

“Massa” e “comunità” negli scritti freudiani tra le due guerre

di Giuseppe Raciti

Nel 1933 Georges Bataille legge la *Massenpsychologie* di Freud – concepita e scritta tra il 1919 e il 1921¹ – «comme une introduction essentielle à la compréhension du fascisme»². Bataille, dunque, «non si accorse che nel 1921 Freud pensava al comunismo»³. Questa strana sfasatura – forse non solo temporale, forse anche concettuale – merita un rapido approfondimento.

Il concetto di massa, che Freud discute in polemica con la sociologia del tempo (Le Bon⁴, Trotter⁵), è il concetto con cui la psicoanalisi introduce, sulla scia del grande mito di *Totem e Tabù*⁶, il tema della società e della socializzazione. L’attacco di *Psicologia di massa e analisi dell’io* è assai noto:

La contrapposizione tra psicologia individuale e psicologia sociale o delle masse [*Individual- und Sozial-oder Massenpsychologie*], contrapposizione che a prima vista può sembrarci molto importante, perde, a una considerazione più attenta, gran parte della sua nettezza. La psicologia individuale verte sull’uomo singolo e mira a scoprire per quali tramite questo cerca di conseguire il soddisfacimento dei propri moti pulsionali, ma solo raramente, in determinate condizioni eccezionali [*Ausnahmsbedingungen*], riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui. Nella vita psichica del singolo l’altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in quest’accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è anche, fin dall’inizio, psicologia sociale⁷.

Da questo passo non è lecito ricavare un’affermazione della socialità a scapito delle individualità. Al contrario, esso pone la socializzazione e la massificazione in un rapporto di dipendenza dall’elemento individuale, ma nel senso che la distinzione stessa tra massa e individuo ovvero tra individuo e società e persino, come Freud scriverà qualche anno più tardi, tra «processo della civiltà» e «sviluppo libidico del singolo»⁸, diventa superflua⁹. Comunque sia, la negatività della massa dipende essenzialmente dal fatto che la sua costituzione è identica a quella del singolo. Con ciò la negatività della massa deriva in linea diretta dalla negatività che connota l’individuo; la quale sarà maggiore o minore a seconda del ruolo attribuito allo psichismo inconscio o sia dell’incidenza dei fattori oggettivi entro i confini soggettivi («L’Io non

¹ Lettera di Freud a S. Ferenczi del 12 maggio 1919, cit. in S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’io*, tr. it. di E.A. Panaitescu, Boringhieri, Torino 1978, p. 7: «Mi è venuta in mente una semplice idea che potrebbe costituire il fondamento psicoanalitico della psicologia delle masse».

² G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme*, Lignes, Clamency 2009, p. 36, in nota.

³ É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero* [1993], tr. it. di F. Polidori, Cortina, Milano 1995, p. 188.

⁴ G. Le Bon, *Psychologie des Foules* [1895], Alcan, Paris 1905.

⁵ W.B.L. Trotter, *The Instincts of the Herd in Peace and War* [1908-1909], T. Fischer, London 1921.

⁶ S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [1911-1912], in *Kulturtheoretische Schriften*, Fischer, Frankfurt a.M. 1986.

⁷ Id., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Kulturtheoretische Schriften*, cit., p. 65; tr. it. cit., p. 11.

⁸ Id., *Das Unbehagen in der Kultur* [1929-1930], in *Kulturtheoretische Schriften*, cit., p. 227; tr. it. di E. Ganni, a cura di S. Mistura, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010, p. 40 (versione modificata. I successivi interventi sulle versioni freudiane citate, imposti da ragioni di mera congruenza con le nostre tesi, non saranno esplicitamente segnalati).

⁹ Questo nodo tematico è al centro di un libro di H. Marcuse oggi dimenticato: *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry Into Freud* [1955], Rutledge, Abingdon 1998, p. 56: «Individual psychology is [...] in itself group psychology in so far as the individual itself still is in archaic identity with the species»; tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967, p. 97.

è padrone in casa propria»¹⁰). Dalle risultanze della così detta seconda topica, che Freud costruisce a partire dagli scritti teorici degli anni Venti, apprendiamo che l'individuo presenta una costituzione in larghissima parte dominata dall'elemento inconscio (l'es), onde il fattore "cosciente", al cui interno è custodito il codice identitario, appare adesso ridotto in termini di mera funzionalità¹¹. L'es occupa uno spazio «incomparabilmente più grande [*unvergleichlich grösser*] di quello dell'io o del preconscious»¹². Questa sproporzione "spaziale" si traduce in un contraccolpo concettuale: d'ora in avanti è impossibile continuare a servirsi di un termine chiave della riflessione filosofica occidentale come quello di "coscienza"¹³. Al potere schiacciante dell'es non fa riscontro alcuna coscienza; al suo posto c'è l'io, vale a dire un'istanza psichica che ha perduto tutte le caratteristiche della coscienza filosofica, anzitutto la capacità di rapportarsi a un mondo esterno in termini di razionalizzazione e dominio, cioè in termini politici.

La novità introdotta dalla seconda topica consiste allora in questo, che l'inconscio non è più riconducibile ai limiti "fisici" dell'apparato psichico. Il senso dell'espressione "metapsicologia" va riferito anche allo sfaldamento della partizione classica fra un dentro e un fuori. La seconda topica stabilisce che l'inconscio non condivide più uno spazio purchessia con gli altri elementi psichici, ma si colloca contemporaneamente fuori dell'io e dentro il super-io¹⁴. Insomma l'inconscio è la potenza psichica dominante, essa può minacciare l'io dall'interno e dall'esterno; il suo dominio è illimitato. Una prova di ciò, la più micidiale, è offerta dalla catastrofe della Grande Guerra. Uno dei protagonisti la descrive in termini involontariamente freudiani: «È il mio orgoglio segreto l'aver scorto dietro la matematica delle battaglie il sogno fastoso nel quale la vita si sprofondava, quasi che la luce le fosse venuta a noia»¹⁵. Da questo rogo universale in cui l'inconscio celebra i suoi fasti non esce indenne neppure la gno-seologia: ciò che rispetto alla vecchia coscienza era il mondo esterno, per l'io è l'inconscio, ma con l'aggravante che l'io, diversamente dalla coscienza, non esercita più alcun potere su ciò che percepisce come esteriorità. Così, secondo un celebre luogo delle ultime *Vorlesungen*, il contenuto inconscio si presenta all'io come un'«esteriorità interna [*inneres Ausland*]]¹⁶, cioè come un luogo non meno "esterno" della comune realtà («*äußeres Ausland*»¹⁷), ma da questa radicalmente diverso, poiché l'inconscio, nella forma che qui assume in quanto *extērus*, abita a un tempo l'interno da fuori e l'esterno da dentro. Ed è questa doppia prerogativa a farne un fenomeno *estremo*, cioè assolutamente esterno, dato che in latino, come in italiano, *estremo* è il superlativo di *esterno*. Lacan ha riprodotto questo paradosso psichico ricorrendo

¹⁰ S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [1916], in «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», V (1917), pp. 1-7, qui a p. 7; tr. it. di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011, vol. VIII, p. 663.

¹¹ «La speculazione psicoanalitica prende le mosse dall'impressione, suscitata dall'indagine dei processi inconsci, che la coscienza non possa essere la più universale caratteristica dei processi psichici, ma solo una loro specifica funzione» (S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920], in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt a.M. 2012, p. 209; tr. it. di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, p. 210).

¹² S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1915-1933], Nikol, Hamburg 2010, p. 516; tr. it. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, Boringhieri, Torino 1989, p. 484.

¹³ *Das Bewusste* (il "cosciente") nel linguaggio del primo Freud.

¹⁴ «Il Super-io è [...] il rappresentante dell'Es [*der Vertreter des Es*] come pure del mondo esterno [*Außenwelt*] ed è sorto in seguito all'introiezione nell'io dei primi oggetti degli impulsi libidici dell'Es: i due genitori [*das Elternpaar*] [...]» (S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus* [1924], in *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, cit., p. 306; tr. it. di L. Baruffi e R. Colorni, *Il problema economico del masochismo*, in *La negazione e altri scritti teorici*, Boringhieri, Torino 1981, p. 51). Detto altrimenti, il super-io «affonda nell'es» (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, cit., p. 516; tr. it. cit., p. 484).

¹⁵ E. Jünger, *Das abenteuerliche Herz. Erste Fassung* [1929], Klett-Cotta, Stuttgart 1985, p. 129.

¹⁶ S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, cit., p. 496; tr. it. cit., p. 465.

¹⁷ *Ibidem*.

al concetto di *extimité*, che significa letteralmente «esteriorità intima» e che allude allo statuto ancipite della «Cosa» (*das Ding* preferisce dire Lacan¹⁸, con allusione all'espressione utilizzata da Freud nel giovanile *Entwurf einer Psychologie*). «Questo *das Ding* [...], leggiamo, è del tutto essenziale rispetto al pensiero freudiano [...]. Si tratta di quell'interno escluso [*cet intérieur exclu*] che, per riprendere i termini stessi dell'*Entwurf*, si trova, così, escluso all'interno [*exclu à l'intérieur*]]¹⁹. Il doppio statuto della cosa, la sua capacità di sottrarsi «alle leggi del pensiero logico» e in particolare al «principio di contraddizione»²⁰, rivelano infine la sua natura «eterogenea», per usare un termine caro a Georges Bataille²¹. Noi ci limiteremo a constatare che le conseguenze che scaturiscono da questi rilievi morfologici innervano direttamente il versante sociale della teoria psicoanalitica. Freud ribadisce contro Le Bon che l'individuo è di per sé predisposto alla socializzazione (è di per sé *esterno*) e che l'esperienza della massa si limita a rendere esplicito ciò che in lui era solo implicito. «Dal nostro punto di vista, rileva, non ci pare necessario attribuire tanta importanza alla comparsa di caratteristiche nuove. Potremmo limitarci a dire che nella massa l'individuo si trova posto in condizioni che gli consentono di sbarazzarsi delle rimozioni dei propri moti pulsionali inconsci»²². Ma fare a meno delle rimozioni, farne letteralmente getto, sbarazzarsene come dice Freud – il verbo è *abwerfen* –, significa operare uno spostamento di campo radicale, anzi assoluto. La filosofia ha dato a questo movimento fulminante il nome di *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (*crossing over into a different genus*). Tra la massa e l'io c'è dunque una differenza di «genere». Più precisamente, la massa è il «luogo» in cui il punto di vista dell'io cede il passo a quello dell'es – ammesso che l'es possa averne uno. Già, perché il problema è appunto il seguente: per effetto della «metabasi» l'es assume un «punto di vista», cioè un io o addirittura una coscienza; l'uno e l'altra assolutamente fittizi, posticci, parodistici. Questa parodia ne innesca subito un'altra. Nella massa l'individuo fa «esperienza» di ciò di cui per definizione non si dà esperienza: fa esperienza dell'inconscio. L'inconscio, poniamo, si esteriorizza, si oggettiva nella massa: anche questa è un'ipotesi parodistica, perché autorizza sottobanco il concetto di un inconscio individuale, avalla l'idea che l'inconscio possa sparire, come il genio delle favole orientali, in un contenitore del tutto inadeguato. Ma ammettiamo pure che le cose stiano in questi termini; ammettiamo, di rimando, che la massa oggettivi l'inconscio individuale fino a renderlo in un certo senso palpabile, visibile, pensabile. La conseguenza di ciò è che la massa (o sia l'inconscio) diventa improvvisamente un pianeta abitabile, un «mondo» in cui è possibile rintracciare elementi di vita e nella fattispecie elementi di vita sociale. Detto in termini più sobri: nella massa l'individuo è restituito a una istanza collettiva che attinge a riserve più fonde e più ricche di quelle di cui dispone l'individualità.

Torniamo alla lettera del testo di Freud. Per comprendere la massa non giova, come fa Le Bon, ipotizzare un istinto sociale, è sufficiente affermare che nella massa l'individuo si trova posto in condizioni che gli consentono di liberare i «propri moti pulsionali inconsci». Ora è chiaro che questo genere di impulsi possono essere liberati solo a scapito della coscienza e del suo sistema di rimozioni, ragione per cui nella massa l'individuo si trova o si ritrova a tu per tu con l'inconscio. Questo può ben essere un caso flagrante di *tête-à-bête*²³. Questa tesi

¹⁸ J. Lacan, *Le Séminaire 1959-1960, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Parigi 1986, p. 167; tr. it. di M.D. Contri, rivista da R. Cavasola, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1994, p. 177.

¹⁹ Ivi, p. 122; tr. it. cit., p. 128.

²⁰ S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, cit., p. 511; tr. it. cit., p. 480.

²¹ G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme*, cit., p. 22: «Il est facile de constater que [...] la structure [...] d'une réalité *hétérogène* en tant que telle se retrouve dans la pensée mystique des primitifs et dans les représentations du rêve: elle est identique à la structure de l'*inconscient*».

²² S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 69; tr. it. cit., p. 16.

²³ Id., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* [1905], Fischer, Frankfurt a.M. 1991, p. 20; tr. it. di S. Daniele e E. Sagittario, *Il motto di spirito*, Boringhieri, Torino 1980, p. 49: *tête-à-bête* parodizza il *tête-à-tête*: nel senso che di fronte a me non c'è l'altro, ma l'Altro – la bestia.

trova ricetta nel secondo capitolo della *Massenpsychologie*; nel capitolo decimo lo stesso concetto subisce uno sviluppo importante: «La massa, scrive Freud, ci appare [...] come una rinascita [*Wiederaufleben*] dell'orda originaria»²⁴. Il concetto di *Urhorde*, di conio latamente darwiniano²⁵, proviene dal quarto saggio di *Totem e tabù*. Va detto però che i due concetti, per quanto solidali, non coincidono. L'orda è il principio costitutivo della massa, il principio a cui la massa è sempre incline a tornare ogni volta che in essa emerge la figura di una «guida» [*Führer*]. «Le masse umane tornano a presentarci l'immagine familiare del singolo fortissimo in una schiera di uguali [*Schar von gleichen Genossen*], contenuta anche nella nostra rappresentazione dell'orda primordiale»²⁶. Nella proiezione primitivistica e diciamo così mitologica la schiera ugualitaria dei sodali si chiama «comunità di fratelli» [*Brüdergemeinde*]²⁷. Sotto questo rispetto, in cui è in gioco il riaffioramento di un modo comunitario di declinare la questione sociale, l'orda presenta le caratteristiche di un fenomeno di «regressione». La massa che si agglutina attorno alla figura di un *Führer* attinge da un lato alla sua essenza profonda e dall'altro patisce un processo di regressione. I due movimenti, come mostra il ragionamento di Freud, sono perfettamente sincronici:

La psicologia di questa massa, così come la conosciamo dalle descrizioni frequentemente menzionate – la scomparsa della personalità singola cosciente [*bewußte Einzelpersönlichkeit*], l'orientarsi di pensieri e sentimenti nelle medesime direzioni, il predominio [*Vorherrschaft*] dell'affettività e dello psichismo inconscio, la tendenza alla attuazione immediata delle intenzioni che via via che affiorano – tutto ciò corrisponde a uno stato di regressione [*Zustand von Regression*] verso una attività psichica primitiva come quella che vorremo attribuire all'orda primordiale²⁸.

Qualche pagina prima Freud articola una genealogia della «formazione sociale di massa» [*Massenbildung*]²⁹. Vi concorrono in pari misura «la mancanza di autonomia e d'iniziativa nel singolo», «il coincidere della reazione del singolo con quella di tutti gli altri» e sopra tutto l'«abbassamento» [*Herabsinken*] del singolo al ruolo dell'«individuo sociale di massa» [*Massenindividuum*]³⁰. E la conclusione è la stessa: si tratta, dice Freud, dell'«immagine inequivocabile» di una «regressione dell'attività psichica a uno stadio anteriore, affine a quello che non desta meraviglia riscontrare nei selvaggi e nei bambini»³¹. Si forma così uno strano trittico – selvaggi, bambini e soggetti comunitari o *Massenindividuen*; potremmo anche dire: selvaggi, bambini e *comunisti*, dato che il riferimento storicamente immediato dell'indagine di Freud non può che essere, almeno sul piano cronologico, la rivoluzione bolscevica del Diciassette. E qui ci ricollegiamo al punto da cui siamo partiti. Il «pretesto», come si ricorderà, era la convinzione di Bataille che la *Massenpsychologie* offrisse una chiave di lettura decisiva per la «comprensione del fascismo». Roudinesco obietta che Freud pensava in realtà al comunismo. È probabile che Freud pensasse anche alle masse mandate al macello nei campi di battaglia della Grande Guerra, ma forse la distinzione è capziosa, persino fuorviante, se si considera che la rivoluzione bolscevica è stata parte integrante di quel conflitto. Lacan ha opportu-

²⁴ Id., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 115; tr. it. cit., p. 72.

²⁵ Ch. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, New York, Appelton & C. 1871, voll. I-II (i brani citati da Freud si trovano a p. 346 del II vol.). In effetti, Darwin non parla di *kleinere Horde* (*Totem und Tabu*, cit., p. 410), ma più semplicemente di *small communities*; ancor meno è rintracciabile nel testo di Darwin il concetto tipicamente freudiano di *Urhorde*.

²⁶ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 114; tr. it. cit., p. 71.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 114; tr. it. cit., pp. 71-72.

²⁹ Traduciamo così, d'ora in avanti, l'espressione tedesca *Massenbildung*, declinando pertanto la soluzione dell'ed. italiana di riferimento («formazione collettiva»); i motivi di tale scelta verranno in chiaro nello sviluppo stesso della nostra esposizione.

³⁰ Ivi, p. 109; tr. it. cit., p. 65.

³¹ *Ibidem*.

namente osservato che «la voce di Freud» ci è giunta «sul soffio panico della guerra» e che i due conflitti mondiali sono stati il «veicolo più potente» della teoria psicoanalitica³². Se dunque non è opportuno separare il freudismo dai grandi eventi del primo Novecento, si può provare però a graduarne la forza di suggestione. La questione della «proprietà privata», sfiorata da Freud in un punto³³, è certo una spia molto significativa circa l'effettivo obiettivo di questa indagine sulla natura delle masse. Anche qui il tipo di argomentazione, la sua filigrana caratteristica, rivela le vere preoccupazioni politiche di un'Europa che esce stremata dal primo conflitto mondiale per ritrovarsi al cospetto del pericolo comunista. In questo scenario il paravento mitologico non è che un fragile diaframma tra la teoria e gli eventi politici. Lo dimostra per es. l'impiego insistito di un termine come "orda", che Freud dichiara di mutuare da Darwin (ma che Darwin usa invece in un altro contesto³⁴), un termine il cui etimo – tataro – evoca per forza di cose, forse anche indipendentemente dalla volontà di Freud, le profondità più remote e inquietanti del continente asiatico. Si profila così una questione fondamentale: qual è il luogo dell'inconscio? Freud, lo abbiamo visto, lo colloca nell'*inneres Ausland*; si tratta di uno spazio la cui articolazione si riflette nel senso della parola *extērus*. L'inconscio viene da "fuori"³⁵ – ma più precisamente: *dove si trova il fuori?* Boris Groys ha provato a letteralizzare questa indicazione, ha provato persino a calcolarne le coordinate "geo-psichiche" e lo ha fatto servendosi di un'opera cinematografica di notevole impatto. Il titolo del film di David Lynch, *Inland Empire* (2006), non indica soltanto un'area metropolitana a est di Los Angeles, ma contiene anche un esplicito riferimento all'espressione freudiana *inneres Ausland*. I personaggi del film «formano un *Inland Empire*», la cui collocazione psichica appare non meno dubbia di quella «geopolitica». «Benché le figure dei film di Lynch siano situate nella realtà americana», osserva Groys,

l'impressione è che esse non si trovino "effettivamente lì" e che siano invece *haunted*, cioè possedute dagli spiriti; questi spiriti, tuttavia, non sono individuali bensì, se si vuole, cosmico-storici [*welthistorisch*]. Il che finalmente scioglie il mistero dei precedenti film di Lynch: gli spiriti malvagi vengono dalla Polonia e in generale dall'Europa dell'Est. L'Europa dell'Est situa sul piano geopolitico il luogo stesso del Perturbante [*Osteuropa ist das geopolitische Unheimliche schlechtin*] – questa porzione di Europa è l'inconscio collettivo della civilizzazione occidentale³⁶.

L'orda rimanda allora al tempo stesso all'inconscio e al comunismo, mette in correlazione i due momenti, da dentro e da fuori, intreccia il dato psichico a quello sociale e stabilisce tra un polo e l'altro qualcosa come un nesso di consustanzialità o anche, per riprendere Lacan, d'estimità. Si tratta indubbiamente di un mito, come attesta il carattere eterogeneo del fenomeno; «forse l'unico mito, suggerisce ancora Lacan, di cui l'epoca moderna sia stata capace. Ed è Freud che l'ha inventato»³⁷.

³² J. Lacan, *La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse* [1955], in *Écrits*, Gallimard, Paris 1999, vol. I, p. 399; *La cosa freudiana*, in *Scritti*, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 392.

³³ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 115, in nota; tr. it. cit., p. 72, in nota.

³⁴ Darwin usa la parola *horde*, di origine tatarica, in un contesto dove sono in questione i meccanismi della scelta sessuale in ordine alla selezione naturale (cfr. *Descent of Man*, cit., vol. II, p. 354).

³⁵ L'idea che l'inconscio venga "da fuori" si aggancia come un perfetto *pendant* al celebre lemma leniniano secondo cui «la coscienza politica» viene «solo dall'esterno» (*Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento* [1902], a cura di V. Strada, tr. it. di C. Strada e V. Strada, Einaudi, Torino 1971, p. 97). La coscienza politica comunista proviene con ciò dalla stessa direzione dell'inconscio, cioè dal fondo più oscuro del continente asiatico. V. Volkogonov ha provato a giustificare anche sul piano documentale la fisicità mongolo-tatarica del leader bolscevico, così vivida nell'immaginario europeo del primo Novecento (*Lenin. A New Biography*, The Free Press, New York 1994).

³⁶ B. Groys, *Das Unbewußte spricht polnisch*, in *Groysaufnahme. Philosophische Gedanken zum Kino*, Schnitt Verlag, Köln 2011, p. 114.

³⁷ J. Lacan, *L'étique de la psychanalyse*, cit., p. 208; tr. it. cit., p. 223.

Nell'orda primordiale, scrive Freud, «la volontà del singolo era troppo debole, egli non osava decidersi all'azione»³⁸; gl'impulsi dominanti erano quelli «collettivi» [*kollektiv*]³⁹; «esisteva soltanto una volontà comune [*Gemeinwillen*], non c'erano volontà singole»⁴⁰. Il mito comunitario incide anche sulla stoffa della rappresentazione:

La rappresentazione non osava convertirsi in volontà qualora non attingesse forza dalla percezione di quanto fosse diffusa. Questa debolezza della rappresentazione si spiega con l'intensità del sentimento vincolante comune a tutti [*diese Schwäche der Vorstellung findet ihre Erklärung in der Stärke der allen gemeinsamen Gefühlsbindung*]; ma concorrono altresì a determinare l'uniformità degli atti psichici dei singoli l'uguaglianza delle condizioni di vita e l'assenza di una proprietà privata [*die Gleichartigkeit der Lebensumstände und das Fehlen eines privaten Eigentums kommen hinzu, um die Gleichförmigkeit der seelischen Akte bei den Einzelnen zu bestimmen*]⁴¹.

L'aggancio al dato offerto dal presente politico dell'Europa freudiana si rende trasparente in un passaggio come questo:

Come in ogni singolo è virtualmente [*virtuell*] contenuto l'uomo primigenio [*Urmensch*], così a partire da un raggruppamento umano qualsivoglia [*aus einem beliebigen Menschenhaufen*] può ricostituirsi l'orda primigenia [*Urhorde*]; nella misura in cui la formazione sociale di massa [*Massenbildung*] domina abitualmente gli uomini, riconosciamo in essa la continuazione [*Fortbestand*] dell'orda primigenia⁴².

Il singolo contiene «virtualmente», ovvero *in potentia*, l'*Urmensch*; questo significa che l'*Urmensch* è una “minaccia” che va intesa nel senso del “ritorno del rimosso”. L'*Urmensch* è un'entità astorica pronta a intervenire in ogni istante dell'attualità del singolo. Gli «stati primitivi, rileva al riguardo Freud, possono sempre ristabilirsi», giacché «l'elemento psichico primitivo è nel senso più pieno della parola indistruttibile [*das primitive Seelische ist im vollsten Sinne unvergänglich*]⁴³. In questa maniera, qualunque assembramento umano può rappresentare, a un dato momento, la via di accesso a situazioni che trascendono senza residui il tempo dell'attualità. Da un punto qualsiasi del presente è possibile ritrovarsi nel mito, cioè in una situazione esistenziale in cui le coordinate temporali e quelle storiche sono state abolite senza preavviso, in circostanze misteriose. Con ciò siamo di fronte al noto fenomeno del «perturbante» [*das Unheimliche*]⁴⁴. Il brano della *Massenpsychologie* che abbiamo appena letto offre alcuni spunti per una interpretazione politica del perturbante. Il paradosso di una convergenza tra mito astorico e attualità storica attiene per così dire allo sviluppo stesso dei fatti: ogni volta che si afferma una «formazione sociale di massa», sostiene Freud, lì è in atto la «continuazione dell'orda primigenia [*Fortbestand der Urhorde*]». Possiamo dunque ipotizza-

³⁸ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 114, in nota; tr. it. cit., p. 72, in nota.

³⁹ *Ibidem*. Questa è l'unica occorrenza, nel testo, dell'aggettivo *kollektiv*. Si tratta dunque di un *apax le-gomenon*, ma anche di un “sintomo”, cioè di una parola pronunciata fuori dal circolo dell'io; a parlare è qui, in definitiva, la voce del *Réel*. L'uso di questo *terminus technicus* mostra cioè che il mito primitivistico dell'orda serve a veicolare un elemento dell'attualità politica (il collettivismo sovietico e la sua esportazione nella Monaco della *Räterepublik*).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, pp. 114-115, in nota; tr. it. cit., p. 72, in nota.

⁴² *Ivi*, p. 115; tr. it. cit., p. 72.

⁴³ *Id.*, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», IV (1915), 1-21, qui a p. 10; tr. it. di C. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII, p. 133.

⁴⁴ *Id.*, *Das Unheimliche*, in «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», V-VI (1919), pp. 297-324; tr. it. di S. Daniele, *Il perturbante*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, pp. 80-118. Se il comunismo obbedisce alla logica inconscia dell'*Unheimliche*, se esso è cioè riconducibile in tutto o in parte al mito dell'*Urhorde*, allora il suo avvento non sarà mai veramente scongiurato. In ogni evoluzione del fenomeno della massa (compreso, poniamo, il fenomeno delle masse intrappolate nei moderni “centri commerciali”), il passato più remoto è pronto a gettare un'ombra espressionistica sul presente.

re un *continuum* astorico, eternitario, insieme immanente e imminente, in rapporto al quale la temporalità storica rappresenta le prerogative dell'io rispetto a quelle dell'inconscio. Di norma il tempo sospende la continuità del mito; nei fatti del Diciassette e in quelli ad essi connessi (*Räterepublik*) il mito ha sospeso la norma temporale e l'orda ha reclamato i suoi diritti ancestrali.

Il nesso ancestrale con l'orda sottrae il comunismo a ogni possibile rapporto al futuro. Come l'orda, il comunismo è un fenomeno regressivo. Non esiste un avvenire comunista, esiste solo una regressione verso il comunismo. Tuttavia, nella costruzione dell'equivalenza tra comunismo e passato (psichico e storico) si nasconde un'insidia. Freud si rende conto che porre il comunismo all'inizio della storia umana significa farne il *fundamentum inconcussum* di ogni forma di socializzazione. Capisce che in questo modo la regressione acquista il significato di un ritorno all'essenza, di una *renovatio*, persino di una rinascita. Origina da questa preoccupazione teoretica e politica l'esigenza di affiancare alla *Massenpsychologie* una *Individualpsychologie*. «La psicologia individuale deve [...] essere antica quanto la psicologia di massa, poiché fin dall'inizio [*von Anfang an*] esisterono due tipi di psicologia, la psicologia degli individui appartenenti alla massa e quella del padre, capo supremo, guida»⁴⁵. Questa duplicazione del problema dell'origine obbedisce evidentemente a una strategia diversiva. Si tratta di negare o depotenziare l'originarietà del comunismo. Nello spazio primordiale c'è posto infatti per un altro elemento fondazionale. Occorre cioè collocare il padre dell'orda «accanto» al comunismo, in un rapporto di cooriginarietà; anzi, è necessario fare molto di più: il padre dell'orda va elevato al ruolo più eminente; esso è allora la «causa» [*Ursache*] del comunismo, perché la psicologia delle masse non sarebbe neppure concepibile senza la «sua gelosia sessuale e la sua intolleranza», senza cioè il movente che spingerebbe i figli alla reciproca aggregazione sulla base di un potenziale libidico «inibito alla meta»⁴⁶.

La sorprendente affermazione di Freud secondo cui «il padre dell'orda primigenia era libero [*war frei*]»⁴⁷, fa l'effetto, oggi, di una disperata affermazione del principio liberista su quello comunista. E il fatto che nel mito freudiano un tale leader risultasse «scarsamente vincolato libidicamente»⁴⁸, suggerisce l'immediata equivalenza con la prassi del capitalismo finanziario, all'epoca *in statu nascendi* ma già costitutivamente intollerante di ogni freno inibitorio. Tuttavia la questione non è così semplice. La sensibilità freudiana non si lascia ridurre a questo tipo di semplificazioni. Per rendersene conto bisogna confrontare questi testi con ciò che Freud scrisse più o meno dieci anni dopo, nel Ventinove, su argomenti analoghi. A partire da una dichiarazione come questa: «La libertà individuale non è un portato della civiltà»⁴⁹. Freud giunge a questa conclusione dopo aver discusso la genesi del concetto di *Kultur*. Siamo nel terzo capitolo del *Disagio*. Freud procede con ostentata lentezza, fa uso di tutti gli strumenti retorici di cui dispone; la prosa appare insolitamente ricca, ridondante; è chiaro che sta preparando il terreno per qualcosa di decisivo, qualcosa che si annuncia infine come un altro modo, assai radicale, di trattare la questione sociale. Precedentemente il discorso freudiano ha indugiato sul potere schiacciante della natura e sulla caducità del corpo, ha sostato sugli ostacoli maggiori frapposti alla ricerca della felicità, ha passato in rassegna gli strumenti della tecnica, vagliando vantaggi e svantaggi. A questo punto si tratta di compiere il passo decisivo, si tratta di capire qual è effettivamente la fonte prima del disagio. L'ultima «caratteristica di una civiltà», scrive Freud, ultima «ma non certo meno significativa», è quella che concerne il

⁴⁵ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 115; tr. it. cit., p. 72.

⁴⁶ Ivi, p. 116; tr. it. cit., p. 73.

⁴⁷ Ivi, p. 115; tr. it. cit., p. 72.

⁴⁸ Ivi, p. 115; tr. it. cit., p. 73.

⁴⁹ Id., *Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 226: «Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut»; tr. it. cit., p. 39.

modo in cui sono «regolati i rapporti fra gli esseri umani, ossia le relazioni sociali»⁵⁰. Dal modo in cui si articola la socializzazione dipende la salute o il disagio della civiltà. Ora la «convivenza umana risulta possibile solo quando viene a crearsi una maggioranza che è più forte [*stärker*] del singolo e che resta compatta contro ogni singolo [*gegen jeden Einzelnen*]]⁵¹. Si tratta con ciò di estirpare alla radice il concetto di un «“diritto” al potere del singolo», giacché un siffatto “diritto” equivale alla legalizzazione della «violenza brutale» [*rohe Gewalt*]⁵². Così, la «sostituzione del potere del singolo con quello della comunità [*Gemeinschaft*] è, dal punto di vista della civiltà, il passo decisivo»⁵³. Su ciò, dunque, Freud non ha più dubbi: la questione non si pone nei termini di un semplice disciplinamento delle istanze private, si pone invece nella direzione di una soppressione sistematica e esaustiva delle prerogative del singolo. E non si tratta di procedere, in questo modo, *verso* la civiltà, giacché questa, dice Freud, consiste precisamente in ciò, nel primato della comunità sulle singolarità. Dove si impone la comunità, lì è la civiltà. È interessante mettere in relazione questo asserto con la celebre chiusa della lezione XXXI dell’*Einführung in die Psychoanalyse*: «Wo Es war, soll Ich werden»⁵⁴. Questo detto dalle mille interpretazioni può anche subire, poniamo, una versione politica, una versione in base alla quale l’inconscio è a un tempo lo spazio della comunità e il luogo a cui l’io, cioè il «singolo» [*der Einzelne*], *deve* o *dovrà* far ritorno. L’incertezza sul dato temporale è un altro elemento a favore della vicinanza dell’es⁵⁵, così come l’uso del *sollen* denuncia, in ossequio alla tradizione filosofica tedesca, la vicinanza dell’etica. D’altra parte, il fatto che la lingua tedesca impieghi il *sollen* anche nella costruzione del futuro (il futuro della volontà) è un fattore non trascurabile in ordine a una corretta valutazione del cambiamento che si produce, sullo scorcio degli anni Venti, nel pensiero politico di Freud. Le tetre risultanze della *Massenpsychologie* sembrano ormai superate, persino rimosse: se infatti il mito della *Urhorde* negava al comunismo ogni prospettiva futura che non fosse quella della “regressione”, ora l’eticità della comunità riapre di colpo la via dell’avvenire⁵⁶. Senza “illusioni”, tuttavia, giacché si è imposta frattanto l’«assicurazione» [*Versicherung*]⁵⁷ che solo nella comunità, cioè solo nella negazione senz’appello dell’unico e della sua proprietà (la violenza), si concentra il senso della *Kultur* e, più in generale, il senso dell’Occidente. È nelle regioni dell’es che le ragioni dell’etica trovano ora una precisa collocazione politica. Occorre però sottolineare che questa posizione così drastica, persino intransigente, non risponde a un semplice cambiamento d’opinione, a un ripensamento dettato da condizioni storiche diverse, ma discende in linea retta dall’esperienza clinica, viene dalla certezza che il singolo, in virtù della sua stessa costituzione psichica, non conosce e non può conoscere «limiti»⁵⁸. Ciò appare a

⁵⁰ Ivi, p. 225; tr. it. cit., pp. 37-38.

⁵¹ Ivi, p. 225; tr. it. cit., p. 38.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Id., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, cit., p. 517; tr. it. cit., p. 485.

⁵⁵ Ivi, p. 512; tr. it. cit., p. 480: «Nulla si trova nell’es che corrisponda all’idea di tempo [*Zeitvorstellung*], nessun riconoscimento di uno scorrere temporale e – cosa notevolissima e che attende un’esatta valutazione filosofica – nessun’alterazione del processo psichico ad opera dello scorrere del tempo».

⁵⁶ In questa chiave Freud legge anche il «grandioso esperimento di un ordine nuovo oggi effettivamente in atto in Russia»: «In un’epoca in cui grandi nazioni annunciano di aspettarsi la salvezza dal mantenimento della devozione cristiana [*vom Festhalten an der christlichen Frömmigkeit*], il rivolgimento russo – malgrado ogni particolare spiacevole [*trotz aller unerfreulichen Einzelzüge*] – suona infine come il messaggio di un futuro migliore [*wirkt doch wie die Botschaft einer besseren Zukunft*]]» (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, cit., p. 614; tr. it. cit., p. 573). Le lezioni del Trentadue si chiudono con questo sguardo sull’esperimento sovietico. Uno sguardo per niente disincantato e che pare oggi giusto il contrario di quella «infame saggezza da vecchio signore smalzato», di cui parlò senza lucidità il più geniale dei detrattori di Freud, Theodor W. Adorno (cfr. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 68; tr. it. di S. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 62).

⁵⁷ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 225; tr. it. cit., p. 38.

⁵⁸ *Ibidem*.

Freud in netta contraddizione con ogni forma di «giustizia» [*Gerechtigkeit*]⁵⁹, in quanto questa si fonda sulla perentoria «assicurazione circa il fatto che l'ordinamento giuridico [*Rechtsordnung*] non sarà più infranto a favore di un singolo»⁶⁰. Ora non può esserci alcun dubbio che «il valore etico [*den ethischen Wert*]» risieda in un siffatto concetto del «diritto»⁶¹. Ma l'errore più insidioso, sottolinea Freud, è che questo regime del diritto, il regime etico del diritto, possa essere l'«espressione di una piccola comunità», di una «casta» [*Kaste*], di determinati «strati sociali» [*Bevölkerungsschichte*], di una «tribù» o di una «stirpe» [*Volksstammes*]⁶². Questo genere di raggruppamenti sociali non ha niente a che vedere con l'etica della comunità. L'idea fascista della comunità, per es., non è minimamente contemplata dal ragionamento di Freud. Il suo spirito razionalista rifugge da ambigue partizioni come quella tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (da Tönnies, per dire, fino ai teorici della rivoluzione conservatrice). Non mette conto, infatti, applicare un criterio etico entro una cerchia ristretta, perché è proprio la limitazione – sia essa esclusione o privilegio – a collidere con il senso più fondo del «valore etico». La comunità ristretta, dice Freud, si comporta in realtà come un macro-individuo; non è una comunità, è una falsa comunità, è un individuo sotto le spoglie di una comunità e nella fattispecie, grazie al potenziamento che può vantare una casta rispetto ai singoli, è «un individuo dispotico [*ein gewalttätiges Individuum*]»⁶³. Nella misura in cui un regime comunistico è limitato al suo interno dalla casta, il senso comunitario, cioè il senso etico, è compromesso e al suo posto si instaura il dispotismo, la violenza. Questa è la ragione genetica delle dittature. Occorre pertanto contribuire «tutti» all'edificazione del diritto, affinché tutti possano ricevere protezione dal singolo, dall'*unico*, cioè dalla «violenza brutale»⁶⁴. Ma si badi bene: non si tratta di armonizzare in senso olistico la parte e il tutto, il pubblico e il privato, lo Stato e l'individuo (secondo la più vieta tradizione liberale); all'olismo Freud contrappone un sapere consapevolmente agonale; si tratta di edificare una parte, la comunità⁶⁵, in cui il singolo, che è un'altra parte, in questo caso la parte avversa, non ha letteralmente diritto di cittadinanza. – La comunità freudiana è *parziale* perché la sua natura è *politica*.

È precisamente a questa altezza che si inserisce la proposizione con cui abbiamo introdotto la discussione sul *Disagio*: «La libertà individuale non è un portato della civiltà». Il suo significato è ora più comprensibile, ma anche più radicale. Ci sono sostanzialmente due tipi di libertà, argomenta Freud, c'è la libertà che alimenta la «ribellione contro un'ingiustizia di fatto» e che si traduce in un «incremento di civiltà» [*Entwicklung der Kultur*] e la libertà che deriva «da un residuo di personalità arcaica, non dominata dalla civiltà»⁶⁶. A questo secondo tipo di libertà attingono tutte le società conflittuali a regime concorrenziale (anzitutto il capitalismo). Esse professano un libertarismo «alla cui base c'è un atteggiamento avverso alla civiltà»⁶⁷. Non bisogna sottovalutare questa affermazione di Freud secondo cui individualismo e civiltà sono due realtà incompatibili, persino ostili. Per lo più si considera questa posizione nel quadro di una critica degli eccessi del capitalismo socializzato, delle sue degenerazioni tangenziali, e non si va oltre; non si pone sufficiente attenzione al fatto che il *Disagio* pone

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 226; tr. it. cit., p. 38.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *La comunità è la parte che contiene il tutto*. Del resto il tutto significa qualcosa solo all'interno della parte; la parte, sia essa parola o discorso o teoria, forma l'orizzonte di senso del tutto. Ogni teoria è con ciò parziale, o sia politica. Anche su questo punto Lacan ha mostrato la sua fedeltà a Freud. Ragionando del desiderio, egli ha scritto che il *Wunsch* non ha il carattere «di una legge universale, ma al contrario della più particolare», nel senso però che «è universale che questa particolarità la si incontra negli esseri umani» (*L'étique de la psychanalyse*, cit., p. 33; tr. it. cit., p. 29).

⁶⁶ *Id.*, *Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 226; tr. it. cit., p. 39.

⁶⁷ *Ibidem*.

dietro il concetto di civiltà il modello comunitario (*Gemeinschaft*). Freud è del resto il primo a sviare l'attenzione del lettore: «A quanto pare, osserva, non è possibile indurre l'essere umano a mutare la sua natura in quella di una termite: difenderà sempre la sua pretesa [*Anspruch*] alla libertà individuale contro la volontà della massa [*Willen der Masse*]». Certo, commenti come questo sembrano fatti apposta per ridurre il potenziale delle affermazioni che abbiamo preso in esame precedentemente. Ma si tratta di una sottile strategia retorica. Intanto va detto che queste termiti richiamano da vicino le «api» della *Massenpsychologie*⁶⁸; del pari, anche i concetti di «libertà individuale» e «volontà della massa» rimandano esplicitamente ai due principi cooriginari isolati nel libro del Ventuno. Il concetto di «personalità arcaica» è inoltre affine al carattere del padre dell'orda primordiale, cioè all'oggetto della *Individualpsychologie*, ma non si può dire con altrettanta sicurezza che l'oggetto della *Massenpsychologie* corrisponda ora al *Kulturmensch* del *Disagio*, né che la *Brüdergemeinde* del Ventuno trapassi insensibilmente nella *Gemeinschaft* del Ventinove. Eppure così sembra. Specie se si presta attenzione al «peso tecnico» delle parole, a cui faceva giustamente riferimento Lacan proprio in relazione al *Disagio*⁶⁹, cioè all'intento freudiano di cominciare a usare i concetti filosofici con tutta la serietà che essi esigono. In quest'ottica, per es., non può sfuggire il fatto che Freud qualifichi le «pretese della massa» con l'aggettivo *kulturell – kulturelle Massenansprüche* – e faccia poi di questo aggettivo l'elemento differenziale rispetto alle «pretese individuali» [*individuelle Massenansprüchen*]⁷⁰. Insomma non può sfuggire che la differenza tra comunità e individui venga posta come una *differenza di civiltà*, nel senso che la civiltà appartiene *solo* alla comunità, in quanto la nozione di individualità è radicalmente incompatibile con quella di civiltà. Ma tutto questo, a ben vedere, era già compendiato nel titolo dell'opera: *Il disagio nella, non della civiltà*, come suonano alcune versioni straniere del testo⁷¹. Per Freud non ha senso dire il disagio *della* civiltà, perché la civiltà è per di per sé un bene indiscutibile che nessu-

⁶⁸ Id., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 116; tr. it. cit., p. 73: il modo in cui una psicologia di massa «si trasforma» in una psicologia individuale, rileva Freud, richiama il modo in cui le api trasformano di punto in bianco un'operaia in una regina. «Api, formiche e termiti», riunite in una pagina del *Disagio*, sono simboli patenti del mondo comunista, metafore entomologiche dell'universo collettivista. Rispetto alla guerra fredda, in cui la minaccia totalitaria viene da mondi alieni o paralleli (si pensi a pellicole come *Invasion of the Body Snatchers*, del 1956), l'epoca di Freud filtra l'esperienza collettivista, a cui associa anche la socializzazione bellica – il “termitaio” è anche il mondo ctonio delle trincee –, traverso il simbolo teriomorfo. Abbiamo già messo in evidenza il fatto che il comunismo venga rappresentato alla stregua di una regressione verso le sfere più remote della vita animale. Aggiungiamo adesso che l'animale e l'alieno possono incarnare rispettivamente il pericolo interno e esterno, precisamente come inconscio e super-io. Sul rapporto tra la metaforica teriomorfica freudiana e la percezione “borghese” del comunismo, cfr. ora il saggio prezioso V.W. Brower, *Beeing and Time: A Kiss of Chemoreception, A Taste of Trophallaxis (and the Bug in Dasein's Mouth)*, in L. Talairach-Vielmas e M. Bouchet, *Insects in Literature and the Arts*, Peter Lang, Bruxelles 2014, pp. 197-217, con riferimento alle pp. 201-203.

⁶⁹ J. Lacan, *L'Étiquette de la psychanalyse*, cit., p. 15; tr. it. cit., p. 10: il *Disagio* «non è, nell'opera di Freud, qualcosa di simile a degli appunti. Non è [...] una specie di escursione nell'ambito della riflessione filosofica [...]. Il *Disagio nella civiltà* [*Le Malaise dans la civilisation*] è un'opera essenziale, di primo piano per la comprensione del pensiero freudiano e il compendio della sua esperienza».

⁷⁰ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 226; tr. it. cit., p. 39.

⁷¹ In italiano solo l'ed. Mistura reca il titolo correttamente. Lacan usa un'ed. dal titolo *La malaise dans la civilisation* che è sostanzialmente corretta (più recentemente si è preferito il titolo *La malaise dans la culture*, Paris, PUF 1995), ma il traduttore italiano dell'*Étiquette de la psychanalyse* ripristina automaticamente l'errore e scrive, malgrado l'evidenza, anzi contro l'evidenza, *Il disagio della civiltà*. La lingua inglese pone un problema analogo: il titolo *Civilization and Its Discontents* elude la questione di fondo, se cioè il *disagio* sia dentro o fuori la civiltà e tradisce in pari misura l'impossibilità, tipica di questa lingua, di distinguere tra civiltà [*Kultur*] e civilizzazione [*Zivilisation*] o sia tra comunità o collettività e individualismo. In inglese non è “letteralmente” possibile capire che l'individuo è esso stesso l'agente del *disagio*, non è possibile intendersi sul fatto che l'individuo è il rappresentante corrosivo della *Zivilisation*. Il motivo di ciò ha ovviamente radici extralinguistiche ovvero politiche, nel senso che le possibilità di una lingua riflettono in pieno il taglio caratteristico di determinate politiche nazionali o imperiali. Più corretto il traduttore spagnolo: *El malestar en la cultura*.

no potrà mettere mai seriamente in dubbio⁷²; ha senso invece dire il disagio *nella* civiltà, perché in tal caso si tratta di individuare il fattore che corrompe *dall'esterno* la civiltà. Freud individua tale fattore nell'individuo che pretende di abitare la *Kultur* e di prenderne possesso. *Non si può essere al tempo stesso uomini civili e individui*. È questo il risultato del lavoro analitico e politico a cui approda Freud tra il Ventinove e il Trenta. Sembra tuttavia abbastanza evidente che le premesse di questo approdo siano già attive nella *Massenpsychologie*. Il che, è vero, rende problematica la lettura di Bataille da cui abbiamo preso le mosse; d'altro canto l'obiezione di Roudinesco (Freud pensa in realtà al comunismo) forse non corregge ma addirittura conferma la problematicità di quella lettura, giacché nel Ventuno Freud pensa al comunismo in termini "fascistici" – Bataille direbbe: in termini di *sovranità*. In effetti Bataille riformula il mito freudiano del capo dell'orda primordiale in linea con la sua idea del «pouvoir royal»; si tratta di una «force impérative et destructive» che si oppone a ogni analogia insorgenza e dà luogo, in questa forma, alla «tendance fondamentale [...] de toute autorité: la réduction à l'unité personnelle, l'individualisation du pouvoir»⁷³. Già da questa approssimazione viene in chiaro almeno questo, che Bataille dà spazio a una soltanto delle due formazioni di potere isolate da Freud, la sua attenzione è rivolta non alla *Massenpsychologie*, ma alla *Individualpsychologie*. Lo stesso Freud, ma questo è un punto che abbiamo già discusso, introduce il principio della *Individualpsychologie* per limitare e depotenziare il principio opposto, per dimostrare in sostanza che la massa si forma in virtù dell'elemento catalizzatore incarnato dalla figura del capo (o del padre) e che dunque il suo potere non è originario ma derivato. Tuttavia abbiamo anche considerato l'ipotesi che questo concetto, in Freud, funzioni come una schmittiana "irruzione" del mito nel tempo storico⁷⁴. Le asimmetrie architettoniche che connotano la struttura della *Massenpsychologie* riflettono i "turbamenti" di Freud al cospetto della catastrofe bellica, del comunismo sovietico e dell'esperimento collettivista, specie nella versione "tedesca" dell'*Urhorde*, cioè in quella versione che include l'esperienza finitima della *Räterepublik*, praticamente contemporanea al primo abbozzo del testo (1919). Dieci anni dopo Freud non tornerà sui suoi passi, almeno non esplicitamente e pubblicamente; resta il fatto, però, che la nozione di *Gemeinschaft*, così come viene affrontata nel *Disagio*, contiene una critica serrata di tutti gli sviluppi fondamentali legati alla psicologia del capo, compreso lo sviluppo che nel frattempo ha dato corpo (e sangue) alla dittatura fascista⁷⁵. Ma la *Massenpsychologie* appare effettivamente sbilanciata sul mito del capo e sulla "eterogeneità" che lo contraddistingue, in questo senso ha ragione Bataille: si tratta di un'anticipazione del fascismo, la lettura è corretta; meno corretta è l'insinuazione di Roudinesco, perché dietro di essa, appena dissimulata, c'è l'idea banalissima e storicamente errata che il mito del capo possa valere indifferentemente per le masse fasciste e per quelle comuniste. Freud non la pensava così. Il *Disagio* diffonde una luce fredda, selenica sul turbine emozionale che dovette accompagnare la stesura della *Massenpsychologie*. Sono testi diversi, contraddittori, su cui occorre eserci-

⁷² S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 244; tr. it. cit., p. 59: «Quando [...] con critica feroce cerchiamo di mettere in evidenza le radici dell'imperfezione [della civiltà], non facciamo che esercitare un nostro sacrosanto diritto e non ci mostriamo nemici della civiltà [*Kulturfeinde*]».

⁷³ G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme*, cit., pp. 34-35.

⁷⁴ Ci riferiamo qui al noto dispositivo euristico utilizzato da Carl Schmitt nel saggio *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel* [1956], Klett-Cotta, Stuttgart 2008.

⁷⁵ Ciò resta valido malgrado le riserve freudiane rispetto al modello americano, cioè rispetto a un modello sociale in cui «il legame sociale si crea attraverso l'identificazione reciproca dei membri», con la conseguenza che «le personalità dei capi non acquisiscono quell'importanza che dovrebbero invece avere nella formazione di una massa». Sotto questo aspetto, conclude Freud, «l'attuale assetto della civiltà americana offrirebbe una buona occasione per studiare questo temuto danno della civiltà [*Kulturschaden*]» (*Das Unbehagen in der Kultur*, cit., p. 244; tr. it. cit., pp. 59-60). L'oscillazione dell'argomentazione tra una teoria collettivistica della *Gemeinschaft* e la critica dell'americanismo, cioè della socializzazione "orizzontale", riflette a ben vedere la «primordiale ambivalenza emotiva nei confronti del padre», in virtù della quale egli può essere oggetto di un investimento amoroso oppure distruttivo (op. cit., p. 258; tr. it. cit., p. 78).

tare l'arte della distinzione e della ponderazione, perché oggi, forse più di ieri, bisogna essere giusti con Freud.