

# AMORE E ODIO PER L'EUROPA

La psicoanalisi interroga la politica

a cura di Domenico Cosenza e Marco Focchi

Rosenberg & Sellier

*Copertina di Marco Lampis*

Équipe di traduzione coordinata da Alberto Tuccio:  
Luca Amabile, Stefania De Sanctis, Martina Lanza, Marco Lottici, Jessica Lucarini,  
Florenzia Medici

© 2019 Rosenberg & Sellier

Pubblicazione resa disponibile  
nei termini della licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0



[www.rosenbergesellier.it](http://www.rosenbergesellier.it)

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione della società Traumann s.s.

*prima edizione italiana, novembre 2019*

isbn 978-88-7885-798-8

LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl  
via Carlo Alberto 55  
I-10123 Torino  
[rosenberg&sellier@lexis.srl](mailto:rosenberg&sellier@lexis.srl)

## INDICE

- 7 Introduzione *di Domenico Cosenza*  
Zadig, i Forum europei di psicoanalisi e il campo della politica
- 10 Odio implacabile e amori prudenti  
*di Marco Focchi*

### PARTE I L'EUROPA E L'ALTRO

- 17 L'adesione all'Europa: crisi o rilancio?  
*di Giulia Lami*
- 25 One-size-fits-all  
*di Davide Tarizzo*
- 29 Se non d'amore, d'interesse  
*di Mattia Zanin*
- 33 Una soggettività a sgabello, senza maschera  
*di Rosa Elena Manzetti*
- 36 De docta ignorantia  
*di Antonio Di Ciaccia*
- 39 Radici dell'odio  
*di Oscar Ventura*
- 42 Pensare l'Europa, oggi  
*di Marcello Ghilardi*
- 46 L'odio nel tempo dell'ignoranza  
*di Bodgan Wolf*
- 49 L'Europa e l'Altro  
*di Vittorio Morfino e Michele Parodi*

### PARTE II DIRITTO, CULTURE, LINGUE, CONFINI

- 59 La neolingua antieuropeista  
*di Gianfranco Mormino*
- 62 L'Europa dai molti confini senza un diritto comune  
*di Giuliano Spazzali*
- 67 Generazione *millennials*: noi europei e orgogliosi di esserlo  
*di Irene Petronella*
- 70 Tra fili spinati e ponti. L'Europa dell'ambivalenza  
*di Carmen Leccardi*
- 73 La mappa di Hao  
*di Antoni Vicens*
- 76 *Contra* le élites  
*di Maurizio Mazzotti*
- 79 Vox, la Spagna e la deriva dell'Europa  
*di Joaquín Caretti Ríos*

PARTE III  
PULSIONI CONTRASTANTI IN EUROPA: TRA GLOBALIZZAZIONE E SOVRANISMO

- 85 Grandi illusioni e austerità: le motivazioni economiche del difficile rapporto tra Italia e Europa *di Carlo Favero*
- 89 Democrazia e lutto dell'Uno. Fiducia, diversità, crisi della democrazia e dell'Unione Europea *di Marco Gilli*
- 104 *L'Europe n'existe pas...* Lo spazio mancante della politica europea *di Matteo Vegetti*
- 110 Le passioni al servizio dell'Europa *di Jean-Daniel Matet*
- 113 Non la amo, la odio, anzi, lei mi odia *di Paola Francesconi*
- 116 Responsabilità, identificazione e Caos *di Giuseppe Salzillo*

PARTE IV  
EUROPEISMO DELLE IDENTITÀ E DELLE DIFFERENZE

- 123 L'Europa e l'ondata populista *di Ferruccio Capelli*
- 128 L'Europa matura: spunti di riflessione sui primi anni del XXI secolo *di Attilio Cazzaniga*
- 132 Contro un'Europa indifferente *di Miquel Bassols*
- 135 Resistenze della psicoanalisi *di Matteo Bonazzi*
- 140 Quel che non può più durare *di Christiane Alberti*
- 145 Pensare l'Europa nel 2050 *di Philippe La Sagna*
- 148 Un'Europa à plusieurs *di Alfredo Zenoni*
- 150 L'Europa: vecchi ideali, nuove delusioni *di Vicente Palomera*
- 153 Il trionfo degli oggetti *di Marie-Hélène Brousse*
- 160 La psicoanalisi alla prova dell'Europa *di Riccardo Fanciullacci*
- 178 Rifiutare di essere ammesso al banchetto degli altri *di Miriam L. Chorne*
- 183 L'Europa alla prova dell'odio *di Éric Laurent*
- 197 Nota di chiusura *di Angelina Harari*
- 199 Note sugli autori
- 205 Ringraziamenti

*L'idea dell'Europa e il desiderio di sapere*

1. È trascorso all'incirca un mese da quando si è svolto a Milano il Forum Europeo di Psicoanalisi dedicato ad *Amore e Odio per l'Europa*. Nella proposta degli organizzatori di raccogliere anche in una pubblicazione cartacea gli interventi che hanno costituito il materiale del dibattito preparatorio, ho letto non tanto la volontà di conservare e dare testimonianza di un lavoro svolto e, in fondo, già disponibile in rete, quanto soprattutto il desiderio di dare un seguito a quella giornata, di riprendere e sviluppare quel che là ha avuto luogo. Per assecondare e sostenere questo desiderio, però, dobbiamo chiederci che cosa esattamente ha avuto luogo a Milano quel giorno di metà febbraio. Si è forse trattato solo dell'ennesimo *meeting* in cui esperti di varia provenienza giustappongono relazioni di cui non è neppure certo che riguardino davvero lo stesso oggetto? Per sottrarsi a questa apparenza e dunque non dargli nuova realtà sotto la forma degli atti di un convegno, è indispensabile rifarsi al gesto inaugurale che a quel Forum ha dato vita.

All'origine di quell'incontro c'è stato un gesto di apertura interdisciplinare ottenuta ponendo una questione, quella dell'Europa, che di per sé travalica i confini di qualunque sapere specializzato. Nessuna delle discipline riconosciute, per esempio la scienza economica o quella politica, quella giuridica o quella storica... può seriamente pretendere di conoscere e padroneggiare il segreto di quel nome proprio, "Europa": non resta dunque che incontrarsi e mettere in comune le proprie competenze e i propri metodi e concetti. Sennonché, per farlo davvero e non dare vita a un dialogo tra sordi, è necessario che la questione dell'Europa divenga per ciascuno dei partecipanti la sua propria questione, e cioè necessario che ciascuno si faccia animare da un *desiderio*

*derio di sapere*<sup>1</sup>. Ed è qui che entra in gioco la psicoanalisi, o meglio, è qui che emerge quanto sia significativo che quel gesto di apertura interdisciplinare sia stato compiuto dalla psicoanalisi. La psicoanalisi interroga e si interroga sull'amore e l'odio per l'Europa, ma lo fa lavorando quella che per Lacan è la terza passione dell'essere, lo fa cioè trasformando il «non ne voglio sapere niente» in una *docta ignorantia*<sup>2</sup>. Ecco dunque una prima risposta alla domanda su come dare al Forum milanese un seguito degno del gesto che lo ha inaugurato: si tratta di risvegliare e tener vivo questo desiderio di sapere riguardo all'Europa, un desiderio che neppure i filosofi e ancor meno gli psicoanalisti, per non parlare ovviamente dei rappresentanti delle varie scienze sopra ricordate, possono dare per certo.

2. Nel Forum quale in fine si è svolto è possibile riconoscere i segni del proposito iniziale: contribuire a creare le condizioni affinché possa prodursi qualcosa che definirei un *pensiero dell'Europa*, cioè un pensiero sull'Europa, ma che sia anche in qualche misura europeo: non la bella trovata di un intellettuale influente, ma un pensiero frutto di scambi, confronti e dibattiti che oltrepassino i confini nazionali, nonché le cornici disciplinari e che possa orientare il processo politico costituente che non è evidentemente ancora terminato – non esiste infatti ancora una costituzione europea. Ma per pensare l'Europa è necessario prima di tutto riscoprirne l'*idea* al di sotto di quel grappolo di istituzioni, il Parlamento Europeo, la Corte di Giustizia e soprattutto la Commissione e la Banca Centrale, che sembrano manifestarsi solo imponendo il rispetto di standard e parametri politici, culturali e soprattutto economici. Ecco dunque quel singolare desiderio, testimoniato dagli analisti che hanno creduto nel Forum, di fare dell'Europa l'oggetto di una interrogazione e di una riflessione, prima che di un'adesione o di un rigetto.

Questo desiderio, comunque, è a sua volta una risposta al desiderio di «far esistere la psicoanalisi nel campo politico»<sup>3</sup>, che Jacques-Alain Miller ha fatto valere all'interno dell'Amp circa due anni fa e da cui è

<sup>1</sup> Per questa analisi del gesto inaugurale del Forum sono debitore con Francesco Callegaro, ma in generale tutto questo testo deve moltissimo alle discussioni con lui e alla sua importante ricerca, in via di svolgimento, su Freud, le scienze sociali e la politica.

<sup>2</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Torino, Einaudi, 1978, p. 335. Su questo punto, condivido quanto osserva Antonio Di Ciaccia nel suo contributo *La docta ignorantia*, in questo volume.

<sup>3</sup> J.-A. Miller, *Conferenza di Madrid*, 13 maggio 2017, in Id., *Campo freudiano anno zero*, Roma, NeP, 2018, p. 40.

derivata l'intera *Movida Zadig*, nonché tutti i recenti Forum Europei di Psicoanalisi<sup>4</sup>. Persino tale nuova impresa di Miller, d'altronde, non è del tutto senza precedenti: tra questi mi pare significativo ricordarne uno che ha nuovamente avuto Milano come suo palcoscenico. Mi riferisco al grande convegno del maggio del 2002 che annunciava la creazione della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi e che si intitolava: *La primavera della psicoanalisi. Gli psicoanalisti nella città*. L'idea guida era, con le parole di Maurizio Mazzotti, che «gli psicoanalisti, interrogandosi sul loro rapporto con la città», interrogassero «anche l'incidenza politica e non solo clinica della loro azione»<sup>5</sup>. E Marie-Hélène Brousse, nella relazione di apertura, addirittura affermava già che «per quanto concerne la politica, vale a dire l'improbabile vivere insieme, è logicamente necessario che la psicoanalisi esca dalla sua illusione di neutralità»<sup>6</sup>: un punto su cui anche Miller è tornato a insistere di recente, sviluppandolo<sup>7</sup>.

Nel suo intervento in quel convegno del 2002, Miller commentò la celebre frase di Lacan sull'inconscio che sarebbe la politica e poi aggiunse una critica all'uso della parola "città" per evocare lo spazio della politica: sosteneva che fosse un uso condizionato dall'immaginario e da una certa nostalgia. «Oggi non solo la città non esiste più», scriveva, «ma è messo in questione anche lo stato-nazione» e proponeva di ragionare piuttosto in termini di globalizzazione: «gli psicoanalisti nella globalizzazione»<sup>8</sup>. Diciassette anni dopo, il Forum milanese risponde mettendo al centro l'Europa. A mio parere si tratta di una buona risposta, infatti, sebbene i fenomeni a cui ci si riferisce in maniera più o meno vaga parlando di globalizzazione abbiano anche effetti sui singoli, sui corpi parlanti e sui loro vissuti, nonché sulle traiettorie che cercano di tracciare nelle loro vite, è vero altresì che per farvi fronte occorre collocarsi a un livello che non è certo quello dei singoli e della loro etica, ma neppure quello della città o dello stato nazionale. Questo livello può forse essere quello dell'Europa, cioè l'Europa può essere un soggetto capace di avere degli effetti al livello in cui si configurano

<sup>4</sup> Per una ricostruzione e una discussione di questa vicenda, mi permetto di rinviare al mio: *La svolta politica della psicoanalisi lacaniana*, "Etica & Politica / Ethics & Politics" XX/3, 2018, pp. 631-701, [http://www2.units.it/etica/2018\\_3/FANCIULLACCI.pdf](http://www2.units.it/etica/2018_3/FANCIULLACCI.pdf).

<sup>5</sup> M. Mazzotti, *Gli psicoanalisti e la città*, "La Psicoanalisi", 33, 2003, pp. 11-12.

<sup>6</sup> M.-H. Brousse, *Quando nasce una Scuola*, "La Psicoanalisi", 33, 2003, pp. 16-18.

<sup>7</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Punto di capitone*, in Id., *Campo freudiano anno zero cit.*, pp. 79-111; cfr. inoltre Id., *L'a-neutralité du psychanalyste*, "Quarto", 120, 2018.

<sup>8</sup> Id., *Intervento al Convegno "La primavera della psicoanalisi"*, "La Psicoanalisi", 33, 2003, pp. 134-148.

e prendono consistenza i processi globali e globalizzanti? Questa mi pare una delle domande in cui si articola la questione dell'Europa non appena viene assunta come tale, cioè non appena viene investita da quello speciale desiderio che non vuole né consumare il suo oggetto, né ammirarlo, bensì *pensarlo*.

3. Quale che sia l'oggetto su cui ci si interroga, lo si sta davvero pensando solo quando tale interrogazione non lascia fuori le questioni fondamentali e dunque non dà per scontato il rapporto tra l'uno e le altre. Così, non c'è pensiero dell'Europa se, per esempio, resta non interrogata la questione di che cosa sia una società e che cosa una politica democratica, e dunque se e come sia possibile una politica democratica che non presupponga più la forma dello stato-nazione. Affinché ci sia pensiero dell'Europa, occorre interrogarsi su che cosa sia e possa essere un progetto politico collettivo che coinvolge culture e appartenenze diverse. In effetti, qui non si tratta semplicemente di rispettare delle minoranze all'interno di un quadro nazionale più o meno riconosciuto: i dispositivi pratico-simbolici attraverso cui una società poteva salvaguardare e gestire il suo "non-fare-uno" non sono all'altezza della sfida che l'Europa rappresenta. Qui il problema è semmai proprio quello di dare una qualche consistenza all'uno, o meglio, di dare consistenza e realtà a una qualche forma di unità: fare per esempio sì che quella molteplicità di culture, lingue e tradizioni possa offrire una risposta politica unitaria alla questione ecologica o a quella dell'immigrazione o a quella posta dalle nuove tecnologie informatiche o, naturalmente, alla questione della deregolamentazione dei mercati finanziari – tanto per citare alcune delle problematiche connesse alla cosiddetta "globalizzazione".

Sostenere che la scommessa sia fare dell'Europa una realtà collettiva dotata di una qualche forma di unità, da determinare, ma che comunque la renda capace di operare interventi del tipo appena esemplificato, significa sostenere che la questione è *come fare dell'Europa un luogo di vita politica* e di *vita politica partecipata*. Ma questo, a sua volta, comporta che l'Europa non possa più essere pensata solo come uno spazio libero in cui gli individui, senza dover temere per i loro diritti inalienabili, possano instaurare relazioni personali, culturali ed economiche, ma appunto non politiche. L'Unione Europea è stata concepita proprio attraverso questa logica liberale, la stessa che ha presieduto alla genesi dei singoli Stati nazionali: doveva fornire una cornice di regole atte a proteggere gli spazi, in particolare quello del mercato, di una grande società civile, pacifica e operosa, in cui ciascuno potesse dedicarsi ai



propri interessi. Il duplice paradosso in cui si avvolge questa logica è chiaro: da un lato, se gli europei non sono che individui liberi di operare scambi tra loro, perché l'Unione non dovrebbe includere anche l'Australia o il Giappone<sup>9</sup>? Dall'altro lato, come in ogni sistema liberale, qui l'unica questione riconosciuta comune, e dunque propriamente politica, è quella di come consentire a ciascuno di occuparsi, senza pericoli, solo dei suoi affari privati. Non è per nulla sorprendente che un'Europa concepita su queste basi abbia finito per suscitare la stessa indifferenza che ha colpito i singoli stati nazionali compresi al suo interno. Se la politica è solo una realtà strumentale non può ispirare passioni autentiche<sup>10</sup>. Al contrario, riaprire la questione politica, senza dare per scontata la soluzione liberale, significa predisporre a ripensare le condizioni della *partecipazione democratica* nonché della *cultura politica* che tale partecipazione presuppone. Ora, tutto questo non è senza effetti sulla problematica dell'amore e dell'odio.

*Destini dell'amore sul piano delle realtà collettive*

4. Nel taglio che gli psicoanalisti hanno voluto dare all'incontro sull'Europa risuona il loro sapere e la loro etica: il sapere che c'è l'inconscio e l'etica che fa rotta verso il soggetto che dall'inconscio è diviso, cioè il soggetto che non coincide con l'immagine dell'Io a cui si identifica. Questo sapere e quest'etica si sentono risuonare nella decisione di puntare l'attenzione sull'amore e sull'odio. Non però sull'amore e sull'odio interpersonali, quali si configurerebbero entro i confini europei, bensì sull'amore e l'odio *per l'Europa*. È questa una scelta che colpisce perché impone un salto epistemologico: il sapere sull'intreccio dell'amore e dell'odio che la psicoanalisi ha ricavato dall'esame di condotte e comportamenti individuali, ossia di ciò che accade a un corpo parlante, in particolare al corpo parlante entrato nel legame clinico, qui sarà messo alla prova di comportamenti collettivi, di movimenti sociali e di processi storici. Si tratta di un cambio di piano. Naturalmente, se non ci fossero corpi parlanti, non ci sarebbero neppure comportamenti collettivi, né in generale una realtà sociale, ma da questo non deriva che un comportamento collettivo non sia altro che un insieme di comportamenti individuali e

<sup>9</sup>Cfr. P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 109.

<sup>10</sup>Cfr. M. Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Milano, Feltrinelli, 2001, cap. 3.

che dunque l'eventuale amore per l'Europa non sia altro che l'insieme degli amori che possono essere contati viaggiando in Europa.

Di fronte a questo cambio di piano, non intendo far valere dogmaticamente le certezze del senso comune e sostenere che si possono amare o odiare solo delle realtà concrete, come un certo uomo o una certa donna, e dunque non cose come l'Europa. A parte che proprio la psicoanalisi ci ha insegnato quanto immaginario gravi sull'amore per un individuo concreto e quanto intenso possa essere l'attaccamento a una parvenza (*semblant*), dunque quanto sia astratta, in rapporto all'amore, l'opposizione tra ciò che sarebbe davvero concreto e ciò che sarebbe solo una finzione, qui il problema fondamentale è un altro: l'Europa, sebbene non sia ovviamente un individuo come lo sono questo tal uomo o quella tal donna, non per questo è una finzione come il "complotto ebraico" o una generalizzazione come "la cucina inglese". In generale, l'Europa appartiene alla classe delle realtà collettive, classe che include, tra l'altro, anche il Real Madrid, il *Parti socialiste*, l'Italia e l'*Associazione Mondiale di Psicoanalisi* (Amp): nessuna di queste cose è inesistente o è una finzione (o addirittura un'astrazione) solo perché non è un individuo. La questione davvero importante è invece capire *come l'amore e l'odio si riconfigurano quando investono*, o comunque hanno a che fare con, *realtà collettive* e in particolare con quella realtà collettiva del tutto singolare che è l'Europa. Ebbene, quanto osservato in precedenza sulla politica ha delle conseguenze interessanti in rapporto a questa problematica.

5. Se l'Europa non va pensata unicamente come uno spazio libero per degli scambi personali, culturali ed economici, allora la questione dell'amore e dell'odio non si può impostare solo come il problema pratico di fare sì che in tali scambi non prevalga l'ostilità e l'odio, bensì un riconoscimento e un rispetto reciproci. Eliminare il filo spinato e le segregazioni in favore di una convivenza pacifica è ovviamente importante, ma tale convivenza pacifica all'insegna della tolleranza e del lasciar essere l'altro, cioè del lasciarlo godere come preferisce, non è l'unica, né la più profonda forma che l'amore assume quando si colloca sul piano delle realtà collettive. Hannah Arendt, per esempio, ha insistito su una forma diversa, l'*amicizia politica*, che ha distillato innanzitutto attraverso un confronto con Aristotele e Lessing e ha opposto alla fraternità e alla compassione<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 210-234.

L'ideale della fraternità compassionevole vorrebbe mettere tra parentesi, e al limite dissolvere, l'alterità dell'altro per lasciare tutto lo spazio a ciò che si ha in comune con lui (per esempio i diritti inalienabili o la vulnerabilità dell'esistenza), salvo poi tradursi in ostilità nei suoi confronti, o al massimo in una tolleranza indifferente, quando improvvisamente riemerge il suo tratto di estraneità (perché parla in modo diverso, perché prega in modo diverso, perché non mangia le stesse cose...). Al contrario, l'amicizia politica non richiede che l'altro sia uguale, ma fa spazio alla sua differenza. In questo senso, come viene spesso sottolineato, l'amicizia politica è per chi sa *abitare la distanza*. Ma è ben lungi dall'essere solo questo. La stessa Arendt introduce un secondo elemento: «Quando leggiamo in Aristotele che la *philia*, l'amicizia tra i cittadini, è una delle condizioni fondamentali del benessere della città, tendiamo a pensare che egli non stia parlando di altro se non dell'assenza di fazioni e di guerra civile tra di esse. Per i Greci, al contrario, l'essenza dell'amicizia consisteva nel discorso. Essi sostenevano che solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini in una polis»<sup>12</sup>. Dunque la distanza non viene praticata attraverso l'indifferenza e lo starsene ognuno entro i limiti del suo godimento, bensì attraverso la *pratica della parola*<sup>13</sup>. Ma neppure questa precisazione è ancora sufficiente per definire l'amicizia *politica*. Non basta infatti uno scambio di parole qualunque, occorre lo scambio di quelle parole che nominano il giusto e l'ingiusto<sup>14</sup>: detto altrimenti, occorre la *discussione e la deliberazione collettiva* su ciò che è comune. Insomma, l'amicizia politica non è un sentimento di intimità e sintonia tra i vissuti, ma si realizza e consolida prima di tutto nella pratica politica, cioè nell'esercizio di una responsabilità collettiva. Nella trattazione aristotelica dell'amicizia politica, comunque, c'è un ulteriore elemento su cui Arendt non ha insistito esplicitamente, ma che ha un immediato interesse per chi come noi si interroga sui destini dell'amore in uno spazio che non

Opponendo Lessing a Rousseau, Arendt critica innanzitutto l'ideale della fraternità che orienterà poi la Rivoluzione francese, ma ha come obiettivo anche l'ideale cristiano della *caritas* (si veda anche il capitolo 7 di H. Arendt, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 2004); su quest'ultimo aspetto, però, sono profondi i rilievi critici avanzati da G. De Ligio, *L'ambivalence politique de la charité*, di imminente pubblicazione nel volume a cura di Ph. Bénétou, *La charité et le bien commun* (Presses Universitaires de l'Ices).

<sup>12</sup> Ivi, p. 228.

<sup>13</sup> Cfr. anche la fine del capitolo 33 di Arendt, *Vita activa*, in Id., *Antologia* cit.

<sup>14</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2 (1253 a 7-18).

è quello degli scambi privati tra individui, bensì quello della politica, cioè della presa in cura del comune.

6. Come è noto, Aristotele sostiene anche in riferimento all'amicizia politica, come in riferimento a ogni altra amicizia, che questa diventa perfetta quando gli amici sono persone virtuose<sup>15</sup>. Può sembrare nient'altro che l'espressione di una prospettiva morale molto esigente, ma in realtà si tratta di una tesi illuminante: all'affermazione ricordata anche da Hannah Arendt secondo cui l'amicizia politica è una condizione della riflessione collettiva sul giusto e dunque della buona vita politica, questa nuova tesi aggiunge che l'amicizia politica, a sua volta, richiede come condizione che ciascuno degli amici abbia una preoccupazione e un'attenzione per la questione del giusto. Essere virtuosi, infatti, non significa solo comportarsi bene, ma significa agire in nome di ciò che è più alto, agire orientandosi sulle cose che hanno maggior valore, e significa anche riflettere su come queste istanze normative si articolano e non restano vaghe affermazioni generali. Insomma, l'amicizia politica definisce la qualità della relazione che unisce, nella cura della realtà comune, coloro che, nel pensiero e nell'azione, si orientano su ciò che è più alto e non solo sui loro interessi e godimenti privati. Ora, questa tesi non è senza rapporto con ciò di cui parla la psicoanalisi, nella misura in cui Freud, per illustrare la dinamica della sublimazione, fa riferimento a «ciò che nell'uomo vi è di più alto, di morale, di superiore alla persona singola [...] quelli che noi riteniamo i valori più alti dello spirito umano»<sup>16</sup>; sono i «fini sociali» che, nella «valutazione generale», sono posti a «un livello più alto» di quelli sessuali perché non sono egocentrici<sup>17</sup>.

Sto suggerendo che se, dall'interno della prospettiva psicoanalitica, volgiamo lo sguardo sull'elaborazione aristotelica e arendtiana dell'amicizia politica, possiamo ricavarne un'interessante ipotesi di lavoro che formulerò distinguendo tre punti. (I) Considerando i soggetti sullo sfondo dello spazio sociale, è più facile riconoscere come i loro circuiti libidici non coinvolgano soltanto oggetti e *pezzi staccati*, ma anche ciò che è più alto, cioè le sublimità e gli ideali. (II) Senza pensare il rap-

<sup>15</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 9 e 11.

<sup>16</sup> S. Freud, *L'io e l'Es* (1922), in Id., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, vol. IX, pp. 498-499.

<sup>17</sup> Id., *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17), in Id., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, vol. VIII, p. 502.

porto dei soggetti con queste singolari realtà non si riesce a pensare la politica, essendo questa un tentativo di rispondere collettivamente alle situazioni in cui si trova la società, *orientandosi su e interpretando ciò che è più alto*. (III) Tematizzando il rapporto dei soggetti con queste realtà più alte, si apre forse anche la possibilità di definire un altro tipo di amore *capace di legare insieme quei soggetti*? Detto altrimenti, forse che per i soggetti, nella misura in cui entrano in rapporto con gli ideali e le sublimità, si apre la possibilità di un altro legame collettivo, cioè *la presa in cura comune e collaborativa di questi ideali e sublimità*, che potrebbe essere determinato come una singolare forma di amore?

7. Per sviluppare e poi mettere alla prova questa ipotesi di lavoro, una delle prime cose da fare sarebbe chiarire la natura del rapporto a ciò che è più alto. Sarebbe infatti del tutto inadeguato pensare che vi sia, da una parte, un generico rapportarsi a cose da parte del soggetto e, dall'altra, una distinzione tra cose che sarebbero alte e cose che sarebbero basse: per esempio, non è che il soggetto semplicemente goda di oggetti e però ci sia la differenza tra oggetti sublimi e oggetti infimi. Piuttosto, la sublimità o l'idealità sono condizioni che l'oggetto assume grazie alla qualità del rapporto che il soggetto gli riserva – anche se forse non a qualunque oggetto può essere riservato questo speciale rapporto e anche se certo non dipende dal cosiddetto arbitrio del soggetto operare questa elevazione dell'oggetto (tale elevazione è piuttosto l'esito di pratiche sociali). Detto altrimenti, le qualità intrinseche dell'oggetto non garantiscono che il soggetto vi si rapporti come a un ideale o a una sublimità. Non c'è per esempio parola che, per via di una sua speciale profondità, sia al sicuro dal divenire oggetto di quell'identificazione immaginaria che ne fa la dottrina di una ortodossia: persino all'elogio dell'eresia può accadere di divenire marchio di una nuova ortodossia, come Miller stesso si è trovato di recente a dover rimarcare<sup>18</sup>.

Perché in una parola o in un'opera d'arte o di pensiero sia riconosciuta l'infinita riserva di senso che domanda e insieme rende possibili sempre nuove articolazioni e individuazioni, occorre che i soggetti siano rimandati, allo stesso tempo, sia a tale parola, opera o idea, sia alla responsabilità della loro interpretazioni delle stesse. Grazie a tale doppio rimando, quella parola o opera viene posta come *autorevole* e insieme come *qualcosa che mai si padroneggia*, viene posta come qualcosa con cui non ci si può identificare (per esempio credendosi semplici supporti

<sup>18</sup>Cfr. J.-A. Miller, *Eresia e ortodossia*, in *Campo freudiano anno zero cit.*, pp. 113-134.

del suo automatico operare), ma che bisogna sempre tentare (rischiosamente) di rilanciare. (Lo stesso Lacan si è rapportato alla parola di Freud proprio in questo modo e perciò è riuscito a fondare a sua volta un insegnamento e nutrire il desiderio di pensare e la "creatività eretica" di così tanti teorici della psicoanalisi, dalla Dolto ai coniugi Mannoni, da Leclaire a Miller, da Melman a Pontalis e a molti altri). Ma a questo punto, dobbiamo domandare: chi opera quel doppio rimando? In realtà, qui la grammatica superficiale ci inganna: non c'è autore o soggetto di questa azione perché non è una semplice azione; piuttosto è l'effetto che si produce in una situazione in cui sono attivi *dispositivi simbolici* e in cui si consolidano *habitus pratici*, i quali, insieme, favoriscono il fatto che i circuiti pulsionali dei soggetti coinvolti in quella situazione non prendano tanto la strada dell'identificazione immaginaria, quanto quella dell'assunzione singolare, in un contesto collettivo di scambio, di una Causa (per esempio, per Lacan, la *Causa Freudiana*).

Quanto appena osservato ha una conseguenza importante. Se quella speciale forma di amore che abbiamo introdotto facendo leva sull'elaborazione aristotelica dell'amicizia politica richiede soggetti che coltivino, o che comunque non siano indifferenti a ciò che è più alto, e se questo coltivare e volgersi a ciò che è più alto è a sua volta reso possibile, non tanto dalla buona volontà, ma da contesti in cui operino quei dispositivi simbolici e quegli *habitus pratici* che non rendono inevitabile la chiusura immaginaria nel proprio fantasma, allora, per promuovere quella forma di amore, *occorre nutrire e far crescere questi contesti*. Credo che questa formula potrebbe indicare anche agli analisti e alle analiste un modo per dar seguito al desiderio di politica che li ha recentemente investiti<sup>19</sup>; tuttavia, la sua assunzione esige, oltre alle precisazioni e ai chiarimenti necessari per passare da un'ipotesi di lavoro a una tesi teorica, di sbarazzarsi di un'obiezione delicata. Questa obiezione dice sostanzialmente che la nostra non è più l'epoca degli ideali e delle sublimità, che non c'è più spazio per ciò che è più alto, che i contesti che custodivano la possibilità dell'elevazione e della sublimazione sono venuti meno: saremmo nell'epoca in cui ai circuiti di godimento dei soggetti non sono offerti altro che oggetti, *latuse*<sup>20</sup>;

<sup>19</sup> L'ipotesi appena avanzata andrebbe congiunta con quanto ho argomentato nel saggio: *Detto con altre parole. Soggetto dell'inconscio, pratiche del simbolico e politica del desiderio*, nel volume curato da C. Zamboni, *La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2019.

<sup>20</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 202-204.

di conseguenza, agli analisti non resterebbe che il compito etico, ma non politico, di aprire per ciascun analizzante, preso uno per uno, la possibilità che questi trovi e inventi un "saperci fare con" (*savoir y faire avec*) quella serie di oggetti e con l'angoscia che tale serie scherma molto debolmente. Vorrei considerare questa obiezione riprendendo i punti essenziali dell'esame critico dell'articolo di Marie-Hélène Brousse, *Il trionfo degli oggetti*<sup>21</sup>, che ho sviluppato nel mio contributo al dibattito preparatorio al Forum<sup>22</sup>.

*Il trionfo delle merci scaccia la cura per ciò che è più alto?*

8. Il pretesto, ma forse anche la posta in gioco ultima dell'articolo di Brousse, consistono nell'interpretazione del recente movimento dei *gilets jaunes*, ma per discutere questa interpretazione bisogna prima individuare e vagliare le premesse teoriche da cui dipende. A questo proposito, l'articolo sorprende perché avanza due tesi generali che, prese alla lettera, sono incompatibili. La *prima* si presenta come la registrazione di un fatto epocale: oggi non ci sarebbe più alcun discorso che riesca ad imporsi come la Verità, cioè, non ci sarebbe più un discorso il cui significato centrale, o parola d'ordine, riesca effettivamente a regolare il modo di godere. Si tratta, com'è chiaro, di una diagnosi molto nota: è la tesi centrale della lettura del presente come postmodernità, cioè come quel tempo caratterizzato dalla fine delle grandi narrazioni e delle ideologie che pretendevano di rivelare l'ordine di un'intera epoca, se non di tutta la storia. Per Brousse, comunque, questo nostro tempo in cui nessun discorso riesce a consolidarsi come il nuovo *discorso della padronanza* è un tempo in cui una molteplicità di discorsi tentano di farlo e si trovano dunque a confliggere tra loro per questo. Non è il tempo della rinuncia alla padronanza, bensì il tempo in cui questa non arriva a consolidarsi.

La *seconda* tesi avanzata nell'articolo dice invece che, al di sotto di questo oscillare e confliggere degli aspiranti *signifiants maîtres*, l'organizzazione capitalistica dell'economia è stabile. Questa seconda tesi contraddice la prima perché l'economia in generale, e l'economia capitalistica in particolare, sono delle politiche: non sono formazioni

<sup>21</sup> M.-H. Brousse, *Il trionfo degli oggetti*, in questo volume.

<sup>22</sup> Cfr. *Il sapere dello psicoanalista e l'Europa*, <https://www.slp-cf.it/ilsaperedellopsicoanalistaeeuropa/>.

naturali che obbediscono a una dinamica indipendente dai conflitti che accadono sul piano politico e ideologico. Insomma, sostenere che il capitalismo resta stabile in quell'oscillare di significanti implica sostenere che c'è un certo complesso di idee, valori, significanti e significati che non oscilla affatto. E questo è tanto più vero là dove si sostiene, come fa anche Brousse, che il capitalismo è oggi innanzitutto un *consumismo*, cioè che non si limita a plasmare un certo tipo di lavoratore (il lavoratore salariato espropriato di tutto, compresi gli antichi *savoir-faire* artigiani e *savoir-vivre* comunitari, e lasciato solo in possesso della sua forza lavoro), ma si spinge a plasmare un nuovo tipo di soggetto, il soggetto il cui desiderio è rivolto alle merci e al loro consumo. Il cosiddetto consumismo sarebbe insomma una modalità di socializzazione e dunque una sorta di forma di vita tutta intrecciata a contenuti ideologici che definiscono, per esempio, che cosa sia la felicità, il corpo, il tempo. Brousse fa cenno a tutto questo quando, per esempio dice: «vendono ai dipendenti il modello dell'autogestione che ha tutte le qualità per sedurre gli uni-tutti-soli»<sup>23</sup>. Questo modello dell'autoimprenditorialità, in cui si guarda a sé come a un capitale che va fatto crescere, è un coacervo di significanti e ideali e tuttavia, secondo molti, tra cui Brousse, è stabile o comunque dominante.

Visto che Brousse afferma insieme queste due tesi contraddittorie, credo le intenda nel modo seguente: dopotutto, anche oggi c'è un discorso che riesce a «controllare i modi di godere» e a porsi come discorso padrone, è il discorso che legittima e promuove l'investimento sugli oggetti e che lo declina in certi modi (per esempio dando un peso particolare all'ideale dell'autopromozione e del marketing personale)<sup>24</sup>; d'altro canto, la dominanza di questo discorso non è assimilabile a quella dei discorsi che riuscivano a «imporsi come la Verità», ma è piuttosto un'egemonia che non riesce a eliminare la presenza di altre prospettive che la contrastano e vi si oppongono in varia misura e con varia intensità.

Tra le prospettive che, da una posizione subordinata, confliggono con l'ideologia consumistica dominante ci sarebbe il discorso delle destre nazionaliste, quelle che cercano in alcuni significanti (i confini patri, la cultura di provenienza, la comunità di appartenenza...) un altro

<sup>23</sup> M.-H. Brousse, *Il trionfo degli oggetti*, in questo volume.

<sup>24</sup> Anche Miller interpreta in questo modo l'affermazione secondo cui al centro della nostra vita ci sono gli oggetti, come una tesi che riguarda la specifica configurazione che prende oggi il *discours du maître*: cfr. J.-A. Miller, *Propos sur la Garantie*, "Quarto", 117, 2017, p. 135.



ordine da opporre alla deregolamentazione capitalistica e a quel campo concorrenziale dove chi non vince muore che tale deregolamentazione porta ovunque. Come sappiamo, tutto il nuovo corso politico impresso da Miller alla sua scuola è all'insegna del: "noi non stiamo con le destre reazionarie e xenofobe". