di reinterpretare il Simbolico lacaniano, di non schiacciarlo sui codici, sulle norme, di considerarlo, in egual misura – e, attualmente, in misura anche maggiore – il luogo dei modelli. Quanto al superamento delle forme di vita codificate, anonime, Freud non era ottimista: in *Al di là del principio di piacere* sembra riservare l'oltrepassamento di sé a una minoranza, a un'aristocrazia, a un'avanguardia. Dichiara di non credere che il desiderio di perfezione sia insito nell'umanità in generale; solo per alcuni sono valide le parole del poeta, relative a Faust: «*ungebändigt immer vorwärtsdringt* [a lui il destino ha dato uno spirito sfrenato che sempre lo spinge più avanti]». <sup>37</sup> Tuttavia la psicoanalisi non si rivolge soltanto agli imitatori di Faust – compreso l'attuale Presidente della Repubblica Popolare Cinese, Xi Jinping, che, in una recente conversazione con la signora Merkel, le ha raccontato che il *Faust* di

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Gaia scienza*, trad. di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 1977, p. 163.

<sup>36</sup> Michail Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. di Giuseppe Garritano, Torino: Einaudi, 1968, pp. 166-167.

<sup>37</sup> *Faust*, parte I, vv. 1856-57, in Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 228.

Goethe è stato il libro decisivo della sua vita (l'aveva imparato quasi a memoria).<sup>38</sup> Rileggiamo le parole di Freud, riportate in esergo, secondo cui «Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive [...] e, al di sopra di queste, può sollevarsi fino a un minimo di autonomia e di originalità». La possibilità di “andare oltre” è riservata a ciascuno, grazie alla plasticità delle pulsioni.

<sup>38</sup> Da quanto si può apprendere sul web, Xi Jinping aveva 15 anni quando ebbe inizio la Rivoluzione culturale. Il padre, un funzionario del Partito comunista caduto in disgrazia, era stato esiliato in un villaggio di montagna, in una zona desolata. Qui il futuro Presidente della Cina ricevette in prestito da un altro adolescente una copia del *Faust*.