



Paolo Heritier

*Nodi nelle Law and Humanities: Vico, Joyce, Lacan*

## 1. Perché Lacan nella teoria del diritto?

Che il rapporto tra diritto e psicoanalisi sia profondo è un dato innegabile. Non solo per il celebre dialogo che il padre del positivismo giuridico moderno, Hans Kelsen, intrattiene con il padre della psicoanalisi, Sigmund Freud<sup>1</sup>, e neppure, in negativo, per le condanne radicali che la psicoanalisi ha invece ricevuto per la sua mancanza epistemologica di fondamento, da concezioni non positivistiche del diritto<sup>2</sup>.

Il punto è che sapere giuridico e sapere psicoanalitico, in positivo o in negativo, analizzano da prospettive esattamente contrapposte il problema dell'influenza sul comportamento umano che il concetto stesso di legge richiama, nei suoi usi, affatto diversi, che il sapere psicoanalitico e il sapere giuridico compiono.

Muovendo dall'analisi del rapporto tra diritto e scienza che la Jasanoff<sup>3</sup> prefigura, potremmo dire che v'è del diritto nella psicoanalisi e della psicoanalisi nel diritto secondo un principio simile a quello di coproduzione: il diritto (positivo) richiede e presuppone, per fondare il suo discorso, l'obbedienza del singolo. Senza, però, riuscire davvero a spiegare antropologicamente fino in fondo le ragioni dell'obbedienza e della disobbedienza, anzi per lo più evitando la domanda, ritenuta già pericolosa e in certa qual misura sovversiva nella sua stessa formulazione della nozione stessa di legge, intesa hobbesianamente come mero comando dello stato.

La prospettiva giuridica positivista deve sempre *presupporre l'obbedienza*, costruire un discorso edificante circa la legge, considerata sempre da osservare, non problematizzarne o analizzarne criticamente lo statuto epistemologico e il fondamento antropologico, se vuole restare in piedi come sistema legale seguito e cre-

1 Ricostruiscono la vicenda storica e teorica del confronto F. Lijoi, F.S. Trincia, *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Morcelliana, Brescia 2015.

2 Come le considerazioni svolte da Hayek nel celebre Epilogo a F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 529ss., in particolare p. 558 e da Popper ad esempio in K. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 60ss.

3 Ad esempio S. Jasanoff, *La scienza davanti ai giudici*, Giuffrè, Milano 2001; S. Jasanoff (ed.), *States of Knowledge. The co-production of science and social order*, London – New York 2004, M. Tallacchini, *Diritto e scienza*, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 265-89.

duto, evitando le conseguenze già individuate da Böckenförde: il sistema liberale secolarizzato finisce per erodere i presupposti antropologici su cui si fonda<sup>4</sup>.

A volte l'obbedienza è presupposta ricorrendo a formule esplicative di maniera, che al tempo stesso intendono disporre e spiegarne il fenomeno come un fatto sociale condiviso, magari mutate da altri saperi (alla ormai considerata superata dogmatica giuridica, succedono formule che sembrano continuarne il dispositivo, quali la razionalità economica calcolatrice, la devianza sociologica, persino la 'dipendenza dal percorso', o che presuppongono la correzione di scelte individuali tramite indicazioni economico-cognitive volte a tenere insieme la razionalità economica e un paternalismo mite). In tutti i casi menzionati si incontra, però, il problema della legittimazione proveniente da un modello di razionalità scienziata della 'norma', non importa se, in positivo, sulla base di una assunzione normativa di razionalità extragiuridica presupposta o, per così dire, *à la* Hobbes&Hart, in negativo, a partire da una realtà sociologica o pratiche finzionali presupposte si cerca perlopiù di spiegare il fenomeno della non osservanza delle 'norme razionali' (derivanti da modelli di razionalità economica o cognitiva) come mera espressione di una patologia della scelta individuale. Anche laddove sintesi di razionalità economica e di scienze cognitive di matrice psicologica sono tentate a intervenire in soccorso della costruzione positivista ormai vacillante, come ad esempio in Sustain e Thaler<sup>5</sup>, e paradossalmente anche ove il lessico dell'emancipazione emozionale dalle norme sulla base di una filosofia dell'immanenza viene indicata come soluzione, come in Massumi<sup>6</sup>, l'impressione è che il primato della razionalità (economica o psicologica) o del suo contrario, l'irrazionalità presunta delle emozioni, si imponga sempre sull'analisi delle motivazioni individuali del soggetto.

E quindi, qualora non si obbedisca *individualmente* alle norme giuridiche socialmente e/o giuridicamente legittimate (si pensi all'influenza del dispositivo hartiano della norma di riconoscimento<sup>7</sup> nella fondazione del dibattito teorico generale del diritto contemporaneo) non viene mai analizzata nella sua complessità la motivazione soggettiva da un punto di vista giuridico, che il lessico dell'analisi psicoanalitica invece solleva: come se la rilevanza del problema fosse solo collettiva, o meramente statistica, in ogni caso da confinare nei fenomeni patologici. Salvo svegliarsi una mattina, come nel celebre esempio ipotizzato per assurdo, e scoprire che al mercato i contratti di vendita continuano come ogni giorno, anche se lo stato non esiste più. Oppure rendendosi conto che la società, presunta razionale e ordinata, si è trasformata

4 E. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Giuffrè, Milano 2006.

5 R. H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano 2009.

6 B. Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham, London 2002. Si veda una critica all'impostazione legata a una lettura di Spinoza e Deleuze operata da Massumi in R. Sherwin, *Troppo tardi per pensare. La curiosa ricerca di un potenziale emancipativo in affetti senza senso e qualche implicazione giurisprudenziale*, in P. Sequeri, *Deontologia del fondamento*, seguito da P. Heritier, a cura di, *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze?*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 221-38.

7 H.L. Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1960; sul tema si veda A. Schiavello, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalità e i suoi limiti*, ETS, Pisa 2010.

improvvisamente in un totalitarismo (spettro che affligge sempre più da vicino le contemporanee cosiddette 'democrazie occidentali'). Più precisamente, come se in realtà il curarsi davvero delle motivazioni soggettive psicoanalitiche del comportamento del singolo, e non solo sociologiche o razionalistiche, debba essere considerato un compito estraneo al sapere giuridico: sapere che, ad un certo punto, deve arrestare la ricerca antropologica del suo fondamento – con buona pace del grido lanciato oramai molti anni fa da Böckenförde già evocato – per non entrare in contraddizione con se stesso, lasciando invece ad altri saperi, economici o tecnico-scientifici, il compito di limitare l'ambito di azione individuale e di fondare la propria legittimità.

La psicoanalisi, dal canto suo – pur presupponendo continuamente il concetto di legge e di normatività nel processo di costituzione del soggetto e nel richiamare quasi ossessivamente la metafora della legge nella figura paterna fin dal suo mito costitutivo, l'Edipo – non sembra aver mai realmente preso più di tanto sul serio lo sviluppo del pensiero giuridico, dopo l'iniziale confronto richiamato tra Kelsen e Freud<sup>8</sup>. Come se fosse scontato che la psicoanalisi parlasse sempre di un'Altra legge, di una legge non veramente giuridica, ma legata al solo soggetto individuale o, al più, al mito, alla normatività come si presenterebbe in società arcaiche, primitive, se non tribali (si pensi al omicidio del padre dell'orda freudiano nella scena originaria e ai suoi maldestri tentativi antropologici di venire a capo del problema in una teoria dell'origine della società) e non nelle società contemporanee.

Si tratterebbe, insomma, di un dialogo tra sordi, o, per dirla scherzosamente *à la* Lacan, parafrasandone alcune formule celebri, di un dialogo impossibile: tra diritto e psicanalisi sembrerebbe non esservi alcun rapporto o il rapporto concepibile tra i due consisterebbe solamente nel dare all'altro quello che non si ha. Al contrario, ritengo nel proprio nel Lacan che si interessa a Joyce 'come sintomo' modificando alcune sue posizioni precedenti concernenti il ruolo della psicoanalisi e la possibilità di realizzare un'analisi senza psicoanalisi (punto che lo psicologo evoca a proposito dell'opera di Joyce, come vedremo), il rapporto tra patologia e normalità mi pare problematizzato sul lato psicologico, e tale indicazione può suggerire percorsi entro la filosofia del diritto, come nel caso dell'articolo di Jacques Lenoble da cui prende avvio il numero della rivista.

A mio avviso, in una materia davvero complessa, un rapporto tra i due saperi/pratiche è ipotizzabile muovendo da una prospettiva antropologica e filosofico giuridica. Addirittura la presa in conto del nesso appare indispensabile per precisare lo statuto epistemologico di entrambe le discipline e rispondere così alle critiche epistemologiche che si pongono alla psicoanalisi ed ermeneutiche alla configurazione del giuspositivismo. Al punto che se il rapporto viene negato, un pericoloso 'ritorno del rimosso' si configura inevitabilmente all'orizzonte dei due saperi, conducendo ad affrontare quel che Legendre, operando sul nesso tra psicoanalisi e

8 Qui si inserisce il tentativo ancora in corso di precisazione di Pierre Legendre nella serie delle sue *Leçons*.

diritto canonico, definisce “la schisi” nelle sue *Leçons IX*<sup>9</sup>, e in generale nella sua opera, riferendosi al fatto che la *governance* dell’umano passa in qualsiasi epoca attraverso un tratto rituale, estetico e liturgico, non limitandosi mai all’ambito del razionale e del calcolabile.

In questo senso il richiamo lacaniano al nesso di partenza individuato tra la strutturazione del linguaggio e quella dell’inconscio<sup>10</sup> rappresenta certo un punto di partenza interessante per configurare un nesso tra sapere psicoanalitico e sapere giuridico, anche se forse ancora tuttora da problematizzare in relazione alla relazione tra svolta linguistica e svolta iconica in filosofia del diritto<sup>11</sup> e in generale, entro il pensiero dello psicologo parigino, della riconfigurazione del nesso tra l’immaginario e il simbolico come operato nei suoi ultimi seminari.

Prescindendo da questa complessa questione interpretativa, la configurazione di un rapporto inteso come di *co-produzione*, in relazione al tema stesso delle fonti del diritto e dei nomogrammi<sup>12</sup> – vale a dire le forme molteplici della produzione normativa, razionali e rituali – mi pare indispensabile per rendere conto della questione dell’obbligatorietà in una dimensione antropologica coerente: che sia volta a non rimuovere, entro il contesto del sapere della modernità, uno dei due lati della questione (rispettivamente, i due versanti: quello giuridico positivo, collettivo e formalistico, e quello psicoanalitico ed estetico/liturgico, soggettivo e motivazionale, che configurano unitariamente aspetti diversi della questione dell’obbligatorietà della legge).

