

Bruno Moroncini

Antigone messa a nudo dai suoi celibi ovvero pulsione di morte e politica della vita

ABSTRACT: The interpretation of Sophocles' *Antigone* which can be found in Jacques Lacan's Seminar on The Ethics of Psychoanalysis (1959-1960) clarifies the role of the death drive in Freudian metapsychology. Death drive is not the psychological counterpart of neither physical science (especially thermodynamics) or biological science. Rather, on the one hand Freudian Todestrieb reveals the historical dimension of human being, on the other hand it gives a new direction to human desire. This leads to important consequences concerning both ethics and politics.

Keywords: Death Instincts; Ethics; Politics; Destructive drive; Entropy.

Fra le varie ipotesi etimologiche sul nome proprio Antigone – ‘nata contro’ o ‘nata in sostituzione’ di un altro/a figlio/a –, potrebbe essere proprio quella più improbabile – ‘contro-generazione’ – la più adatta al contrario ad illustrare la chiave interpretativa con cui Jacques Lacan nel seminario sull’etica della psicoanalisi risalente agli anni 1959/60 ha letto la tragedia sofoclea e le vicissitudini della sua eroina¹. L’esito mortale, la discesa anzitempo nella tomba che sottrarrà Antigone alla sua «parte di nozze e di cura dei figli» (918), non è un effetto non voluto della scelta iniziale di seppellire il corpo di Polinice anche contro l’editto di Creonte, ma ciò che guidava fin dal principio il desiderio della fanciulla, il quale, in quanto erede della «sciagura del letto materno» (862), ossia della trasgressione – consapevole o meno poco importa: il desiderio è inconscio – del tabù dell’incesto da parte di Giocasta, portava già in sé l’indistinguibilità di tomba e talamo.

Con lo stesso movimento con cui reintroduceva Polinice all’interno delle strutture elementari della parentela da cui Creonte, condannando il traditore della patria alla seconda morte, ossia alla cancellazione definitiva dall’ordine delle filiazioni e della memoria umana, come se non fosse mai nato, lo voleva espellere, Antigone, rinunciando ad un futuro di sposa e di madre cui la destinava la sua natura femminile, metteva fine alla stirpe dei Labdacidi – la madre morta, il padre assunto in cielo, i fratelli uccisivi vicendevolmente sotto le mura di Tebe e la sorella Ismene dispersa (sulla sua sorte il mito tace, non si sa se sia morta di morte naturale o per uccisione, e di eventuali figli neanche l’ombra) – segnata dal disordine e dal crimine.

Il rifiuto di lasciare discendenti non è altro infatti che il rovescio del motivo invocato da Antigone a giustificazione della decisione del tutto consapevole di trasgredire l’editto di Creonte: «Né se di figli fossi stata madre, né se lo sposo morto fosse imputridito, mai mi sarei assunta questa fatica, sfidando lo Stato [...] Morto lo sposo, un altro avrei potuto averne, e

¹ Per una lettura della figura di Antigone nella cultura moderna e in particolare sulla interpretazione lacaniana della tragedia sofoclea mi permetto di rinviare a B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Filema, Napoli 2004², specificamente su Lacan pp. 139-180 e a B. Moroncini, R. Petrillo, *L’etica del desiderio. Un commentario del seminario sull’etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, pp. 207-235.

un figlio da un altro uomo, se un un figlio avessi perduto. Ma essendo madre e padre tutti e due nascosti nell’Ade, non vi è più fratello che possa germogliare» (905-912)².

Il passo, considerato spurio da lettori del calibro di Goethe, impauriti dal suo tono così crudele e disumano, ribadisce in realtà che ciò che muove Antigone, ossia il desiderio che la guida, non è un amore generico e melenso per l’umanità, che come sempre nasconderebbe altro, in questo caso un legame perverso, ma il rispetto, spinto fino alla morte, per le leggi – non scritte, quindi non umane, ma neanche divine, leggi anteriori alla comparsa di uomini e dei – che governano l’ordine simbolico su cui si regge la vita dei soggetti. Una volta che un individuo della specie sia venuto all’essere e, ricevuto il nome, si sia trovato per questo iscritto in una filiazione, il suo desiderio reso l’erede di fatto del desiderio dell’altro, non è più possibile cancellare questo evento se non al prezzo di un disordine rovinoso, di un miasma che infesta e ammorba la vita individuale, i rapporti familiari e finanche la Polis tutta intera.

Fare ciò, tuttavia, comporta un prezzo: giacché proprio per reintegrare Polinice nella catena delle generazioni, sospendendo il processo che lo portava nella seconda morte, è necessario che Antigone venga contaminata da quest’ultima, che ne sia toccata almeno in parte. Se è vero infatti che ella non sarà cancellata dalla memoria umana, ciò però non avverrà per via genetica ma per quella sublimata della forma tragica. Di suo Antigone non lascerà eredi, anzi, fuoriuscendo dalla catena delle generazioni mentre vi reimmette Polinice, farà in modo che con lei il desiderio dell’altro – di Giocasta, di Edipo, di Laio, di Labdaco –, di cui è la vivente incarnazione, l’immagine fulgida e mortifera, si estingua, pervenga alla sua fine. Antigone è una macchina celibe, una sposa che non sarà mai tale perché i suoi pretendenti sono degli scapoli impenitenti capaci solo di metterne a nudo il desiderio che come tale non è rivolto alla riproduzione ma alla morte e alla dissoluzione³. In altri termini se Antigone è una macchina desiderante lo è però nel senso che la sua mira non è l’espansione e l’incremento della vita in generale, ma l’ex-sistenza di un singolo – Polinice in questo caso –, la cui consistenza sta tutta nell’iscrizione nella catena simbolica delle filiazioni.

Questa ‘mira’ del desiderio di Antigone è indicata da Lacan attraverso il concetto di derivazione soprattutto ebraico-cristiana della seconda morte: per questa tradizione dopo la prima morte, quella del corpo e che ci riguarda tutti nella nostra natura di viventi, c’è una seconda morte, quella dell’anima contaminata dal peccato, per la quale rischiamo di essere condannati alla dannazione eterna. A partire da questo nucleo concettuale, il concetto della seconda morte subisce però un’oscillazione e si declina in modi differenti: secondo la sua interpretazione canonica e ufficiale la seconda morte, essendo quella della dannazione eterna, è ciò da cui dobbiamo essere salvati. Da qui deriva la necessità della resurrezione nella dogmatica cristiana: resuscitando, tornando dalla prima morte, Cristo dimostra di non essere stato risucchiato dalla seconda, di averla vinta, e che il suo sacrificio non è stato inutile: per merito suo anche

² Usiamo la traduzione di Luisa Biondetti. Cfr. Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano 1987.

³ Su questo punto si veda P. Amato, *Antigone Platone. La “biopolitica” nel pensiero antico*, Mimesis, Milano 2006, p. 56.

noi siamo potenzialmente salvati dalla dannazione eterna. Se Cristo è il vincitore della morte lo è non tanto della prima quanto della seconda. La controprova di questa interpretazione della seconda morte potrebbe essere individuata, all'altro estremo della storia del cristianesimo, nell'uso fatto da Dostoevskij nell'*Idiota* del quadro di Holbein *La deposizione*, in cui il corpo del Cristo disfatto dalla morte cancellava dalla mente e dall'anima dei discepoli qualunque speranza di resurrezione: qui prima e seconda morte si erano saldate senza nessuna possibilità di separazione e la condanna era definitiva.

L'altra lettura, che, più che rovesciare la prima, la incrina e la stravolge, e che forse riprende interpretazioni precedenti il cristianesimo, è quella secondo la quale la seconda morte è al contrario ciò che ci salva dalla dannazione eterna cui siamo condannati. Dal momento che non c'è da sperare nella redenzione, l'unico modo per sfuggire ad una pena di cui non intravede la fine è morire definitivamente, morire una seconda volta che è anche l'ultima.

Questa ambiguità è per la verità assente dalla maggior parte dei testi cristiani in cui compare il tema della seconda morte: lo è dai due passi dell'*Apocalisse* di Giovanni in cui è richiamata esplicitamente – quello in cui si invitano i fedeli a non temere delle sofferenze che gli verranno inflitte perché il “Vittorioso non soffrirà danno dalla seconda morte” (2,11) e l'altro dove invece si dice che ai “vigliacchi, agli infedeli, a quanti han commesso cose abominevoli, agli assassini e agli impudichi, e ai fattucchieri, agli idolatri, a tutti i menzogneri” verrà inflitta la seconda morte e il loro posto sarà “nell'abisso, dove bruciano fuoco e zolfo” (21, 8); lo è dalla *Città di Dio* di Agostino in cui viene dichiarato che, nel giorno del giudizio, i corpi di quei giusti che sono già morti – morti della prima morte – “risorgeranno alla vita eterna” mentre quelli degli empi risorgeranno anche loro, ma “alla morte eterna”, quella appunto che si chiama la seconda morte (XIII, 9); lo è dal *Cantico delle creature* di San Francesco – “Laudato si', mi' Signore, per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente pò scappare: guai a quelli che morrano ne le peccata mortali; beati quelli che trovarà ne le tue santissime voluntati, ka la morte secunda no 'l farrà male” – in cui la seconda morte è quella di chi si trova nel peccato mortale e rischia la dannazione eterna; non lo è, forse, del tutto, per chiudere questa breve campionatura, nella commedia dantesca, dove può restare dubbio se quel ‘gridare’ alla seconda morte da parte degli spiriti dolenti che si trovano all'inferno – “ove udirai le disperate strida,/ vedrai li antichi spiriti dolenti,/ ch'a la seconda morte ciascun grida” (*Inferno*, 1, 117) – indichi il dolore per la condizione di dannati in cui sono caduti o l'invocazione che la seconda morte li liberi dalla sofferenza eterna che stanno subendo.

Da questo punto di vista l'uso lacaniano del lemma della seconda morte è un bell'esempio di contaminazione, spinta fino al paradosso e alla contraddizione, fra tradizioni ed assetti culturali diversi se non opposti: nonostante venga usato nell'accezione spuria e derivata, il concetto della seconda morte è comunque posto in relazione alla tradizione ebraico-cristiana ed in particolare al creazionismo, mentre nello stesso tempo è attribuito, quasi retrodatato, alla tragedia greca qui rappresentata dall'*Antigone* sofoclea. In nessun momento del suo insegna-

mento, ci sembra, Lacan si è più vistosamente distaccato da Freud di quando nel seminario sull'etica della psicoanalisi ha preso posizione contro qualunque possibile rapporto, di filiazione o di somiglianza concettuale, fra la psicoanalisi e la teoria darwiniana dell'evoluzione naturale. «Nonostante, dice, la contemporaneità e le affinità storiche fra il movimento evolucionista e il pensiero di Freud, c'è una contraddizione fondamentale tra le ipotesi dell'uno e il pensiero dell'altro»⁴.

Sebbene sia possibile pensare che un simile attacco si rivolga, più che a Darwin⁵, all'ideologia evolucionista, quel che conta per Lacan è il fatto che la psicoanalisi deve espungere dal suo bagaglio culturale e dai suoi presupposti teorici e scientifici ogni ipotesi 'naturalistica' e fare propria al contrario la prospettiva creazionistica come la sola in grado da un lato di spiegare dati clinici quali la spinta alla ripetizione e la pulsione di morte e dall'altro di liquidare definitivamente l'idea stessa di Dio. L'ideologia evolucionista, infatti, per la tendenza che ha a voler vedere nei processi della selezione naturale un ordine e un disegno al cui culmine vi sia la formazione dell'uomo come di un essere dotato di coscienza, apre surrettiziamente la strada alla «nozione sempre rinascente di un'intenzione creatrice in quanto retta da una persona»⁶, vale a dire all'ipotesi di Dio. Qualche anno dopo (1964) Lacan sarà ancora più esplicito sulla questione di Dio affermando che «la vera formula dell'ateismo non è *Dio è morto*» – la religione cristiana su questo si basa, sul fatto che Dio è morto e, proprio perché morto, è anche resuscitato – bensì «*Dio è inconscio*»⁷, ossia non è persona, non è un centro di volontà identitario e consapevole. Dio non sa, Dio fa, crea, ma non sa nulla. E anche il fatto che quel che ha creato sia alla fine bene – un bene che sia stato creato e un bene in sé – lo sa solo successivamente, a cose fatte. Dio non ha un sapere preventivo di ciò che la creazione è; dietro e dentro di sé Dio ha nulla, ha il nulla.

A differenza infatti del demiurgo platonico, che è un semplice artigiano la cui fabbricazione del mondo è preceduta da un lato dalle forme ideali e dall'altro dalla materia bruta, il Dio biblico crea tutto, forme e materia comprese, dal nulla, la sua è una creazione *ex nihilo*. All'inizio, o un momento prima, non ci sono né forma né materia, né spazio né tempo, nessun sapere preventivo come nessuna percezione originale di cose in carne e ossa; all'inizio, come recita l'incipit del Vangelo di Giovanni, c'è solo la parola. Il che vuol dire che la creazione avviene attraverso un soffio, un semplice respiro, che essa è un atto performativo che fa la cosa solamente dicendola. La creazione, insomma, è fatta d'aria, ossia di nulla.

Se la psicoanalisi deve schierarsi nel campo creazionista per Lacan, ciò si deve al fatto che

⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 251.

⁵ Per una lettura del rapporto Darwin-Freud fuori dell'ideologia evolucionista si veda S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari 1989.

⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 252.

⁷ Id., *Il seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, tr. it. di S. Loaldi e I. Molina, Einaudi, Torino 1979, p. 60.

essa si fonda sull'ex-sistenza del linguaggio come di quell'ordine simbolico a partire dal quale si struttura la vita soggettiva. Quel 'all'inizio era la parola' che Lacan, non senza qualche forzatura, reinterpreta come un 'all'inizio era l'ordine del significante', ossia il linguaggio tutto intero, sta a indicare quel «cominciamento assoluto che contrassegna l'originarsi della catena significante come un ordine distinto, e che isola nella loro dimensione particolare il memorabile e il memorizzato, che non ci troviamo a implicare perpetuamente l'essere nell'essente, implicazione che sta al fondo del pensiero evoluzionista»⁸.

Al di là del richiamo heideggeriano che invita a tenere rigorosamente distinti l'essere e l'essente, la portata del passo del seminario sull'etica consiste nel tematizzare il fatto che l'apparizione del linguaggio come capacità di immagazzinare e trasmettere una memoria non genetica – la freudiana iscrizione delle tracce mnestiche nel sistema Inc. – è un evento che non si spiega attraverso il ricorso alla teoria evoluzionista. Anche se vari passaggi nell'evoluzione del genere Homo, per non parlare dei sistemi di comunicazione fra gli animali, possano anticipare e preparare la comparsa del linguaggio⁹, essi tuttavia non la spiegano, non ne sono la causa. Tra il prima e il dopo c'è un salto, quel salto non naturale fra natura e storia di cui parlava Hegel e che produceva quella situazione paradossale per la quale, nonostante la natura preceda sul piano dell'evoluzione la storia e la cultura, sia tuttavia la logica, ossia un elementare ordine simbolico, a occupare, come la parola nel vangelo di Giovanni, il luogo dell'inizio, venendo per così dire prima della natura in quanto condizione *sine qua non* della sua stessa dicibilità.

Come la voce umana, per citare ancora una volta Hegel, emerge sul rantolo o il grido emesso dall'animale mentre muore, così il linguaggio, ossia la condizione perché si dia cultura e storia, presuppone il collasso dell'evoluzione naturale, una sua sospensione, il suo ridursi in nulla. La comparsa del linguaggio è un'interferenza che modifica in modo irreversibile l'evoluzione naturale per il fatto di introdurre quel nulla da cui allo stesso tempo deriva. C'è un nichilismo di fondo, un nichilismo originario, della civiltà umana, di cui il nichilismo storico, quello tematizzato dalla cultura otto-novecentesca, è solo la presa d'atto consapevole indotta da condizioni socio-culturali che non permettono più strategie di fuga o coperture ideologiche. Il nulla non viene dopo, come un prodotto delle civiltà avanzate e per questo anche decadenti e cadute, ma sta all'inizio, sulla soglia della storia umana di cui segna in tal modo la destinazione e il senso. Il nulla non si limita a essere l'inizio, è anche ciò che contamina la storia per sempre, che si ripete attraverso tutte le sue vicissitudini, che insiste in tutte le sue infinite variazioni e differenze; la storia, da questo punto di vista, è sia il tentativo continuato e disperato di differire il nulla, di rinviarne *sine die* il ritorno, sia però il supporto su cui scorre indistruttibile il desiderio dell'annientamento.

⁸ Id., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 252.

⁹ Cfr. J-L Dessalles, P. Picq, B. Victorri, *Les Origines du Langage*, Le Pommier, Paris 2017 e Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, tr. it. di G. Bernardi, Bompiani, Milano 2017², sul linguaggio in particolare, vedi pp. 31-55.

Tutte queste considerazioni spiegano il doppio atteggiamento che i soggetti umani possono assumere nei confronti della storia e delle sue vicissitudini in quanto fondata sul linguaggio. Se si tratta di rimediare ad uno strappo che una serie di eventi casuale e insieme necessaria e di desideri non tenuti a freno ha prodotto nell'ordine simbolico, ad esempio nella filiera delle generazioni, e che una sconosciuta decisione politica rischia di perpetuare invece di interrompere, allora l'unico modo è quello di riandare a quel nulla all'origine dell'ordine simbolico per tentare di produrre un nuovo inizio, quasi un ricominciare daccapo, capace sia di reintegrarvi chi rischia di subire una procedura di espulsione che si vuole ultima e definitiva, sia di cancellare l'atto criminoso da cui erano scaturite tutte le inversioni e le confusioni nella catena delle filiazioni – essere insieme figlio e marito della propria madre, figlia e sorella del proprio padre.

Ma se invece si tratta di non riuscire a sopportare più gli effetti malsani dell'ordine simbolico, i comandi impossibili cui non è lecito sottrarsi, i desideri imperiosi che non si possono deviare dalla mira cui sono destinati e che per questo girano a vuoto e restano perennemente insoddisfatti, i godimenti coatti che generano non piacere ma dolore e sofferenza per sé e per gli altri, allora non resta che una soluzione: ridurre in nulla quella che è la causa del nostro disagio, la civiltà stessa. Un compito facilitato proprio dal fatto che la civiltà, causa del malessere, poggia a sua volta sul nulla, non ha nulla che ne giustifichi e ne imponga la sopravvivenza.

Se Antigone è manifestamente la rappresentante del primo atteggiamento, il seminario sull'etica della psicoanalisi esemplifica il secondo attraverso la figura del marchese de Sade. Ciò non significa che esso sia del tutto assente dalla sfera tragica: basterebbe per provarlo il ricorso al grido tragico, quello che emette Edipo nell'*Edipo a Colono* e che scandisce questa triste verità: 'Meglio sarebbe non essere mai nati e una volta che si sia venuti al mondo tornare al più presto nella tomba'. Meglio ritornare indietro verso l'inanimato che dover sopportare, come Amleto, 'gli strali e i colpi dell'avversa fortuna'. Era d'altronde anche il portato del pensiero classico una volta che avesse abbandonato un certo ottimismo ontologico proprio della linea Parmenide-Platone: parlando della propria malattia – 'la difficoltà di respiro' – , Seneca nelle *Lettere a Lucilio* nota che per non avere paura della morte che quella malattia inevitabilmente annuncia, e che quindi prima o poi lo colpirà, basta pensare al fatto che la si è già sperimentata senza d'altronde provare alcun dolore. E alla domanda di Lucilio su dove si sarebbe mai consumata una simile esperienza della morte, Seneca risponde: «prima di nascere». La morte, prosegue, «è non esistere (*esse*). Ormai so in che cosa consiste: dopo di me ci sarà ciò che c'è stato prima di me». Crediamo, aggiunge ancora Seneca, «che la morte ci segua, mentre essa ci ha preceduto e ci seguirà. Tutto ciò che è stato prima di noi è morte; che cosa importa, infatti, non cominciare a vivere o finire, quando il risultato in entrambi i casi è lo stesso, non esistere»¹⁰?

¹⁰ Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, in Id., *Tutte le opere*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 780-781 (lettera 54).

Prima di nascere non c'è un'anima immortale che contempla in tutta tranquillità le idee nel mondo iperuranio, prima di nascere c'è la morte, ossia il nulla cui si ritorna che lo si voglia o no. Se l'atteggiamento di Seneca è dettato dall'accettazione stoica dell'ordine del mondo, quello del marchese de Sade al contrario è segnato dalla contestazione libertina di ogni legge, sociale e naturale. Non si tratta infatti soltanto di liquidare il primato della virtù a favore del vizio, si tratta anche e soprattutto di liberare il vizio da quei lacci con cui la natura ne impedisce il totale dispiegarsi pur spingendoci irresistibilmente a desiderarlo. La natura soggiace ad una legge duplice e paradossale: se da un lato ci ordina il delitto che consiste essenzialmente nel «rifiuto della riproduzione o distruzione», poi dall'altro ci vieta di perseguirlo fino in fondo. Che cos'è, allora, che nelle stesse leggi naturali mette un freno al crimine che d'altronde comandano? Il fatto che in realtà la morte, che sia di un solo individuo o di una moltitudine, non è mai definitiva, ma al contrario è solo il passaggio necessario per avere altra vita, sotto altre forme certamente, ma comunque ancora e sempre vita.

Prima di ogni altra la natura soggiace alla legge della conservazione della materia; nella natura, scrive Sade in *Juliette, ovvero le prosperità del vizio* – il testo che Lacan cita nel seminario sull'*Etica* –, «niente nasce, niente perisce, ogni cosa è azione e reazione della materia, come le onde marine, che si alzano e si abbassano continuamente senza che ci sia perdita né accrescimento nella massa delle acque. È un movimento perpetuo che è stato e che sarà e che sarà sempre, di cui diveniamo i principali agenti senza supporlo, a seconda dei nostri vizi e della nostre virtù. È una infinita variazione: mille e mille particelle di diversa materia compaiono sotto diversi aspetti, si annullano e ricompaiono sotto altra forma, per disperdersi e riformarsi ancora una volta».

A che serve allora uccidere un vivente o anche molti se poi la materia di cui sono composti torna a vivere di nuovo sotto un altro aspetto? Sarebbe un crimine a metà che ci lascerebbe ancora una volta insoddisfatti. Bisognerebbe allora, proprio per servire ancor meglio la natura realizzando anche contro se stessa il suo disegno, «potersi opporre a quella rigenerazione che deriva dal cadavere che seppelliamo. L'assassinio toglie una prima vita all'individuo che noi colpiamo. Bisognerebbe potergli strappare anche la seconda per essere ancora più utili alla natura poiché essa vuole proprio questo annientamento totale: ma è fuori del nostro potere mettere nei nostri assassini tutta l'estensione che essa vorrebbe». Se c'è una seconda vita, la vita da morto come vita che rinasce, deve esserci anche una seconda morte, la morte della morte, ma non nel senso della resurrezione, bensì in quello dell'annientamento radicale, del ritorno all'inanimato, a ciò da cui non uscirà mai vita.

Il tono libertino non è tuttavia quello del rammarico né tantomeno della rassegnazione per l'incoerenza che la natura mostra nell'applicazione delle proprie leggi; è da subito quello dell'invettiva e dello scontro aperto. Alla natura ci si rivolge a muso duro, senza farle sconti e senza offrirle scappatoie:

«O tu, dobbiamo dirle, forza cieca e sciocca di cui mi trovo ad essere il risultato involontario, tu che mi hai gettato su questa terra con il desiderio di offenderti e che non puoi tuttavia fornirmene i mezzi, ispira dunque al mio animo acceso qualche crimine che meglio possa servirti di quanto lo facciano quelli che mi lasci a disposizione. Voglio obbedire alle tue leggi, certamente, poiché esigono misfatti di cui ho ardente sete: ma forniscimeli dunque diversi da quelli che la tua pochezza mi offre. Quando avrò sterminato sulla terra tutte le creature che la ricoprono, sarò ancora lontano dal mio scopo poiché ti avrò servita... matrigna!... e invece non aspiro che a vendicarmi della tua stoltezza o della cattiveria che fai soffrire agli uomini non permettendo loro mai di abbandonarsi agli atroci istinti che tu hai dato loro»¹¹.

Dall'invettiva all'azione il passo è breve: Jerome, uno dei personaggi delle storie che, come nel gioco delle scatole cinesi, sono inserite in quella principale di Justine, esprime ad alta voce lo strano desiderio di assomigliare all'Etna, di cui sta ammirando un'eruzione, augurandosi di poter annientare allo stesso modo città e popoli. Si accorge con sorpresa di avere compagnia: un uomo che risponde al nome di Almani e che fa di professione il chimico, lo ha ascoltato e condivide il suo stesso desiderio. Con la differenza che può metterlo in pratica: forte del sapere della chimica egli è in grado di produrre in modo artificiale un'esplosione pari a effetti distruttivi a quella del vulcano. Più importante però del semplice possesso di una tecnica è ciò che lo motiva a fare a gara coi vulcani in quanto a distruzione. Il suo intento è fare male alla natura, e se ha scoperto in sé una spinta ad abbandonarsi al male ciò è stato dovuto alla necessità di restituire alla natura il male che essa ha fatto agli uomini. Da quando si è messo a studiare la natura – ossia a studiare chimica¹² – Almani ha visto la natura «occupata unicamente nel nuocere agli uomini»; più la si segue nelle sue operazioni, più la si scopre «vorace, distruttiva e malvagia, sempre inconsequente, ostile e devastatrice». Se anche crea, lo fa solo per distruggere, quando persegue i suoi fini li realizza solo attraverso massacri, e si pasce, «come il Minotauro, soltanto dell'infelicità e della distruzione degli uomini»¹³. Almani abborre la natura, ripudia una simile madre che vuole solo il male dei suoi figli e che si diverte quando glielo infligge¹⁴. L'unica via d'uscita è quella di provare ad imitarla mentre la si detesta profondamente, a copiarne l'operare maledicendola allo stesso tempo. Bisogna diventare più malvagi di lei, più cattivi, spingersi nell'assassinio e nella distruzione più lontano di quanto lei sia mai capace. Bisogna soppiantare la natura nel ruolo dell'essere supremo in malvagità.

Alla fine purtroppo, come lo stesso Almani è costretto sconsolatamente a riconoscere, la

¹¹ Per questa e le precedenti cfr. D-A-F de Sade, *Juliette ovvero la prosperità del vizio*, ed. it. a cura di P. Guzzi, Newton Compton, Roma 1993, II, pp. 117 e 123. Ho corretto la svista tipografica che aveva eliso il 'que' dopo il 'je n'aspire' alterando il senso della frase di Sade.

¹² Impossibile a questo punto non pensare al romanzo goethiano *Le affinità elettive* in cui la metafora chimica è usata per rendere conto dei guasti che la morale moderna produce sulle relazioni erotiche.

¹³ Cfr. D.A.F. de Sade, *La nouvelle Justine*, ed. it. a cura di G. Pontiggia, Guanda, Milano 1978, II, pp. 191-194.

¹⁴ Anche qui impossibile non riandare con la mente a quella strana madre di cui Leopardi parla nello *Zibaldone* (353-4) che si augurava una morte precoce per i propri figli e in mancanza di questa una vita fatta di dolori e sofferenze, il tutto ovviamente a maggior gloria di Dio.

lotta è impari: come la vittima, la natura risorge sempre dalle proprie ceneri. Ciò non vuol dire però per il libertino dichiararsi vinto: anche quando la natura sembra prevalere condannandolo alla prima morte, alla morte che prepara la rinascita, il libertino gioca l'ultima carta e tenta di assicurarsi anticipatamente la seconda. Nel quinto paragrafo del suo testamento Sade dà le istruzioni sul suo seppellimento: la fossa dove il suo corpo sarà deposto deve essere scavata nel «folto del primo bosco ceduo» che si trova in una selva di sua proprietà; il corpo vi sarà calato senza alcuna cerimonia e dopo aver colmato la fossa «vi si seminerà sopra delle ghiande, cosicché in seguito il terreno della suddetta fossa non resti sguarnito e il bosco torni ad essere folto come prima: in tal modo le tracce della mia tomba scompariranno dalla superficie della terra come mi auguro che il ricordo di me si cancelli dalla memoria degli uomini»¹⁵. Anche se a mitigare questa affermazione, Sade fa alla fine del testamento un'eccezione per quei pochi che hanno voluto amarlo sino all'ultimo momento e dei quali si porta il ricordo nella tomba, non c'è dubbio che l'intento è un altro: di lui non deve restare traccia. La sua opera deve essere dimenticata, il suo nome cancellato, la sua tomba ricoperta dalle piante. Come se non fosse mai nato. Anche lui una macchina celibe senza discendenza.

È tempo di abbandonare la metafora: questa insistenza da parte di Lacan sul tema della seconda morte deve solo rendere possibile la comprensione concettuale di ciò che nell'*Al di là del principio del piacere* Freud ha chiamato *Todestrieb*, deve contribuire in particolare a dissolvere tutte le difficoltà che si addensano su questa inattesa e sconvolgente innovazione metapsicologica che fin dal principio, e soprattutto dagli stessi discepoli di Freud, fu più osteggiata che seguita. Deve chiarirla soprattutto perché sempre di più i dati clinici mostrano con assoluta precisione che il desiderio – l'asse portante di un'etica della psicoanalisi e non solo – è necrofilo¹⁶, è un desiderio di morte e di distruzione di sé, di sé e degli altri, di sé attraverso gli altri, e ciò anche quando si presenti come desiderio erotico e vitale. D'altronde è una tesi portante di *Al di là del principio del piacere* che i due gruppi di pulsioni, erotiche o di vita da un lato, mortali e distruttive dall'altro, siano in realtà impastate fra di loro fino al punto di diventare indiscernibili. Anzi a ben vedere il primato spetta alla fine alle seconde che in modo silenzioso, dice Freud alla fine del saggio, piegano ai propri fini anche il principio del piacere¹⁷.

In verità già una lettura attenta dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* avrebbe dovuto rendere edotti sul carattere chiaramente antivitale della energia libidica che, non avendo vie di scorrimento proprie, funziona, come dice Freud, per appoggio, ossia utilizzando gli orifizi corporei legati al metabolismo, allo scambio vitale fra organismo e ambiente, interferendo però con il loro funzionamento fisiologico: come mostra *ad abundantiam* l'anoressia mentale si può usare la

¹⁵ Il testamento di Sade è citato in G. Lely, *Sade profeta dell'erotismo*, tr. it. di G. Brega, Feltrinelli, Milano 1968, p. 371.

¹⁶ Su questo punto si veda il contributo di un importante psicoanalista lacaniano italiano, Fulvio Marone, morto purtroppo precocemente: F. Marone, *L'amour d'un corps mort*, in «L'en-je lacanien», n°17, 2012/1, érès, Paris, pp. 121-139.

¹⁷ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, tr. it. di A. Marietti e R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 9, Paolo Boringhieri, Torino 1977, p. 248.

bocca per mangiare niente. Facendo il giro dell'orifizio – labiale, anale, fallico-uretrale, oculare e di nuovo boccale (dalla bocca entra il latte ma esce anche la voce) –, la pulsione taglia, come una vera e propria macchina desiderante, il flusso delle sostanze che normalmente lo attraversano e produce, facendolo cadere, il proprio oggetto che nulla ha più a che fare con la finalità della riproduzione organica.

Nonostante questo, il campo psicoanalitico ha continuato in maggioranza a sostenere una versione euforica e liberatoria della pulsione libidica, quasi vitalistica, che si è accresciuta quando Freud ha postulato l'esistenza, contro ma sostanzialmente accanto alle pulsioni di vita, di quelle mortali e distruttive. Tanto più significativa allora la chiarificazione decisiva di Lacan, ancor più rilevante nella misura in cui riguarda l'etica (e forse la politica), ossia la direzione che la cura deve dare al desiderio. Se l'unica colpa che ha corso in psicoanalisi e di cui un soggetto può macchiarsi è quella di aver ceduto sul proprio desiderio, verso quale traguardo la cura può dirigere quest'ultimo se la sua mira è la distruzione?

Utilizzando il saggio di Bernfeld e Feitelberg *The Principle of Entropy and the Death Instinct*¹⁸, Lacan può introdurre all'interno del testo freudiano un «punto di scissione tra, da una parte, il principio di Nirvana, o di annientamento – in quanto si riferisce a una legge fondamentale che potrebbe essere identificata con ciò che l'energetica ci dà come tendenza al ritorno ad uno stato, se non di riposo assoluto, perlomeno di equilibrio universale – e, d'altra parte, la pulsione di morte»¹⁹. La difficoltà è di Freud, che da un lato vuole ribadire contro Jung il dualismo pulsionale ed è quindi costretto ad opporre le pulsioni di vita (erotiche e dell'io, cioè di conservazione) a quelle di morte, ma dall'altro non può non riconoscere che queste ultime agiscono già al livello del principio del piacere la cui funzione fondamentale è quella di «ridurre, mantenere costante, eliminare la tensione interna provocata dagli stimoli», vale a dire tenere basse le quantità di eccitazione, per pervenire infine ad una forma di equilibrio che, «per usare un'espressione di Barbara Low»²⁰, si può chiamare principio del Nirvana. È allora la pulsione in quanto tale ad essere per Freud nient'altro che «una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno»²¹, una pressione cioè a tornare ad uno stato inanimato. In questa spinta a ripetere uno stato antecedente, la vita mostra per Freud il suo lato conservatore: essa è tanto conservatrice (come in Sade, se ci si pensa) e innamorata del principio d'inerzia da tendere a ripetere anche la morte se questa

¹⁸ S. Bernfeld and S. Feitelberg, *The Principle of Entropy and the Death Instinct*, in «International Journal of Psycho-Analysis», n° 12-1931, pp. 61-81.

¹⁹ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), cit., p. 249.

²⁰ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, cit. p. 241. Il passo della Low cui Freud si riferisce è il seguente: «È possibile che più profondo del principio del Piacere sia situato il principio del Nirvana, come si può chiamare, il desiderio della creatura appena nata di ritornare a quello stadio di onnipotenza, dove non ci sono desideri non realizzati, in cui esisteva nel grembo della madre»: B. Low, *Psycho-Analysis. A brief Account of the Freudian Theory* (1920), Routledge. Taylor & Francis Group, London and New York 2014, p. 46 (e-book).

²¹ Ivi, p. 222.

è parte integrante dell'essere vivente. La morte anzi è la condizione della vita e come tale non può che venire prima: se si può dire infatti che «la meta di tutto ciò che è vivente sia la morte», questa affermazione ha senso solo se le cose si considerano a ritroso e si aggiunge, esattamente come Seneca, che «gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi»²².

Di fronte a questo esito, Freud tenta egualmente di salvare il dualismo pulsionale. Se è vero che anche le pulsioni erotiche sono conservatrici, ciò tuttavia si deve intendere nel senso che esse tendono a far durare la vita il più possibile e a favorire la sua riproduzione: conservano e incrementano la vita che strappano alla morte. È come, scrive Freud, se «la vita dell'organismo seguisse un ritmo irresoluto: un gruppo di pulsioni si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il più presto possibile, l'altro gruppo, giunto a un certo stadio di questo percorso, ritorna indietro per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto e prolungare così la durata del cammino»²³. Alla fine, però, anche questo andirivieni è inane: se la pulsione di morte viaggia con quella di vita, vi si appoggia per raggiungere il suo scopo, la tendenza all'equilibrio non potrà che prevalere e la vita degraderà nella morte termica.

È Freud che, secondo Lacan, rischia ad ogni passo di restare irretito dall'esigenza di proibizione scientifica, ossia dalla spinta (conservatrice?) a dare un fondamento naturale alla 'speculazione' metapsicologica, riconducendo la scoperta della 'pulsione di morte' alla trascrizione psicologica dei primi due principi della termodinamica (conservazione dell'energia ed entropia). Ma già l'accento al 'ricominciare daccapo' il tragitto della vita insito nella citazione precedente, unito ai riferimenti al sadismo e al masochismo, implica una diversa direzione di pensiero. Rispetto alle coppie vita-morte, principio del piacere-principio di Nirvana, il rinvio al masochismo primario e al sadismo come tentativo di dilazione del movimento di autodistruzione postula un al di là del principio del piacere, non come riposo assoluto ed equilibrio universale, bensì come godimento estremo, movimento convulsivo e spasmo continuato, squilibrio localizzato e singolare. Il soggetto della pulsione libidica non sta nel flusso della vita, nel suo ritmo irresoluto di movimento e quiete, ma in un punto situato all'esterno del ciclo vitale, fuori del metabolismo organismo-ambiente, al di là della morte prima della vita, di quella morte senza la quale non ci sarebbe vita in alcun modo.

Detto in altro modo «la pulsione di morte va collocata in ambito storico, in quanto essa si articola ad un livello definibile soltanto in funzione della catena significante, ossia in quanto un riferimento, che è un riferimento d'ordine, può essere situato rispetto al funzionamento della natura. Ci vuole qualcosa al di là, da dove essa possa essere colta in una memorizzazione fondamentale, di modo che tutto possa essere ripreso, non semplicemente nel movimento delle metamorfosi, ma a partire da un'intenzione iniziale»²⁴. L'introduzione della pulsione di morte nella riflessione metapsicologica strappa definitivamente la psicoanalisi alla sfera della

²² Ivi, p. 224.

²³ Ivi, p. 226.

²⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), cit., p. 249.

vita, alla sua evoluzione, alla sua connivenza necessaria con la morte, e la colloca in modo esplicito là dove era sempre stata, nel territorio della storia, vale a dire del linguaggio. Per ex-sistere il desiderio umano deve riuscire a collocarsi in un punto al di là della natura, un punto in cui la sua evoluzione non sia più subita secondo il ciclo delle metamorfosi, ma, una volta ripercorsa attraverso la memoria resa possibile dal linguaggio, rivoltata come un guanto e sospesa a un nuovo inizio, ancorata ad un'origine storica. L'origine della storia è a sua volta storica, non deve niente alla natura.

Da questo punto di vista la pulsione di morte permette non solo una ricapitolazione dell'evoluzione naturale fatta a partire dall'instaurazione della cultura e del linguaggio, ma anche e soprattutto una revisione dei guasti che le leggi della vita, attraverso lo sconvolgimento dell'ordine generazionale, l'inversione dei rapporti parentali e soprattutto l'identificazione dell'ordine storico della Polis orientato sulla libertà con quello della natura incardinato nella necessità²⁵, hanno prodotto sul desiderio umano.

Risalire genealogicamente la catena delle generazioni, la sequenza dei fatti, il dispiegarsi degli avvenimenti, fino alla loro origine, vuol dire darsi la possibilità di un nuovo inizio, di una storia diversa.

O forse soltanto di un deserto, di un vuoto. Qui, infatti, si apre la questione della strutturale duplicità della pulsione di morte, una volta beninteso che essa sia stata riconosciuta come appartenente all'ordine della storia e in particolare a quello dei fenomeni d'origine. Ciascuno di essi, e quindi anche la pulsione di morte se è un fenomeno d'origine, si articola, come avrebbe detto Benjamin, secondo una duplice visione: ripristino e incompletezza, ritorno e posterità, pre e post storia. La pulsione di morte è distruzione e riapertura, annichilimento e rilancio, ripetizione e differenza. Sade e Antigone. Se per entrambi vale il rifiuto della generazione, per il primo la distruzione non deve lasciar nulla o deve lasciare il nulla, per la seconda invece questo nulla deve trasformarsi nell'*ex nihilo* da cui può scaturire un nuovo ordine storico.

Ciò che invece vale per entrambi è che il loro modo di condursi risulti delittuoso dal punto di vista dello stato, che la distruzione da loro messa in atto sia considerata un crimine, non solo morale, ma politico, un attentato all'autorità sovrana. Che sia il potere della monarchia assoluta o quello del governo rivoluzionario della dea ragione nel caso di Sade, e il regno di Creonte che deve portar pace alla città di Tebe dopo una guerra sanguinosa per Antigone, sempre l'emersione del desiderio nella sua singolarità si rivela irricevibile per chi governa la città.

La posizione di Lacan su questo punto è drastica: «Qual è il proclama di Alessandro all'arrivo a Persepoli, come pure di Hitler all'arrivo a Parigi? Il preambolo conta poco: *Sono venuto a liberarvi da questo o da quello. L'essenziale è: Continuate a lavorare. Il lavoro non si fermi.* Che vuol dire: *Beninteso questo non è in alcun modo un'occasione per manifestare il minimo desiderio.* La morale

²⁵ Su questo punto le puntuali osservazioni di F. Ciaramelli nel suo *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli, Torino 2017, pp. 113-114.

del potere, del servizio dei beni, è: *Per i desideri, ripassate un'altra volta. Che aspettino»*²⁶. La tecnica del potere è quella di rinviare il desiderio, farlo slittare lungo la catena metonimica, evitando accuratamente che esso al contrario possa risalire, a forza, se necessario, anche di distruzione e di ascetismo, verso la sua origine, il suo inizio senza fondamento o fondato su (il) nulla.

Né si può dire che Creonte sia un tiranno: anche se nel dialogo con il figlio Emone sembra deciso a rivendicare un suo diritto a esercitare il potere in esclusiva, si tratta pur sempre di un dibattito anche acceso sui modelli possibili di sovranità, vale a dire se sia affare di uno solo o di pochi illuminati, e mai di una vera e propria usurpazione. D'altronde è diventato re di Tebe per successione legittima dopo la morte di Eteocle e Polinice. È per questo d'altronde che per Lacan egli non può essere innalzato al rango dell'eroe tragico: da questo punto di vista è un comprimario e la sua colpa non è la *hybris* tragica, quell'avanzare nella sventura oltraggioso di ogni legge scritta che caratterizza Antigone, ma l'*amartia*, l'errore di giudizio che gli fa credere che il bene della città si identifichi con l'accanimento sul cadavere del nemico sconfitto.

Dopo tutto Polinice è un traditore della patria tebana; posto anche che fosse dalla parte della ragione nella disputa con Eteocle, ciò non giustificerebbe la decisione di allearsi con Argo e marciare contro Tebe. Ha ragione dunque Creonte nel trattarlo da nemico anche da morto; ma sarebbe bastato limitarsi a farlo seppellire fuori delle mura della città, senza pretendere invece di lasciarlo insepolto sul campo di battaglia. Che cosa fa sbagliare Creonte così clamorosamente, cosa lo trascina in un errore così grave da causargli in un colpo solo la perdita degli affetti più cari, la moglie e l'unico figlio? La convinzione che il mandato della sovranità politica, sia esso di provenienza divina o popolare, sia quello «di voler fare il bene di tutti»²⁷. Il compito del sovrano è fare il bene dei suoi concittadini-sudditi, volere il loro bene che vuol dire farli stare bene allontanando da loro tutte le occasioni che potrebbero essere invece causa di angoscia e di dolore. E dal momento che per ricercare il proprio bene la condizione fondamentale è che si sia vivi, il compito del sovrano è prima di tutto conservare in vita coloro che dipendono da lui. Evitare la morte, proteggere i suoi concittadini-sudditi dal pericolo mortale, è di conseguenza l'obiettivo principale del sovrano. Chiunque quindi attenti alla vita della città è un nemico; ma lo è ancora di più colui che, tradendo la patria, metta in pericolo la vita dei suoi concittadini: questi è più di un nemico e nei suoi confronti non è sufficiente la morte in battaglia, è necessaria una seconda morte che ne azzeri radicalmente l'esistenza.

È qui che la legge – scritta – di cui il sovrano è il rappresentante, deborda e si inselvatichisce, passa il limite: quello stesso limite che Antigone decide di difendere e che è quello istituito dalle leggi non scritte per le quali chi è venuto all'esistenza attraverso il potere del linguaggio nessun uomo può pensare di avere il diritto di ricacciarlo nel non essere facendo come se non fosse mai esistito. Pretendere che il bene regni su tutto è sempre la fonte di un eccesso che alla lunga distrugge la città. Così per Tebe: le carni putrefatte del cadavere di

²⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 365.

²⁷ Ivi, p. 302.

Polinice portate dai cani dentro la città vi diffondono la malattia e la morte. L'espulsione del cadavere dalla città, invece di rendere quest'ultima immune dal virus della malattia mortale, l'ha fatta diventare più debole ed esposta all'infezione.

Leggendo in questa chiave la posizione di Creonte all'interno della tragedia sofoclea, Lacan individua, oltre al tratto etico di Antigone, prevalente nell'economia di questo seminario, anche quello politico. Lo fa, non solo ribaltando l'interpretazione hegeliana, in cui d'altronde era stato preceduto già da Goethe, ma smarcandosi anche da tutti i tentativi di trasformare Antigone in una paladina *ante litteram* dei diritti naturali prima e poi di quelli umani. Tesi che dimentica due cose: in primo luogo che agli occhi dello stato Antigone resta una ribelle e che la sua ribellione non è giustificata dal fatto che lo stato in questione sia violento e totalitario (il referente di queste interpretazioni è sempre o lo stato nazista o quello fascista), dal momento che l'eccesso derivante dal volere il bene caratterizza ogni forma di stato, anche quello più liberale e democratico; in secondo luogo che l'Antigone di cui si parla, l'unica d'altronde che davvero esista, è pur sempre quella che giustifica il suo atto, non in nome dell'amore e tanto meno in quello della norma, ma del fatto che quel fratello morto non si può sostituire perché nel frattempo chi ne avrebbe potuto generare di nuovi ha cessato di esistere.

Nelle ultime lezioni del seminario Lacan getta la maschera: se ha scelto di commentare così a lungo, almeno rispetto alle abitudini di un insegnamento rivolto a degli psicoanalisti in formazione, l'*Antigone* di Sofocle, non lo ha fatto solo per emulare Freud che si era cimentato con l'Edipo, ma perché, nella misura in cui l'etica dell'analisi «non è una speculazione attinente all'ordine, alla disposizione di quello che chiamo il servizio dei beni», essa implica «propriamente parlando la dimensione che si esprime in ciò che chiamiamo l'esperienza tragica della vita»²⁸. Se la tragedia funge da supporto per la tematizzazione dell'etica della psicoanalisi è perché, ponendo in primo piano il rapporto che intercorre fra l'azione e il desiderio che la abita, lo illumina a partire da un «trionfo della morte»²⁹. Il desiderio che guida l'azione dell'eroe tragico è quello di non essere mai nati o di ritornare al più presto nella tomba; ma ciò che più conta è che esso si possa realizzare solo a condizione di distruggere nel corso di questo movimento a ritroso tutte le istituzioni della vita, comprese quelle politiche, responsabili dei guasti che colpiscono la vita soggettiva, che sia quella dei singoli o delle collettività. L'azione tragica è una forma di nichilismo attivo, non l'effetto della rassegnazione, ma l'atto che divide la vita genericamente intesa dall'esistenza soggettiva come avventura singolare, l'atto che ta-

²⁸ Ivi, p. 363.

²⁹ *Ibidem*. Lacan aggiunge a questo punto l'osservazione che le azioni umane non si iscrivono soltanto nella dimensione del tragico ma altrettanto bene in quella del comico. Anche in questo caso si assiste ad un trionfo della vita, non nel senso della sua affermazione e del suo potenziamento, ma in quello della sua resistenza a qualunque tentativo di renderla significativa per il desiderio soggettivo. Nel comico infatti «da vita sguscia via, si ritrae, rifugge, si sottrae a tutte le barriere che le vengono opposte, e proprio alle più essenziali, quelle costituite dall'istanza del significante [...] La vita passa, trionfa comunque, qualunque cosa succeda. Quando l'eroe comico inciampa, si caccia nei guai, ebbene, nonostante tutto, l'oggetto è sempre lì, vivo e vegeto». C'è un aspetto patetico in tutto questo che accomuna il comico al tragico. È forse per questo che i comici in privato sono tristi.

glia i ponti col passato e prepara un nuovo inizio. L'ovvia considerazione che nessuno di noi, e quindi nessun analizzante (ma anche nessun psicoanalista), sia un eroe, ma che tutti siamo uomini comuni, non toglie che «in ciascuno di noi c'è la via tracciata per un eroe», una via che va percorsa però appunto «da uomo comune»³⁰. E d'altronde perché escludere che anche Antigone, prima di diventare un'eroina, fosse nient'altro che una donna comune?

È presente però in queste ultime lezioni del seminario anche un'ipotesi su quella che si potrebbe definire una politica della psicoanalisi. D'altronde l'azione di Antigone ha anche un effetto politico se fra i suoi risultati, forse più indiretti che consapevolmente ricercati, c'è il crollo del regno di Creonte. Ma anche in questo caso l'accento è posto più sulla morte che sulla difesa della vita. Anche l'atto politico si fonda sulla pulsione di morte, è in primo luogo distruttivo. Non c'è fondazione di città se prima non si è fatto il vuoto, se non si sono distrutti tutti i legami sociali precedenti, tutte le istituzioni spontanee della vita, tutti i vincoli simbolici e le affinità immaginarie che soffocano e limitano il desiderio soggettivo.

Nell'espressione 'servizio dei beni', usata per indicare la morale del potere, Lacan compendia ciò che per lui è la quintessenza della funzione dello stato, il cui compito precipuo è quello di 'servire il popolo' di tutto ciò che, procurando piacere – i beni appunto nel senso aristotelico – tacita e rimanda il desiderio. Coniata forse sul principio della massimizzazione del piacere tematizzato dall'etica utilitaristica di Jeremy Bentham, evocato da Lacan all'inizio del seminario³¹, l'espressione 'servizio dei beni' sembra richiamare quel che qualche anno dopo il lavoro di Michel Foucault definirà biopolitica, un cambiamento nella forma della sovranità politica che non consiste più nel diritto di «far morire o di lasciar vivere» ma piuttosto nel «potere di far vivere o di respingere nella morte»³². Non che il potere di dare la morte sia scomparso: la differenza è che ora esso «si presenta come il complemento di un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme»³³. Ragion per cui ora le guerre «non si fanno più in nome del sovrano che bisogna difendere; si fanno in nome dell'esistenza di tutti; si spingono intere popolazioni ad uccidersi reciprocamente in nome della loro necessità di vivere. I massacri sono diventati vitali»³⁴.

La conseguenza di questa posizione, già visibile nel seminario del 1976 *Bisogna difendere la società* in cui la nascita della biopolitica è legata all'emergenza del razzismo biologico nazista, è che l'attenzione spasmodica alla vita, propria delle forme moderne del potere, invece di

³⁰ Ivi, p. 371.

³¹ Sul rapporto Lacan-Bentham rinvio al mio *Illuminazione profana*, postfazione a J. Bentham, *Teoria delle finzioni*, traduzione e cura di R. Petrillo, Cronopio, Napoli 2000, pp. 137-157.

³² M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 122. Ho provato a tematizzare il rapporto Lacan-Foucault nel mio *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014, in particolare pp. 92-99, libro che ricostruisce anche la posizione politica complessiva dello psicoanalista francese.

³³ Ivi, p. 121.

³⁴ *Ibidem*.

evitare le guerre e gli stermini, li aumenta in modo esponenziale: l'incremento della vita è tanatologico. Se questo è l'esito della biopolitica, in che cosa potrebbe consistere la risposta? In un'ulteriore, più potente, affermazione della vita tale da respingere la morte? In una prospettiva vitalistica? Lacan tuttavia ci aveva già avvertiti: non solo la politica coincide con la biopolitica dal momento che lo stato, da Creonte a oggi, si legittima sempre in quanto erogatore del servizio del bene e quindi della vita come bene primario senza il quale tutti gli altri non avrebbero senso, per cui la biopolitica moderna è solo una variante delle tecniche governamentali ed è quella che finalmente ci permette di comprendere la natura del potere in quanto tale; di più, utilizzando Sade, Lacan ci aveva aiutato a capire la compresenza strutturale della vita e della morte, il fatto che perché ci sia sempre più vita biologica, più potente e più diffusa, è necessaria un'uguale se non maggiore espansione della morte. Solo la distruzione come opera specifica della pulsione di morte mette fine all'azione combinata della vita e della morte ed inaugura il tempo dell'esistenza soggettiva.

Come voleva Dante, perché si dia la vita nuova, bisogna fare un viaggio nella morte, e solo alla fine, forse, si potrà tornare a riveder le stelle.