Ciò in quanto, come già precisato, la legge positiva mi pare essere costruita come rivolta a una collettività ideale che dovrebbe osservarla, mentre la normatività in psicoanalisi mi sembra in prima battuta riferibile alla spiegazione della fase della costituzione del soggetto individuale, trascurando la dimensione propriamente normativa del concetto *giuridico* di legge, sempre riferito genealogicamente

9 P. Legendre, *Leçons IX. L’Autre Bible de l’Occident: le Monument romano-canonique. Etudes sur l’architecture dogmatiques des sociétés*, Fayard, Paris 2009.

10 Per l’idea per cui l’inconscio è strutturato come un linguaggio, J. Lacan, *L’istanza della lettera o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, vol. I., tr. it. RCS, Milano 2007, pp. 488ss. Per un’analisi connessa dei problemi della metafora e della metonimia rilevante per l’analisi del pensiero giuridico, J. Lacan, *Seminario. Libro 3. Le psicosi (1955/56)*, tr. it. Einaudi, Torino 1985 e, per un confronto con la teoria dell’argomentazione di Perelman, J. Lacan, *Appendice II, La metafora del soggetto*, in *Scritti*, vol. II, RCS, Milano 2007, p. 894 ss.

11 Il rapporto tra il riferimento alla svolta linguistica e svolta iconica nel contesto attuale della filosofia del diritto è problema che qui non possiamo affrontare, per la sua complessità. Basti notare che la posizione della teoria di Lacan non si riferisce alla cosiddetta svolta iconica successiva alla nota opera di Rorty, ma alle teorie linguistiche di Jakobson e de Saussure e che non può che ignorare ovviamente il tema della svolta iconica come viene concepita in seguito alle opere di Mitchell e Boehm, e conseguentemente la ricezione in ambito giuridico del tema dell’immagine. I problemi del rapporto tra immagine e linguaggio in una prospettiva giuridica laciniata sono peraltro presi in conto nell’opera di Pierre Legendre, in particolare nella serie delle sue dieci *Leçons* (di cui peraltro si attende ancora la pubblicazione dell’ultima, che dovrebbe essere dedicata proprio al rapporto tra teoria del diritto e teoria della psicoanalisi).

12 P. Heritier *Law and Image. Toward a Theory of Nomograms* in A. Wagner, R. Sherwin, *Law, Culture and Visual Studies*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 25-48.

alla figura del padre e non dello stato. Il concetto di obbligatorietà mi sembra, in questa prospettiva, implicare un'analisi duplice: la spiegazione delle radici individualistiche della vigenza del fenomeno dell'obbligatorietà nella società, che non può essere limitata a un accostamento sociologico, ma deve affrontare gli abissi coscienziali della soggettività che ne fondano la dimensione collettiva a livello della sommatoria dei comportamenti dei singoli individui, ma anche – specularmente – la presa in conto delle conseguenze – o delle sue predeterminazioni – collettive del comportamento individuale, senza tuttavia tenersi a distanza di sicurezza dalla soggettività psicologica nel suo farsi<sup>13</sup>.

Pensare insieme la costituzione del soggetto e della norma in un discorso terzo mi sembra allora la questione antropologica centrale dell'analisi del rapporto tra diritto e psicoanalisi, oltre che della metodologia delle scienze sociali stesse<sup>14</sup>, al fine di, a un tempo, rendere *umano* il diritto (il cui discorso si limita invece al rendere conto perlopiù dei *diritti dell'uomo*, senza chiedersi in cosa consista la dimensione antropologica che la fonda, in altre parole che cosa sia *l'uomo del diritto*<sup>15</sup>) e, al tempo stesso, per rendere conto dell'annosa questione della controllabilità epistemica del discorso psicoanalitico.

La questione, così precisata, può apparire assai ingenua e generica, ma a mio avviso una tale *naïveté* deve essere necessariamente richiamata nella sua semplicità, di fronte a pensatori certo complessi come Lacan, nel tematizzare problemi complessi e stratificati quanto filosoficamente inesauribili, come il nesso tra il desiderio e la legge, o tra la libertà e la legge. Soprattutto, mi pare, deve essere richiamata di fronte alla rimozione sistematica e costante di una tale semplicità, sia pur fondata su una grande complessità, da parte delle prevalenti teorie del diritto, che spesso considerano irrilevante il problema della fondazione psicologica dell'obbligatorietà per la configurazione, ad esempio, di una teoria generale del diritto o di una teoria delle fonti (o la riducono a una questione di previsione statistica di comportamenti, rimanendo incapaci di cogliere la portata evenemenziale della singolarità del suo fondarsi nel comportamento individuale). In questo senso, se la configurazione epistemologica della psicoanalisi deve essere precisata di fronte ai saperi delle scienze naturali, a mio avviso lo stesso problema si pone anche per il diritto positivo contemporaneo, che, nel suo rifugiarsi nella prospettiva kelseniana della dottrina pura, si è illuso di aver risolto il problema, allorché lo ha semplicemente rimosso.

13 P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giapichelli, Torino 2005.

14 J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Elipses, Paris 1998.

15 P. Heritier, *L'uomo del diritto. Il problema della conoscibilità della legge naturale in San Paolo*, in F. Di Blasi, P. Heritier, *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008, pp. 117-158 e P. Heritier, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Dehoniane, Bologna 2014. Per un'analisi adeguata di questi paradossi circa la fondazione della teoria dei diritti e dello stato di diritto E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a c. G. Preterossi, Bari-Roma 2007, in specie pp. 33-54.

E allora la formulazione lacaniana circa la strutturazione dell'inconscio come un linguaggio e la storia dei suoi sviluppi rappresenta un punto di partenza assai interessante, che dovrebbe essere facilmente comprensibile pure per i filosofi analitici del linguaggio. In questo testo, nell'accostare Lacan a Vico, il tema di partenza è appunto la comune rilevanza che i due autori assegnano al fenomeno del linguaggio per la comprensione della normatività (rispettivamente, linguistico-psicologica, retorico-giuridica). Un passo in più deve però essere compiuto in relazione all'individuazione, nel configurare il nesso tra diritto e psicoanalisi, di un passo ulteriore, in relazione a un termine medio, che è il riaffacciarsi dell'estetico – e della teoria dell'immagine, legata alla svolta iconica dopo la svolta linguistica. E qui la semplicità (presunta) a cui prima si faceva riferimento si dissolve per lasciare spazio davvero a una complessità a tratti davvero indecifrabile (gli abissi del diritto, annodato inestricabilmente agli abissi della coscienza, dopo gli stermini del Novecento). Si entra così necessariamente in una dimensione più problematica del discorso, da condursi tuttavia, ritengo, sempre su entrambe i piani (la questione dell'estetico e dell'immagine nella psicoanalisi e nel diritto, e il loro rapporto). All'interno di questo sviluppo allora, ci si può addirittura spingere un poco oltre nell'affrontare la complessità dei fenomeni antropologici, oltrepassando per così dire la stessa configurazione del nesso tra svolta linguistica e iconica, nell'orizzonte di una terza svolta auspicabile, che mi piace chiamare, proprio sulle pagine di questa rivista, che ha tematizzato la questione in precedenti numeri dedicati a Sequeri e a Goodrich, “svolta affettiva” dopo la svolta iconica<sup>16</sup>. E qui mi arresto, però, perché tale itinerario eccede già i confini di un articolo e non può che restare sullo sfondo. Certo mi pare indispensabile richiamarlo, per non cadere nell'equivoco per il quale analizzare in quanto giuristi un argomento quale ‘Lacan nel diritto’ costituirebbe sempre già una stranezza, un elemento marginale e accidentale di intellettuali inutili che hanno fumato troppe *Gauloises* lungo le rive della Senna per essere davvero credibili<sup>17</sup>.

E invece no: la questione mi pare addirittura da porre *al centro* della comprensione del fenomeno giuridico, delle sue fonti e delle sue evoluzioni, al punto che, senza prendere seriamente in analisi il tema, diventa ormai difficile pretendere di spiegare cosa sia (diventato) il diritto oggi, nella nostra società dell'immagine e delle reti globalizzate e dell'emergere di concetti complessi come quello di ‘governance’. E, richiamando il tema, si è già di fatto entrati nel solco tracciato dall'articolo di Lenoble che dà forma a questo numero della rivista<sup>18</sup>, che sarebbe del tutto arbitrario slegare completamente dalla sua riflessione intorno al tema della comples-

16 *Antropologia della giustizia. A partire da Sequeri*, TCRS 2013, Mimesis, Milano 2014; *Visiocracy. Image and Form of Law*, TCRS 2/2014, Mimesis, Milano 2015.

17 Come sintetizza efficacemente in un'immagine, a proposito del dibattito metodologico sugli studi di diritto e letteratura, J. Stone Peters, *Law, Literature and the Vanishing Real. On the Future of an Interdisciplinary Illusion*, in «PMLA», 120, n. 2, 2005, p. 444.

18 J. Lenoble, *L'enjeu du dernier enseignement de Lacan. Vers un approche réflexive du Un réel*, *ivi*, pp. ??

sità riflessiva della *governance*<sup>19</sup>. Non appare possibile, a mio avviso, comprendere quella trasformazione delle fonti del diritto in corso che Andronico richiama nel suo testo dedicato al problema<sup>20</sup> – che si conclude proprio con un riferimento ai quattro discorsi lacaniani – senza addentrarsi nella questione della psicoanalisi, e questa è la principale ragione, mi pare, per la quale il numero di un rivista filosofico giuridica intitolata “Teoria critica della regolazione sociale” non può non occuparsi anche di psicoanalisi in qualche occasione, per portare qualche chiarimento ulteriore sul problema delle fonti del diritto e delle loro trasformazioni<sup>21</sup>.

## 2. Un nodo inestricabile? Gettare la rete tra Vico, Joyce e Lacan

Avendo cercato di chiarire perché sia addirittura *necessario* occuparsi di Lacan nella teoria del diritto nell'avvicinarsi del primo quarto del XXI secolo, intendo chiarire che non mi occuperò pertanto nell'articolo di come altri filosofi del diritto contemporanei si siano già occupati del tema. A parte i due filosofi del diritto che contribuiscono al volume, Jacques Lenoble, che fin dalla sua tesi di dottorato si è occupato del pensiero di Pierre Legendre e Jacques Lacan<sup>22</sup> e Fabio Ciarra<sup>23</sup>, non prenderò in considerazione le prospettive lacaniane di Bruno Romano<sup>24</sup> e di Peter Goodrich<sup>25</sup> e neppure le critiche a Lacan mosse da Patrick Nerhot<sup>26</sup>. Non parlerò neppure della versione lacaniana rivisitata della storia del diritto formulata

19 J. Lenoble, M. Maeschalck, *Toward a Theory of Governance. The Actions of Norms*, Kluwer, Le Hague, London, New York 2003.

20 A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino 2012, in particolare p. 7ss, in cui Andronico collega il tema della crisi (delle fonti) del diritto all'emergere della figura della *governance*. Non a caso Andronico conclude il suo libro sulla *governance*, a p. 148, con la celebre battuta di Lacan di fronte alla rivoluzione del '68 (“Volete un padrone? L'avrete”) e con il riferimento ‘al discorso del capitalista’ come prosecuzione del ‘discorso del padrone’.

21 Si tratta del tema che altrove ho definito dei ‘nomogrammi’ delle fonti plurali del normativo. Si veda P. Heritier, *Law and Image. Towards a Theory of Nomograms*, cit.

22 J. Lenoble, F. Ost, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1980.

23 Mi limito a citare F. Ciarra, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000.

24 In particolare sviluppata nel testo dal titolo del tutto esplicito, B. Romano, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di J. Lacan*, Bulzoni, Roma 1991 e in molti altri testi dello stesso autore.

25 Anche qui, mi limito a citare P. Goodrich, *Oedipus Lex. Psychoanalysis, History, Law*, Routledge, London New York 1996 e l'articolo dedicato al giudice Schreber discusso durante un seminario parallelo al V convegno della società di Diritto e Letteratura tenuto a Torino nel 2013, “The Judge's Two Bodies: The case of Daniel Paul Schreber”, *Law and Critique*, 26, 15, pp. 117-133, attualmente in corso di trasformazione in un libro.

26 P. Nerhot, *La metafisica della presenza dell'assenza. Due conferenze*, Mimesis, Milano 2014, analisi critica delle presupposizioni contenute nel testo di J. Lacan *Je parle aux murs*, Seuil, Paris 2011 e in generale della sua metodologia.



da Pierre Legendre nelle sue *Leçons*<sup>27</sup> e in generale nella sua opera<sup>28</sup>. Infine, non menzionerò neppure le opere di giuristi non filosofi del diritto o di filosofi che, nel rivolgere la loro attenzione su Lacan, sollevano temi assai rilevanti per la teoria del diritto. Mi limiterò a qualche rilievo all'articolo di Lenoble da cui muove il numero della rivista.

Il motivo di tutte queste omissioni è semplice: non sarebbe affatto possibile condurre un discorso in qualche misura coerente nel fare menzioni di prospettive così diverse se non in un lavoro monografico prendente avvio da una ricognizione preliminare del tema: referenze che cito od evoco solo per testimoniare, peraltro senza esaurire certo la lista, la rilevanza del pensiero di Lacan per la configurazione della teoria giuridica contemporanea internazionale. Certo, il tema sarebbe davvero molto più vasto e ridurlo alla semplice analisi del contributo dello psicoanalista delle sedute brevi nel prendere in conto realmente il nesso tra psicoanalisi e diritto potrebbe essere considerato riduttivo: qui l'elenco dei nomi e della bibliografia diventerebbe semplicemente sterminato e certo neppure un lavoro monografico forse non sarebbe sufficiente, anche perché da condursi sui due ambiti in modo parallelo.

In questo orizzonte l'inserimento controverso del pensiero di Lacan nella cultura novecentesca mi pare uno dei luoghi più interessanti per inquadrare il problema generale prospettato.

E se, d'altra parte, analizzare il nodo che il pensiero di Lacan rappresenta per il diritto è al contrario un'opera che neppure un numero di una rivista può pensare se non di svolgere, neppure di abbozzare veramente, per la complessità delle tematiche che vengono sollevate, quello che intendo fare qui non è tanto un lavoro ricognitivo, ma provare invece a delineare alcune linee di una ricerca che pretenda di avere qualche elemento filosofico giuridico di novità.

La tesi di un nodo assai difficilmente districabile deve necessariamente essere molto semplice. Ed è quindi la seguente: esiste un'ampia bibliografia sul nesso tra Vico e Joyce; esiste un'altrettanto ampia bibliografia sul nesso tra Lacan e Joyce e lo stesso termine di nodo non appare certo indifferente al tema preso in conto. Appare possibile annodare i tre nomi da una prospettiva filosofico giuridica nelle Law and Humanities e da una prospettiva di Diritto e Letteratura, tenuto conto che abbiamo un grande filosofo del diritto (Vico), un grande letterato (Joyce) e un grande psicoanalista (Lacan), senza per questo ricadere in una barzelletta (C'erano un filosofo del diritto, un romanziere e uno psicoanalista ...) in cui bisogna riconoscere quello veramente folle tra i tre (probabilmente l'autore che scrive di tutto questo)?

Non a caso Lacan si chiede appunto nel seminario a lui dedicato se Joyce fosse realmente folle e la configurazione del nodo borromeo nella propria opera ne co-

27 Su questo autore, senza fare riferimento diretto alle sue pubblicazioni, mi limito a citare il titolo esplicito di P. Heritier, *Estetica giuridica, vol II. A partire da Pierre Legendre. Il fondamento finzionale del diritto*, Giappichelli, Torino 2012, ma soprattutto il testo che analizza gli aspetti psicoanalitici di Legendre di L. Avitabile, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2006.

28 Di cui si attende il volume dedicato al tema della psicoanalisi.

stituisce in qualche modo una risposta: la scrittura, per Joyce (e per Lacan, forse), e precisamente il suo tratto enigmatico, è un tratto essenziale per la costruzione del suo ego e costituisce al tempo stesso un nodo borromeo, in termini lacaniani che ne ‘ripara’ il difetto (la *père-version*)<sup>29</sup>.

Premetto che non posso dire di aver ‘letto’ veramente la *Scienza Nuova* di Vico, neppure il *Finnegan’s Wake* di Joyce (in cui Joyce si ispira a Vico) e men che meno l’opera di Lacan. Certo, ho aperto i testi, li ho sfogliati innumerevoli volte, ho scorso tutte le parole, ma posso dire, sinceramente di averli realmente ‘letti’? Francamente non me la sento. Ne basterebbe, comunque, uno dei tre: messi tutti e insieme, sfido molti a dire di “averli letti veramente”. E questo fa parte del problema dell’assenza di bibliografia sul punto, indubbiamente. Occorre essere molto prudenti e riferirsi ad ipotesi di lettura che possono essere interessanti, più che a vere e proprie tesi.

Eppure vorrei dire qualcosa proprio sul fatto di aver perso molto tempo a “non” averli letti, rendendomi conto che l’uso di questo linguaggio è paradossale quanto il dire che “non c’è rapporto sessuale”, o “non voglio essere capito”, come diceva provocatoriamente Lacan. Come poter scrivere su cose che non ho letto? Eppure lo si fa tutti quotidianamente, in un certo senso non lo si può realmente non fare, e forse già questo è (un piccolo aspetto del) problema stesso del Reale<sup>30</sup>.

In ogni caso, provando in poche pagine a districare qualche filo di una rete di nodi e di enigmi che non può certo essere sottovaluata, ma forse solo esorcizzata in qualche forma, provo il più semplicemente possibile, a districare un poco questo nodo, non borromeo ma semplicemente gordiano filosofico giuridico, posto tra Diritto e Letteratura e *Law and Humanities* (in italiano, cultura certo non estranea allo sviluppo delle Humanities, proprio la parola *Humanities* manca e dovrei recuperarne una vecchia grafia, che so, magari ‘Umanità’ – Diritto e Umanità, accanto a Diritto e Letteratura – o magari latina, ‘Humana’ – *sinthome*<sup>31</sup> di che?). Questo

29 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, 1975-76*, Seuil, Paris 2005, p. 147, 153 e in particolare la figura del quarto anello come “ego correttore” riportata a p. 152.

30 M. Recalcati, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Cuem, Milano 2001, sul tema del testo, variamente si incrociano prospettive radicalmente critiche come S. Fish, *C’è un testo in questa classe? L’interpretazione nella critica letteraria e nell’insegnamento*, Einaudi, Torino 1980 e antropologico-dogmatiche come P. Legendre, *Il-y-a quelqu’un entre vous qui sait lire et écrire? n Nomenclator. Sur la question dogmatique en Occident, II*, Fayard, Paris 2006, pp. 187-201.

31 Nel modificare la grafia francese di ‘symptôme’ in ‘sinthome’, Lacan si riferisce proprio all’uso della parola *ellenizzare* e al trasformare la lingua inglese da parte di Joyce nel primo capitolo dell’*Ulisse* e al trasformare il joyciano Adam in Madame (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, cit.*, p. 14); più in generale alla natura dell’uomo e alla scena originaria della creazione della nominazione e poi della caduta del peccato originale, ravvisabile nel termine inglese riferito al peccato ‘sin’, posto da Lacan virtualmente all’inizio di ‘sinthome’ e riferibile anche al ‘sinthome madaquine’ che sarebbe il ‘sinthomo’ proprio di quel *sant’uomo* di Joyce: afflitto da ‘madaquinisme’ nel chiamare in causa il Bello e la *claritas* nel riferirsi a San Tommaso (*sinthomadaquin*) nel suo Dedalus. (Si veda anche U. Eco, *Le poetiche di Joyce*, Bompiani, Milano 1982, sul punto del tapporto tra Tommaso, il Bello e Joyce e J. Joyce, *Un ritratto dell’artista da giovane*, Feltrinelli, Milano 2016). Si tratta qui di giochi di parole allusivi riportati a p. 14 del

scivolamento dal tema del rapporto tra diritto e psicoanalisi alla questione della scrittura come forma di correzione dell'ego solleva una complessità enigmatica, per chi ne intenda parlare, che non appare possibile negare e che chiama in causa il tratto personale del rapporto, sempre in qualche modo contenente un elemento di perversione, che ciascuno intrattiene con la scrittura. In questo senso c'è indubbiamente un nesso tra Joyce, e in particolare la incomprendibilità di *Finnegans Wake*, la difficoltà di lettura di *La scienza Nuova* di Vico e lo stile di scrittura dei *seminari*

citato *Séminaire XXIII*. In *Joyce le Symptôme* in J. Lacan, *Autres écrits*, Seul, Paris 2001, lo psicoanalista francese mima esplicitamente la modificazione della lingua di *Finnegans Wake* in frasi come “LOM: en français ça fit bien ce qui ça veut dire. Il suffit de l'écrire phonétiquement: ça le faunétique (faun...), à sa mesure: l'eaubscène. Écrivez ça eaub... pour rappeler que le beau n'est pas autre chose. Hissécroibeau à écrire comme l'hessécabeau sans le quel hihanappat qui soit ding! d'non dhom. LOM se lomellise à qui mieux mieux. Mouille, lui dit-on, faut le faire: car sans mouiller pas d'hessécabeau” (p.565). A p. 569 precisa come “Joyce ne se tient pas pour femme à l'occasion de s'accomplir en tant que 'symptôme', per poi precisare nella pagina successiva il fatto “Que Joyce ait joui d'écrire *Finnegans Wake* ça se sent. Qu'il l'ait publié... laisse perplexe, en ceci qui ça laisse toute littérature sur le flan. La reveiller, c'est bien signer qu'il en voulait la fin”.

Per introdurre il punto, l'interesse dello psicoanalista è che Joyce sarebbe giunto allo stesso punto di Lacan, ma senza chiamare in causa o compiere, ovviamente, alcuna analisi con Lacan e questo spiegherebbe quello che egli ritiene di aver appreso da Joyce. Senza entrare nell'analisi del testo, è sufficientemente chiara la conclusione dell'articolo dedicato a *Joyce le Symptôme*, da Lacan (testo riportato anche in *Le Séminaire, Livre XXIII*, p. 570) in cui lo psicoanalista riconosce come Joyce sia giunto forse allo stesso punto auspicato per altra via da Lacan: Giungere al godimento – le prime tre lettere del nome Joyce coincidono con *jouissance* – escludendo il senso, realizzando una perversione (“Père-version”): “La pointe de l'inintelligible y est désormais l'esca-beau dont on se montre maître. Je suis assez maître de lalangue, celle dite française, pour y être parvenu moi-même ce qui fascine de témoigner de la jouissance propre au symptôme. Jouissance opaque d'exclure le sens. On s'en doutait depuis longtemps. Etre post-joycien, c'est le savoir. Il n'y a d'éveil que par cette jouissance-là, soit dévalorisée de ce que l'analyse recourant au sens pour la résoudre, n'ait d'autre chance d'y parvenir qu'à se faire la dupe... du père comme je l'ai indiqué. L'extraordinaire est que Joyce y soit parvenu non pas sans Freud (quoiqu'il ne suffise pas qu'il l'ait lu) mais sans recours à l'expérience de l'analyse (qui l'eût peut-être leurré de quelque fin plate)”. Se infatti Joyce intendeva ispirarsi a San Thomas per scrivere da giovane un testo di estetica sul Bello, sono la carenza e l'indegnità della figura paterna ad alimentare la scrittura dell'*Ulisse*, che testimoniano il desiderio di celebrità di Joyce, il suo desiderio di “farsi un nome”. Nome che – precisa Palombi – “potrebbe essere definito, come riconosce Miller, megalomania. In questo senso si può sostenere che sia il sinthomo sia il Nome-del-Padre possono assolvere alla medesima funzione “di coprire un buco nel simbolico” (Di Ciaccia, Recalcati)”, come nota F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2009, p. 171. Sul tema si vedano anche D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 100-102, A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 161-162, e 163 (ove viene indicato come l'insegnamento di Joyce allo psicoanalista che “ci mostra che non c'è trauma se non quello dell'incidenza della lingua sull'essere parlante” viene accostato a quello del giurista Schreber, “che dimostra in modo impeccabile, che l'inconscio è strutturato come un linguaggio”. Più sistematicamente, J. Aubert, sous la dir. de, *Joyce avec Lacan*, che indica altri materiali oltre a quelli raccolti poi nel Livre XXIII da Miller; e *Lacan après Joyce*, L'En-Je, revue de psychanalyse, N 23, 2014; da ultimo C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce*, PUF, Paris 2015, revisione di un precedente testo dedicato dall'autrice al rapporto tra Lacan e Joyce. Sul tema della carenza del padre come Nom-du Père in Joyce in relazione anche alla complessa evoluzione della figura in Lacan e al precedente lavoro del Seminario sul Reale il Simbolico e l'immaginario, in particolare p. 80 e pp. 82ss.

lacaniani, che si riverbera un poco, tuttavia, in ogni gesto di scrittura molto più semplice, e certamente anche nello stesso gesto di scrittura della legge.

In realtà, sdrammatizzato in questo senso, il compito dell'articolo, da immenso in relazione ai tre autori citati, diviene assai più semplice ed addirittura ben definito: si trasforma nell'apposizione di qualche glossa a un articolo e due capitoli di un libro di Baldine Saint-Girons, dal titolo rispettivamente *Vico, Freud et Lacan*, e *Il Sublime*<sup>32</sup>, glosse provenienti da precedenti letture e dalla lettura di un altro testo di un esperto di Vico, Donald Verene, *Knowledge of things Human and Divine. Vico's New Science and Finnegans Wake*<sup>33</sup> e dal citato Seminario XXIII di Lacan.

### 3. Le 'scene originarie' di Vico, Lacan e Joyce.

Punto di partenza del discorso di Saint-Girons è che il lessico della storia delle idee non è utilizzabile per istituire il paragone tra Vico e Lacan, perché non è stata attestata alcuna influenza di Vico sulla psicoanalisi<sup>34</sup>. Per il nostro problema della individuazione di nessi tra i tre autori, dunque, mentre il rapporto tra Vico e Joyce e quello tra Joyce e Lacan sono esegeticamente ampiamente attestati, quello tra Vico e Lacan è assai meno consolidato, appare però, interessante provare a approfondirlo. L'unico autore, a mia conoscenza, che ne allude, sia pure in modo implicito tramite qualche riferimento, è Baldine Saint-Girons in un articolo e in un libro, in cui, partendo dall'analisi del rapporto di Vico con Freud e Lacan troviamo un fugace riferimento a Joyce<sup>35</sup>.

L'autrice precisa che Lacan era a conoscenza della rilevanza di Vico per Joyce, e, nell'affermare che le idee di Vico sono molto elaborate per la sua epoca, egli lo cita in *Joyce le Symptôme*<sup>36</sup>. Lacan in effetti nel *Livre XXIII* dedicato al 'sinthome' effettivamente menziona Vico in alcune occasioni. La più rilevante mi pare proprio laddove, nel discutere la sua celebre affermazione per cui "il n y a pas de

32 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, in A. Tosel, sous dir. de, "La "Scienza Nuova" de Giambattista Vico", Noesis, Vrin, Paris 2005, pp. 259-284 e B. Saint-Girons, *Il Sublime*, Il Mulino, Bologna 2006. Dell'autrice si veda anche *Fiat lux. Una filosofia del sublime*, Aesthetica, Palermo 2003, Premio Guido Morpurgo-Tagliabue.

33 D. Verene, *Knowledge of things Human and Divine. Vico's New Science and Finnegans Wake*, Yale University Press, New Haven and London 2003. Di Verene si veda anche, *Vico, La scienza della fantasia*, Armando, Roma 1984.

34 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, cit., p. 259.

35 Mentre D. Verene, autore di studi molto accurati sul rapporto tra Joyce e Vico, precisa come Joyce ritenesse che Vico avesse anticipato Freud e anche la rilevanza di Freud e Jung per il *Finnegans Wake*, addirittura riuniti dall'autore in una sola persona ("yung and easily freudened"), D. Verene, *Knowledge of things Human and Divine*, cit., p. 16, per poi dedicare un articolo al rapporto tra Jung, Vico e Joyce: "Coincidence, historical repetition, and self-knowledge: Jung, Vico and Joyce", in *The Journal of Analytical Psychology. An International Quarterly of Jungian Practice and Theory*, 47, n. 3 2002, pp. 459-478), ritornando infine sul tema e inserendo il riferimento a Derrida, ma non a Lacan, in D. Verene, *James Joyce and the Philosophers at Finnegans Wake*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 2016.

36 Ivi, n.2., p. 282; Lacan, *Livre XXIII*, cit., p. 168.

rapport sexuel” in relazione all’*object petit a* e al “retrouver qualche chose qui soit de l’ordre du réel”<sup>37</sup> lo psicoanalista sembra quasi articolare un discorso vichiano: a proposito della parola ‘ritrovare’ che viene collegata alla *storia*, grande oggetto di interesse della *Scienza Nuova* di Vico, intesa come “le plus grand des fantasmés”. Storia dietro alla quale per Lacan c’è il mito: Joyce sarebbe caduto “dans le mythe Vico qui soutient le *Finnegans Wake*” e da cui si sarebbe in qualche modo ‘salvato’ per il fatto che lo stesso *Finnegans Wake* “se presente come un rêve”, un grande sogno che a sua volta designerebbe secondo Lacan come “Vico est un rêve”<sup>38</sup>. Senza entrare nell’analisi del ‘sinthomo’ Joyce che Lacan compie<sup>39</sup>, non è certo difficile sostenere, in base ai testi, come Lacan avesse una conoscenza del nesso esistente tra *Finnegans Wake* e la *Scienza Nuova*, qualunque cosa egli ne pensasse.

Al di là di questi dati piuttosto esegetici, però, il tema che mi pare interessante da approfondire è che Lacan sta analizzando in queste pagine uno sfondo che certo ha assonanze con uno dei problemi centrali della filosofia di Vico: la relazione tra il vero e il fatto (*verum factum convertuntur*)<sup>40</sup> e l’agire umano, che è precisamente il punto che interessa a Lacan nell’analisi della scrittura di Joyce di *Finnegans Wake* intesa come fenomeno di scrittura – l’equivalente di un nodo borromeo lacaniano, ma ottenuto in qualche modo senza passare per la psicoanalisi, elemento che interessa lo psicoanalista oltremodo – essenziale per lo sviluppo dell’ego di Joyce e per la sua uscita dalla sua “forclusione di fatto”<sup>41</sup> derivante dal problematico rapporto con il ‘poco responsabile’ padre John Joyce<sup>42</sup>. Lacan avrebbe trovato, in altre parole, in Joyce una dimostrazione in cui la scrittura, senza ricorrere alla psicoanalisi come cura, avrebbe svolto la funzione del nodo borromeo come “quarto anello” in grado di “correggere l’ego”<sup>43</sup>: Joyce è un sintomo perché la sua scrittura opera come un nodo borromeo<sup>44</sup>, legando inconscio e Reale e spiegando perché la scrittura di Joyce, e in particolare *Finnegans Wake*, sia l’enunciazione di enigmi indecifrabili, precisamente l’enunciazione stessa dell’Enigma<sup>45</sup>.

37 Lacan, *Livre XXIII, cit.*, p. 124.

38 Lacan, *Livre XXIII, cit.*, p. 125.

39 e sul punto per cui i veri cattolici e i giapponesi non sarebbero ‘analizzabili’, discusso da Lacan, nelle pagine successive, notando come la formazione e il romanzo di Joyce *Dedalus. Un ritratto dell’artista da giovane*, sia appunto riferito al rapporto di Joyce con il cristianesimo nella propria formazione.

40 Citiamo sul punto solo il famoso passo tratto da G. Vico, *Il metodo degli studi del nostro tempo*, In G. Vico, *Metafisica e metodo*, Bompiani, Milano 2008, p. 82 (latino) e 83: “le cose della geometria le dimostriamo perché le facciamo, se potessimo dimostrare quelle della fisica, faremmo anche queste”.

41 Per l’analisi di questo concetto e il suo rapporto con il pensiero di Lacan sul Nome del Padre e il rapporto di Joyce con il Padre, ampiamente. C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce, cit.*, pp. 82-96.

42 Lacan, *Livre XXIII, cit.*, pp. 147, 153.

43 Si tratta dello schema del nodo borromeo con cui si conclude il seminario dedicato a Joyce: Lacan, *Livre XXIII, cit.*, pp. 152, 155.

44 Lacan, *Livre XXIII, cit.*, p. 153.

45 Pur se non opera completamente come un nodo borromeo lacaniano, secondo la psicoanalista. C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce, cit.*, p. 156, 155.

Secondo l'analisi di Colette Soler, che non fa riferimento a Vico nel suo testo dedicato al nesso tra Lacan e Joyce, il metodo joyciano che opera sulla lettera del testo facendola diventare enigma indecifrabile è il rovescio del metodo delle associazioni libere dell'analisi, e fa sì che *Finnegans Wake* sia propriamente l'enunciazione dell'enigma. In questo senso interessa Lacan, perché chiarisce quel che egli apprende da Joyce, quel presupposto della subordinazione dell'immaginario al simbolico, che è il presupposto del commentario lacaniano del caso di Schreber, e che la posizione del nodo borromeo esclude<sup>46</sup>, testimoniando di una diversa posizione di Lacan intervenuta rispetto al rapporto tra Reale Simbolico e Immaginario.

Senza poter approfondire ulteriormente il punto, ai fini di una costruzione di un'analisi del rapporto tra Lacan e Vico, mi pare di poter sostenere che la rilevanza dell'arte di Joyce stia per Lacan nella enunciazione di un rapporto tra il reale e il vero in cui il vero non ha alcun senso<sup>47</sup>. Per questo gli interessa *Finnegans Wake*, come enunciazione di un enigma, inconscio per Joyce, in cui opera il nodo borromeo come quarto – il sintomo Joyce. Vale a dire, la costruzione dell'ego come correttore del rapporto mancante tramite la scrittura come mezzo per 'farsi un nome' in seguito alla carenza del 'nome del padre' storico dello scrittore irlandese. Si tratta di una questione che mi parrebbe interessante analizzare in modo più disteso in relazione proprio a quella concezione del legame tra la funzione del padre e la questione della legge dell'amore come amore eterno al Padre (ma, oltre Lacan, anche allo Stato/Padre) che, secondo Lacan, è "ce que Freud avance dans *Totem et Tabu* par la référence à la première horde. C'est dans la mesure où les fils sont privés de femme qu'ils aiment le père" e in cui la Legge "– la quelle n'a absolument rien à faire avec les lois du monde réel... est simplement la loi de l'amour, c'est-à-dire la père-version"<sup>48</sup>. Si tratta a mio avviso, invece, di una questione anche filosofico giuridica concernente il nesso tra la configurazione del Padre, dello Stato e della Legge ai tempi della *governance* (quale il suo nesso con la mancanza del padre Stato?), vale a dire della riconfigurazione di fonti del diritto ulteriori alla legge: la questione di fondo, mi pare, intorno a cui ruota il contributo di Lenoble<sup>49</sup>. Che si potrebbe addirittura configurare come una questione di 'teoria estetica generale del diritto', volta a integrare, oltre il Leviatano, la nozione di comando con quella di consiglio<sup>50</sup>, provando a connettere la questione delle origini psicoanalitiche della legge dell'amore e l'eternità secolarizzata dello Stato e della sua legge positiva.

46 C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce, cit.*, p. 77.

47 Lacan, *Livre XXIII, cit.*, p. 116 "Le vrai sur le réel, si je puis m'exprimer ainsi, c'est que le réel...n'a pas aucun sens" e "Joyce ne savait pas qu'il faisait le sinthome, je veux dire qu'il le simulait. Il en était inconscient. Et c'est de ce fait qu'il est un pur artificier, un homme de savoir-faire, ce qu'on appelle aussi bien un artiste", p. 118.

48 J. Lacan, *Livre XXIII, cit.*, p. 150.

49 Come ha in qualche modo coraggiosamente provato nei suoi testi a fare Jeanne Schroeder, rischiando a leggere Lacan e Hart, J. Schroeder, *The Four Lacanian Discourses, or Turning Law Inside-Out*, Birbeck Law Press, Abigdon, Oxon 2008.

50 P. Heritier, *Estetica Giuridica, vol. 2, cit.* pp. 125ss.

Si può forse su questo sfondo complesso evocato cogliere il senso di quel che qui mi interessa per intanto cogliere nel discorso di Saint-Girons: il collegare Vico a Lacan e a Joyce tramite la scena originaria<sup>51</sup> e il sublime. Menzionando e criticando i nessi colti dal critico letterario americano Lionel Trilling<sup>52</sup> e Ernesto Grassi<sup>53</sup> (maestro di quel Verene autore del lavoro già citato su Vico e Joyce) tra Vico e Freud, in particolare tra i concetti di inconscio freudiano e *ingegno* di Vico<sup>54</sup>, Saint-Girons, tramite il riferimento alla metafora e in generale alle trasformazioni linguistiche, inserisce un tema che mi sembra di grande interesse teoretico, quello della comparazione tra la scena originaria freudiana e le origini della società in Vico, individuando alcune differenze<sup>55</sup>:

1) Mentre Vico studia i primi uomini, Freud e Lacan studiano dei malati, pur se Lacan ritiene l'inconscio strutturato come un linguaggio e Vico ritiene il fenomeno del linguaggio centrale per l'edificazione (retorica e linguistica) della società.

2) L'*ingegno* di Vico si manifesta gloriosamente nell'invenzione di universali fantastici – come attestazione della libertà dell'uomo inteso come creatura in grado di assomigliare a un Dio – fabbricando gli dei (in particolare il mito di Giove), il linguaggio e le istituzioni, mentre l'inconscio non permette affatto una simile visione in Freud. Secondo Saint-Girons, comunque, il nesso tra Vico e Freud può essere solo indicato dalla “loro volontà di introdurre la razionalità in ambiti esclusi da un razionalismo rigido”<sup>56</sup>: nella psicoanalisi e nella Scienza Nuova si tratta di riportare a ragione cosa alla ragione sfugge, inventando una nuova scienza.

L'analisi dell'autrice francese, soprattutto, conduce a indicare come comune sia l'idea che Vico e Freud/Lacan condividano la stessa interrogazione sul *modo di ingresso nel simbolico*, anche se le soluzioni alla domanda e le risposte su cosa sia il simbolico sono naturalmente assai diverse: Vico risponderebbe con una teoria del sublime, Freud con la notissima teoria dell'omicidio mitico del padre da parte

51 Non analizzerò qui il nesso richiamato da Sequeri sul rapporto tra la 'scena originaria' freudiana e l'Evangelo. Si veda P. Sequeri, *Senza volgersi indietro: Meditazioni per tempi forti*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 64ss.: “La scena originaria che decide l'Evangelo”, definita *Magna Charta* della novità cristiana e icona della giustizia di Dio, con riferimento al celebre brano di Matteo “Gli storpi camminano, i ciechi vedono, ai poveri è annunciata la buona notizia. Questo dite a Giovanni”. Per approfondimenti P. Sequeri, *Il Dio affidabile. sotto di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, C. Isoardi, *La promessa e la croce. Cristianesimo e antropologia*, Giappichelli, Torino 2012.

52 L. Trilling, *Freud and Literature*, in *The Liberal Imagination*, Secker and Warburg, London, pp. 34-57.

53 E. Grassi, *Vico versus Freud: Creativity and Unconscious*, in G. Tagliacozzo ed., *Vico's Past and present*, Humanitas Press, Altalatic Highlands, N.S. 1981, ristampato in E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Guerini, Milano 1992, pp. 133-154.

54 Verene, nell'indicare in *Knowledge of things Human and Divien. Vico's New Science and Finnegans Wake*, cit., p. 16 come Joyce avesse in una conversazione indicato che Freud era stato anticipato da Vico, non menziona mai, tuttavia, Lacan nel suo libro sul nesso tra Vico e Joyce.

55 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, cit., p. 267.

56 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, cit., p. 268 (traduzione dell'autore, come le successive).

dell'orda nella scena originaria, nell'itinerario che non sto qui a richiamare che conduce da *Totem e Tabù* a *L'uomo Mosè*<sup>57</sup>. A differenza di Freud, però, Vico infatti, non immagina alcun omicidio volto a presiedere la scena originaria costitutiva della nascita del mondo civile: "Si può allora sostenere che Vico è più moderno di Freud, nella misura in cui siamo diventati abbastanza estranei all'idea di un peccato primitivo di cui saremo i legatari"<sup>58</sup>: giudaismo, orfismo, tragedia greca, condanna a morte di Socrate, assassinio di Cesare o sacrificio di Cristo introdurrebbero la questione (forse con qualche distinguo da svolgere tra le diverse figure, osserverei, tuttavia) nella nostra cultura.

Questo parallelo tra Vico e Freud/Lacan, che legge Freud precisando (vichianamente?) come l'inconscio sia strutturato come un linguaggio, consente a Saint-Girons di passare dalla scena originaria alla teoria del sublime: "Il mito scientifico di Freud spiega l'origine della sublimazione ma sembra invece sfuggire al sublime. Il sublime al contrario abbaglia (*éblouit*) nel mito scientifico di Vico"<sup>59</sup>.

Nel volume introduttivo che l'autrice dedica alla nozione di sublime, questo tema in Vico è ripreso in un capitolo dal titolo del tutto esplicito, che valorizza il contenuto estetico giuridico e retorico del filosofo del diritto napoletano: "*Il sublime e l'istituzione della civiltà: Giambattista Vico*". Qui Saint-Girons precisa che, pur se per il retore napoletano la visione dei primi uomini non era certo positiva, a differenza che per il Rousseau del *beau sauvage*, per Vico i primi uomini sono *bestioni*, – elemento che sembrerebbe avvicinare Vico a Freud, osserverei, contraddicendo quando affermato dall'autrice nell'altro articolo. Ma non è così: al contrario, è proprio nel definire il concetto di *ingegno* che Vico, secondo Saint-Girons, si individua la via di uscita alla bestialità dell'animalità dell'uomo, individuando una via mediana tra Rousseau e Freud:

Aspirando non già a interpretare bensì a ricostruire storicamente l'infanzia dell'umanità, Vico si sposta, con un atto di regressione volontaria, in uno strano mondo: sceglie "di partire non dall'ordine, ma dal disordine, non dalla chiarezza, ma dalle tenebre". Egli abbandona così il linguaggio del *logos* a favore del linguaggio dell'immaginazione: il *mythos*. Vico crea la favola della favola: la favola dell'istante preciso in cui i primi uomini diedero prova del loro *ingenium*. Un mito radicalmente nuovo che investe la nascita simultanea dell'uomo, degli dèi, del linguaggio e del pensiero. Possiamo distinguere tre momenti: 1) il momento in cui i giganti (che nessuna ragione sembrava in grado di strappare alla condizione di esseri "dispersi per gli boschi" – *Scienza Nuova* § 377<sup>60</sup> –, alla mescolanza delle sementi e alla totale incertezza) si fermarono attoniti in preda a un sentimento di terrore collettivo; 2) il momento in cui essi fabbricarono di concerto un dio folgorante e crearono Giove sotto la specie di un universale dell'immaginazione; 3) il momento in cui essi presero a credere in questo dio e poi in altre divinità: grazie a

57 Su questo, nella ampia bibliografia sul tema, P. Nerhot, *Questioni fenomenologie seguite da letture freudiane*, Cedam, Padova 2002.

58 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, cit., p. 273.

59 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, cit., p. 273-274.

60 Nell'edizione G. Vico, *Scienza nuova. Le tre edizioni 1720, 1725, 1744*, Bompiani, Milano 2013, il passo riportato nell'ed. Nicolini nel § 377 si trova a p. 918.



questa credenza, la paura assunse una funzione civilizzatrice e vennero generate le tre grandi istituzioni della religione, del matrimonio e della sepoltura.

In un solo colpo, nacque l'intero sistema della civiltà: la sottomissione gerarchica della terra al cielo, l'ordinamento del rapporto tra i due sessi e la separazione dei viventi dai defunti.

Il sublime interviene in ciascuno di questi tre momenti. Perché il sublime è anzitutto protendere lo sguardo verso le altezze più distanti; poi è dare anima alle cose per inventarne i significati (ovvero è concepire finzioni per sottrarsi alle incessanti situazioni del sensibile); e infine è prestare fede a queste finzioni in modo da esserne intimamente catturati; è superare l'angoscia lasciandosi abbagliare, e andare alla scoperta di nuovi punti di riferimento. Adesione emotiva a ciò che oltrepassa l'uomo proprio nell'atto in cui lo prostra; forza creativa di un pensiero in grado di generare la realtà umana; metamorfosi dell'uomo e del suo mondo sotto l'effetto di un sapere sconvolgente: ecco i tre tratti che, a partire da Longino, caratterizzano l'azione del sublime.<sup>61</sup>

Secondo l'autrice, queste tre fasi indicano tre tipologie di sublimazione inesorabilmente intrecciate, annodate: *estetica*, *creativa*, *normativa*. Ed è in questo nodo che ritroviamo la nostra esigenza di legare letteratura e esperienza artistica e psicoanalisi (prime due fasi) per poi giungere a comprendere l'obbligatorietà e la genesi finzionale del normativo nel nostro articolo (terza fase) e il riferimento per annodare Vico, Lacan e Joyce, seguendo l'autrice.

Nella sua visione, la prima sublimazione, *estetica*, è legata al movimento del pensiero nell'*aisthesis*; la seconda, *creativa*, è produttiva di un significante come universale dell'immaginazione, la terza, *normativa*, è infine discendente dalla *credenza nella normatività* di questo significante. Nella prima, ricorda Saint-Girons per Vico "i bestioni volsero lo sguardo verso l'alto assumendo la posizione eretta (e lo sguardo), senza più essere soggetti al flusso dominante dell'istinto: (è) l'origine di quell'energia immaginativa e ingegnosa che porta all'invenzione del primo significante; nei termini della fisica moderna, possiamo pensare al big bang e alla separazione dell'energia dalla massa..."<sup>62</sup>. Di colpo, tramite il riferimento al sublime è come se quei tre capisaldi del diritto naturale che sono per Vico, nel *Diritto universale*<sup>63</sup> *la religione, il matrimonio e la sepoltura*, siano inseriti nelle elaborazione ventennale della *Scienza Nuova* come derivanti dall'*ingegno* dell'uomo tramite il sublime come fonte: quella prima fonte del diritto e della società con cui l'uomo si distacca dall'animale<sup>64</sup>.

61 B. Saint-Girons, *Il Sublime*, cit., pp. 112-113. Si veda anche il raffronto tra Vico e Kaufmann in B. Saint-Girons, « Pierre Kaufmann et la refondation de l'esthétique : d'un privilège de l'architecture », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2/2006 (Tome 131), p. 193-216.

62 B. Saint-Girons, *Il Sublime*, cit., p. 114.

63 G. Vico, *Opere giuridiche. Il diritto Universale*, versione italiana e latina, Sansoni, Firenze, 1974.

64 L'immagine della scintilla divina nel celebre discorso di Dio all'uomo nel *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola, 5, 18-22: «Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare affinché avessi e possedessi come desideri e come senti la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto.

Nella seconda sublimazione si definisce la creatività: collettivamente venne forgiata una finzione di portata universale, inventando il significante e l'universale fantastico. Giove, primo Dio delle genti maggiori, viene proiettato come entità altra dal percepito medesimo:

Il flusso delle sensazioni, che sfugge alla percezione e alla memoria, fu sostituito da qualcosa che cominciò a valere per esse e che fu in grado di far presa sul mondo: un rappresentante di rappresentazione, secondo l'espressione di Freud. Ma se il pensiero emerse per la prima volta in occasione di un'*aisthesis*, il pensiero esiste solo con l'aiuto dell'*aisthesis*: l'essenziale è l'invenzione, assolutamente umana, del carattere poetico o dell'universale fantastico di Giove che, folgorando e tonando, invia agli uomini il messaggio che essi gli attribuiscono. Giove pronuncia la prima parola mai registrata: quella stessa parola che James Joyce, ispirato proprio da Vico, trascrisse sulla prima pagina di *Finnegan's Wake*: "bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonnerronntuonnthu nntrovarrhounawnsawntoohoooroothurnuk".<sup>65</sup>

Proprio in questo punto Saint-Girons evoca implicitamente, a mio avviso, la necessità di un approfondimento del nesso tra Vico, Joyce e Lacan, tutto da approfondire, che questo articolo vuole porre come possibile tema filosofico giuridico: la sola glossa che intendo apportare e da cui mi pare interessante che muova una ricerca<sup>66</sup>.

Come scrive Terracini su *Finnegans Wake*, "La prima parola del libro, *riverrun*, strambo connubio di immagini, come si sa è legata anche grammaticalmente con l'ultima, *the*, in un ciclo infinitamente ricircolante. Ci troviamo, per l'appunto, in un momento prima del tempo, prima dei tempi. Nulla è ancora accaduto, nessuno è tornato. Sin dalle prime righe ci vengono forniti dati fondamentali: la presenza di Vico e dei suoi corsi e ricorsi storici..."<sup>67</sup>. Vico è in effetti evocato foneticamente nella prima frase, che si riferisce al flusso dopo la "caduta" dell'uomo "riverrun, post Eve and Adam's from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodius vicus od recirculation back to Howth Castle and Environs"<sup>68</sup>.

La natura agli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nella cui mano ti ho posto, a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente guardare attorno a quanto è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggare da te stesso nella forma che avrai preferito". Traduzione di Cesare Bori, nella edizione critica della Brown University, [http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/text/bori/frame2.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/bori/frame2.html)

65 B. Saint-Girons, *Il Sublime*, cit., p. 114.

66 P. Legendre, *Leçons I. La 901<sup>e</sup> conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris 1998.

67 E. Terracini, *James Joyce e la fine del romanzo*, Carocci, Roma 2015, p. 131. Dopo aver tradotto l'*Ulisse*, Terracini sta completando in Italia la traduzione di un testo impossibile da tradurre come *Finnegans Wake*. Si veda anche L. Crispi, S. Slote, *How Joyce Wrote Finnegans Wake. A Chapter-by-Chapter genetic Guide*, University of Wisconsin Press, London 2007.

68 J. Joyce, *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London, 1939, p. 1.

Si giunge così al grido, che in un certo senso allude a uno spazio temporale “ben impreciso”: “prima che la s/Storia abbia inizio; e come per le età di Vico, annunciate dal fragore di un tuono, questa nostra storia, che gioca con gli albori dell’umanità, secondo la Bibbia inizia con una parola tuono”<sup>69</sup> (bababadalgharaghtakamminarronkonbronntonnerronntuonnthunntrovarrhounawnsawn-toohoohornenthurnu). Come già nell’*Ulisse* tutto si svolge in uno scampolo di giornata, o meglio, in una giornata che si volge al declino, e in una notte che muore nell’alba, si tratta però di una giornata “la cui durata è da collocare tra un momento avvenuto “prima che la storia abbia inizio”, e una fine configurantesi in tutte quelle fini che non hanno inizio”<sup>70</sup>. Terracini conclude la sua analisi richiamando come non stupisca allora come “uno dei pochi punti fermi della mappatura di Dublino fornita dalle prime righe di *Finnegans Wake* sia una chiesa, Adam and Eve, affacciata sulla Liffey, che da un lato rimanda ovviamente alle origini bibliche del mondo, e dall’altro allo scorrere del tempo”<sup>71</sup>, scorrere evocato da quel *riverrrun* che ne è la prima parola e che ci riporta al nesso che Siant-Girons individua tra Vico, Freud e Lacan, precisando quanto già sostenuto. Nella parte conclusiva del suo libro sul sublime, l’autrice riprende il tema osservando come l’inconscio, che nasce come eradicamento dal codice biologico, possa essere paragonato all’*ingenium* vichiano, come creazione attraverso l’immaginazione e il lavoro, dell’insieme delle cose umane<sup>72</sup>. Il confronto fra il sublime vichiano e l’inconscio freudiano si manifesta nel loro radicarsi nel linguaggio e nell’opporli al discorso logico razionale, imponendo anche l’imperativo etico del rischiare, di dare uno spazio all’azione umana senza che, antropologicamente, si dia una verità a garantirla. Pur nella diversità dell’impostazione (Vico si riferisce al sublime come fonte dell’umano e con un gesto rivoluzionario muove da finzioni, universali fantastici che sono finzioni prodotte dall’umano, Freud dall’omicidio del padre dell’orda e dalla colpa come fonte della rimozione inconscia) i due autori “condividono lo stesso interrogativo sui modi costitutivi del sistema simbolico che, sottraendo l’uomo al mondo animale, fonda la società civile”<sup>73</sup>.

Il riferimento alla dimensione precedente allo scorrere del tempo e il problema dell’inizio, o della caduta, è il grande tema cui rinviano Vico e Joyce, e in cui il sublime evoca il normativo, secondo Saint-Girons. Appare sufficiente sostituire il tema dell’origine del linguaggio con quello dell’origine del diritto e delle istituzioni attraverso la finzione per cogliere l’incrocio tra psicoanalisi e diritto, tra Vico e Freud.

Metodologicamente, con un tema che rivela una grande importanza, la nuova scienza di Vico e la nuova scienza di Freud “mostrano che la scienza riesce a concepire l’uomo solo se si accompagna a un’arte concepita come una pratica inventiva”<sup>74</sup>.

69 E. Terracini, *op cit.* p. 132.

70 E. Terracini, *op cit.* p. 130.

71 E. Terracini, *op cit.* p. 132.

72 B. Saint-Girons, *Il Sublime, cit.*, p. 201.

73 Ibid.

74 Ibid.

La verità che la scienza tradizionale e il cartesianesimo rifiutano è per Vico quella *boria dei dotti* “che li spinge a spiegare tutto dal punto di vista di una ragione compiutamente sviluppata”<sup>75</sup>, dimenticando l’importanza della metafora e del mito, di quella che altrove abbiamo chiamato la liturgia e l’estetica giuridica. Nello stesso modo Lacan cerca di denunciare l’impossibilità di una scienza del desiderio propria del discorso dell’Università e, mi pare si possa sostenere oltre Saint-Girons, raggiunge Vico proprio laddove, cercando di apprendere da Joyce la via inconscia della costruzione del nodo borromeo nella figura dell’ego correttore, costruisce il tema dell’enigma, la vera cifra che tiene insieme Vico, Joyce e Lacan, e anche l’antropologia dogmatica di Legendre<sup>76</sup> e la svolta affettiva di Sequeri<sup>77</sup>.

Per concludere con le glosse a Saint-Girons, è sufficiente osservare come l’autrice concluda indicando come “Il sentimento dell’esterma debolezza della civiltà appare ugualmente in Vico, Freud e Lacan” e come il posto lasciato da Vico all’educazione al sublime non sia molto lontano dalla soluzione indicata da Freud e Lacan, assumendo un ethos collettivo come espressione di una responsabilità collettiva<sup>78</sup>.

Il punto ci conduce a ritornare all’articolo di Lenoble da cui il numero ha preso avvio, suggerendone una lettura.

Nella terza fase, così, del sublime normativo, come osserva Tacito, secondo Saint-Girons gli uomini immaginano una cosa e al tempo stesso vi credono (*Fingunt simul credunt*, *Ann.* 5.10): “Essi così dimenticarono di essere gli autori del mondo degli dei e ne affermarono l’esistenza”<sup>79</sup>. Se la paura condusse alla fabbricazione degli dei, la credulità universale di ciascuno permise di lottare contro il terrore che minacciava di dissolvere il loro essere: è questa l’origine della finzione: la *figura* immaginata, la finzione degli dei, nella terza versione, quella normativa, del sublime, precisa che “la finzione è prima”<sup>80</sup>, per quanto non percepita in quanto tale<sup>81</sup>.

Siamo tornati al punto di partenza, alla presupposizione finzionale del fondamento del diritto<sup>82</sup>, alla *figura*<sup>83</sup> mitica dell’obbligatorietà della legge, intorno alla quale Vico, Joyce, Lacan scrivono le loro opera e nella quale Legendre costruisce

75 Ibid.

76 P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un’antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005, p. 141 ss.

77 P. Sequeri, *La cruna dell’ego. Uscire dal monotesismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017; P. Sequeri, *Il sensibile e l’inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; P. Sequeri, *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, a cura di P. Heritier, Giappichelli, Torino 2016.

78 B. Saint-Girons, *Il Sublime*, cit., p. 202.

79 B. Saint-Girons, *Il Sublime*, cit., p. 115.

80 B. Saint-Girons, *Vico, Freud et Lacan*, cit., p. 277, 279.

81 B. Saint-Girons, *Il Sublime*, cit., p. 115.

82 P. Heritier, *Estetica giuridica, vol II. A partire da Legendre, il fondamento finzionale del diritto positivo*, cit.

83 Nel senso in cui ne parlano Robilant e Beauchamp: si veda P. Heritier, *La rete tra il testo e il diritto. Verso un’ermeneutica figurale?*. In: Pagallo U. (a cura di), *Prolegomeni di informatica giuridica*, Cedam, Padova, pp. 165-267.

la sua versione lacaniana di una storia atemporale del diritto, di una storia ideale, direbbe Vico.

Altrove ho chiamato questo problema, mutuando una terminologia haekiana, robilantiana e popperiana, il problema del Mondo 0, il problema del primato dell'astratto<sup>84</sup> rispetto alla prima istituzione finzionale e immaginaria, il linguaggio. Ciò al fine di intendere la finzionalità del fondamento del diritto positivo radicata in quello stesso momento della nascita dell'*ingegno*, il big bang dell'ingegno che distingue l'uomo dall'animale, costituendo la società nella scena originaria dell'origine del diritto e anche la prospettiva che indica la dimensione *non posta* del diritto positivo o, lo stesso concetto *ideale* di legge naturale (che viene prima di ogni diritto, ed è fondato nel costume) – nel linguaggio di Saint-Girons, il sublime normativo. Tale sublime *normativo* può essere assunto a fondamento di un'estetica giuridica, dopo che gli uomini hanno dimenticato l'origine finzionale del religioso, del linguistico e del giuridico e il suo carattere Sublime – anche quei *bestioni* scienziati post-cibernetici contemporanei al tempo delle neuroscienze<sup>85</sup> che si sono dimenticati del – hanno rimosso il – loro tentativo riuscito di costruire, con Turing, una macchina artificiale *in grado di pensare*: e hanno conseguentemente *macchinizzato*, passando per il sublime normativo, il pensiero dell'uomo costruendo il *robot come immagine normativa, dopo Dio e dopo l'animale, dell'uomo*<sup>86</sup>. Altrove denominata Mondo 0<sup>87</sup>, come Mondo dell'inizio, dell'evento, e dello scorrere<sup>88</sup>, come gesto che emancipa il bestione dall'animale, si tratta, forse, della stessa nozione di *caduta*, da cui emerge la nozione di legge nella scena originaria biblica.

Qui, in relazione all'emergere di questo punto 0 si arresta l'articolo, senza dimenticare che già Lenoble, nel provare a tenere insieme Frege, Miller e Lacan, notava come “Il primo insegnamento è che l'”Uno” presuppone, nella sua costruzione puramente logica, il numero zero, il quale presuppone però alla sua base un oggetto impossibile come l'oggetto non identico a sé”<sup>89</sup>. Questo impossibile, questa schisi, è già a mio avviso il *riverrun* di cui parla il Joyce di Lacan radicato

84 F. Hayek, *Il primato dell'astratto*, in *Nuovi studi di Filosofia, Politica, Economia e Storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 45-59.

85 Per questo aspetto del sublime normativo nella storia del passaggio dalla cibernetica alle scienze cognitive e poi alle neuroscienze, J. P. Dupuy, *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, Mimesis, Milano 2014.

86 Questo il senso del richiamo a Vico nell'opera appena citata di Dupuy, letta dal punto di vista del sublime normativo di Saint-Girons, ai tempi della robotica.

87 Che potremmo ora ridefinire, popperianamente, come quel Mondo dell'origine che, venuto da prima di ogni mondo, atterra tutti gli altri Mondi: il Mondo 1 degli stati fisici, il Mondo 2 degli stati mentali, il Mondo 3 dei prodotti umani, di cui pure fa parte. Popper probabilmente ignorava che il fondamento della sua teoria fosse assai meno lontano, tramite Vico, dalla psicoanalisi di cui criticava il metodo, di quanto egli credeva.

88 Variamente e confusamente, in P. Heritier, *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Jovene, Napoli 1997 e il citato secondo volume di *Estetica giuridica*.

89 J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, E.Story-Scientia, Bruxelles 1990, p. 164.

in Vico che fonda il sublime normativo secondo Saint-Girons<sup>90</sup>, e anche il tema vichiano della centralità della metafora per il pensiero giuridico.

Andiamo, però, sia pur assai brevemente, con ordine. Soler chiarisce come per Lacan, nella parte finale del seminario dedicato all'autore irlandese, Joyce si sia situato al rango d'eccezione<sup>91</sup> individuale tramite la sua scrittura del *Finnegans Wake*, proprio nel sostituire al Nome del Padre il Padre del Nome: "Joyce est passé du négativisme du dire non, du "Nego" des normes paternelles, au Nom d'exception. Quant à Lacan, en passant de la logique du "dire que non" au Père du Nom... il entérinait en fait la supériorité du Nom sur les semblants"<sup>92</sup>, ponendosi oltre l'Edipo e il Padre dell'orda. In Joyce, precisamente questo è il senso del suo riferirsi a Vico e ai suoi corsi e ricorsi nel terminare *Finnegans Wake* con un articolo, "the" che si collega all'inizio del libro "riverrun", innescando un percorso senza fine di lettura: il porsi nel punto stesso dell'inizio, della caduta, della schisi, dell'abisso dell'enigma: se Frege ha saputo indicare che lo zero è l'incondizionato della serie dei numeri, come notano Soler e Lenoble, Joyce il sintomo "se place donc au commencement, je l'ai dit, homologue au zéro qu'il faut pour initier la série des nombres entiers"<sup>93</sup>. Si tratta della stessa questione joyciana (e vichiana) dell'inizio e della fine come enigma, dell'impossibile da enunciare che Lacan, alla fine del seminario XXIII collega alla questione dell'enunciazione come enigma della scrittura<sup>94</sup>.

Siamo precisamente entro le questioni che pone Lenoble nella sua opera, in particolare a partire dal volume *Dire la norme. Droit politique et énonciation*, fino all'articolo presentato in questo numero sull'ultimo insegnamento di Lacan, ove il tema del sintomo viene considerato come allo stesso tempo "trace d'une impossible jouissance (satisfaction de la pulsion), et incarnation... d'une satisfaction substitutive... (que) n'arrêtra de se répéter"<sup>95</sup>. Il rilievo dunque di un riferimento alla posizione lacaniana per la teoria della norma e la filosofia politica è dunque da intendersi sul piano della costruzione delle identità collettive, precisa Lenoble, senza però dimenticare che il tema dell'eccezione individuale gioca un ruolo centrale nella teoria giuridica del novecento della sovranità con specifico riferimento alla teologia politica di Carl Schmitt, altro elemento che mi pare da connettere, sul livello collettivo, alla teoria lacaniana del sintomo come eccezione individuale.

In particolare Lenoble indica efficacemente già in *Dire la norme* come la logica dell'enunciazione sia legata al tentativo di dire l'impossibile<sup>96</sup>, differenziandosi dal

90 Sul sublime in Vico e il diritto, R. Sherwin, *Sublime Jurisprudence: On the Ethical Education of the Legal Imagination in Our Time*, Chicago-Kent Law Review, N. 83 2008/3, pp. 1157-1996.

91 C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce, cit.*, p. 67, 71, 200.

92 C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce, cit.*, p. 219.

93 C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce, cit.*, p. 200.

94 "l'énonciation, c'est l'énigme portée à la puissance de l'écriture". J. Lacan, *Livre XXIII, cit.*, p. 153.

95 J. Lenoble, *L'enjeu du dernier enseignement de Lacane. Vers une approche réflexive du un réel*, in questo numero, pagina 15.

96 J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme, cit.* p. 150.

modello gadameriano della ripetizione del senso, perché si centra sulla mancanza del significante, sul significante zero. Il filosofo belga si riferisce qui prima alla celebre introduzione di Lévi-Strauss all'opera di Mauss sulla magia, ove la nozione di *mana* – legata all'idea di una potenza segreta, di una forza misteriosa – sembra indicare il riferimento unitario alla traduzione del meccanismo simbolico (del linguaggio) come elemento che non ha potuto (à la Vico, come abbiamo potuto osservare leggendo Saint-Girons) che sorgere *d'un solo colpo*<sup>97</sup>. Per Lenoble, a differenza che per Lévi-Strauss però, il significante zero non parifica significante e significato, ma rivela al contrario, à la Lacan, che lo scarto tra significato e significante è irriducibile: elemento che trova conferma nella lettura metaforica del linguaggio rintracciabile in Gadamer (ma, osserviamo, posta già all'origine della teoria del linguaggio di Vico) e poi nella teoria del numero di Frege come letta da Miller<sup>98</sup>. Infatti, la teoria della serie dei numeri freghiana, in cui lo zero, in quanto inizio, conta per uno<sup>99</sup>, indica come la ripetizione (della *jouissance*) a livello individuale e collettivo si strutturi come processo della differenziazione dell'identico<sup>100</sup> mostrando, al seguito di Miller, come “la chaîne signifiante se constitue métonymiquement par une répétition signifiante qui n'est que la répétition du signifiant unaire”<sup>101</sup>. Si tratta qui, secondo Lenoble al seguito di Miller, di individuare all'origine dell'ordine del linguaggio, mediante un movimento di retroazione e di rimozione, una *sutura*, una *separazione*, che nel linguaggio di Vico e di Joyce mi appare essere la forma stessa della caduta. Nell'articolo che compare in questo numero il problema che Lenoble pone, mi pare come logica conseguenza di quanto già prospettato in *Dire la norme*, è infatti la necessità di “penser la répétition de façon réflexive”, chiamando in causa le nozioni di sintomo e di “fin de la passe” dell'ultimo Lacan<sup>102</sup>.

Per concludere, senza poter ulteriormente approfondire i temi solo abbozzati, a proposito del superamento della fondazione anaffettiva del pensiero legata a quella che mi piace chiamare ‘svolta affettiva’<sup>103</sup>, Sequeri osserva, nel suo ultimo volume *Il sensibile e l'inatteso*<sup>104</sup> come l'uomo post-moderno sperimenti in modo nuovo l'esposizione nichilista a quella forma di erosione della volontà chiamata nichilismo e

97 J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme*, cit. pp. 152-3.

98 J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme*, cit. pp. 154-158, 162ss.

99 “ Sous le concept “identique à zero” tombe un objet et un seul. Son nombre est donc un. De là cette idée que par l'opération de construction des concepts, de manière purement logique, il apparaît que le zero est compté pour un... De là aussi, on comprend comment Frege construit de manière purement analytique la relation de successeur er, par là, la suite naturelle des nombres... Cette operation de repetition est simple summation du zero, donc... repetition du concept du zero don't le nombre est un”. J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme*, cit. p. 169.

100 J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme*, cit. p. 164.

101 J. Lenoble, A. Berten, *Dire la norme*, cit. p. 165.

102 J. Lenoble, *L'enjeu du dernier enseignement...* p. ...

103 P. Sequeri, *Deontologia del fondamento*, seguito da P. Heritier, a cura di, Verso una svolta affettiva nelle *law and humanities* e nelle neuroscienze, Giappichelli, Torino 2016.

104 P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016.

come proprio la pulsione che pone la libertà sia la forma propriamente contemporanea della coscienza infelice<sup>105</sup>.

Nota il teologo che abitare questo “scarto” tra la concitazione della libertà e la paralisi del volere, “è il ‘luogo’ in cui noi dobbiamo imparare a tenere la presa su noi stessi. E dal quale pensare”<sup>106</sup>. Non a caso, poi Sequeri chiama in causa, nelle pagine successive, il dispositivo lacaniano dell’Immaginario, del Simbolico e del Reale per mettere a tema lo *scarto* rappresentato dal pensiero. Forse nella stessa direzione *normativamente sublime del dogma*, verso cui vorrebbe riportare la presa in conto della “schisi”, di fronte agli abissi della coscienza, che Pierre Legendre, nella sua versione lacaniana e post-lacaniana della storia e della filosofia del diritto, affronta nella sua serie di *Leçons* già richiamate<sup>107</sup> e a cui il concetto di ‘sutura’ di Miller ripreso da Lenoble mi sembra alludere.

A queste prospettive varie, su cui, per ognuna, vi sarebbe molto da aggiungere e da precisare, la teoria del sublime di Saint-Girons, nel suo, ancorché embrionale, intrecciare lo scorrere alluvionale delle ricerche così diverse di Vico, Joyce e Lacan intorno al problema della caduta, mi sembra aggiungere un tratto importante, dotato di una rilevanza filosofico giuridica tutta da esplorare. Provando a connettere il sublime (e la sublimazione) *estetico*, quello *creativo* e quello *normativo*, la teoria del sublime, nella sua complessità derivante dallo snodo costituito dall’intrecciarsi di Vico, Joyce e Lacan prefigurato, mi sembra poter portare un contributo alla definizione antropologica (che provi a tenere insieme psicoanalisi e diritto, desiderio e legge, libertà e legge) della teoria dell’obbligatorietà e, forse, potenzialmente, persino a un rinnovamento estetico della teoria della consuetudine come fonte del diritto fondata à la Deleuze come ripetizione nella differenza<sup>108</sup>, nel suo complesso rapporto con il costume sociale: in grado, forse, di tener testa a quella unica fonte che il positivismo cieco della contemporaneità giuridica prende in esame, la legge. Costruire una teoria del diritto e della regolazione sociale non esclusiva, ma inclusiva<sup>109</sup> della figura di Lacan potrebbe essere allora l’obiettivo di una ricerca di qualche interesse filosofico-giuridico di cui in questo articolo si sono prospettati alcuni presupposti teorici.

105 P. Sequeri, *Il sensibile e l’inatteso*, cit. p. 126.

106 P. Sequeri, *Il sensibile e l’inatteso*, cit. p. 126.

107 E in particolare nel testo, dedicato alla storia del diritto, *Leçons IX. L’Autre Bible de l’Occident: Le Monument Romano-Canonique. Etudes sur l’architecture dogmatique des sociétés*, Fayard, Paris 2009.

108 D. Canale, *Paradossi della consuetudine giuridica*, in S. Zorzetto, *La consuetudine giuridica. Teoria, storia ambiti disciplinari*, ETS, 2008, pp. 109-136.

109 Nel senso di inclusivo che propongo in relazione al dibattito tra positivismo esclusivo e inclusivo in P. Heritier, *Estetica giuridica inclusiva vs. positivismo esclusivo. L’immagine nel sistema delle fonti e i nomogrammi*, in *Il diritto tra testo e immagine. Rappresentazione ed evoluzione delle fonti*, a cura di Carla Faralli, Valerio Gigliotti, Maria Paola Mittica e Paolo Heritier, pp. 55-70, Mimesis, Milano 2014.



Federico Lijoi, Francesco Saverio Trincia, *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Morcelliana, Brescia 2015

Nel 1921, Kelsen fu invitato da Freud a tenere presso la Società psicanalitica di Vienna una conferenza sul concetto di Stato e di psicologia delle masse. Il contenuto del suo discorso fu poi pubblicato l'anno successivo sulla rivista *Imago* col titolo *Il concetto di Stato e la psicologia sociale*. A questo contributo, che prendeva le distanze dalla ricostruzione freudiana pur riconoscendone i meriti, Freud stesso replicò in una breve nota aggiunta alla seconda edizione di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*.

La questione era: qual è la natura e quali sono le caratteristiche del legame sociale? E i corollari: qual è la differenza tra massa e Stato? Qual è il ruolo del capo politico quale fattore coesivo dell'organizzazione sociale?

A partire da questi temi, gli Autori ricostruiscono il confronto tra Kelsen e Freud e ne indagano le reciproche influenze e divergenze.

In una prima parte del testo, curata da Federico Lijoi, viene indagato il rapporto tra i due "dal punto di osservazione" di Kelsen.

Così, tenendo sullo sfondo il "significato politico" della dottrina pura del diritto, l'Autore mette in rilievo come in *Il concetto di Stato e la psicologia sociale* Kelsen si preoccupi innanzitutto di discostarsi, utilizzando come alfiere Freud, dalla sociologia psicologica secondo la quale lo Stato è una realtà naturalistica da spiegare in termini di una quantitativamente intensa ma sempre contingente interazione psichica tra i membri.

Infatti, l'interazione psichica di per sé può generare non solo associazione, ma anche conflitto; ed invece lo Stato è tale solo se in esso può esservi conflitto (tra un individuo e un altro o tra gruppi) senza che l'unità venga meno. Inoltre, così come aveva sostenuto Freud, nessuna interazione può essere ipostatizzata e ogni relazione si gioca sempre e solo all'interno della psiche del singolo.

Però, se in un primo momento Kelsen si appoggia a Freud nella parte in cui questi sostiene che la psicologia non può che essere solo individuale, poi se ne distanzia completamente, proprio perché ciò che è "individuale" non può mai spiegare qualcosa di ultraindividuale come il "legame sociale".

Lijoi analizza, allora, il cuore del pensiero kelseniano: non è corretto sostenere, come aveva fatto Freud, che la differenza tra la massa psicologica primaria e la massa psicologica secondaria stabile consista nel fatto che la seconda, e non la prima, sarebbe caratterizzata dalla perdita della struttura libidica regressiva e dal recupero delle doti dell'individuo. Infatti, se una massa psicologica primaria perde la propria caratterizzante struttura libidica regressiva, non diventa una massa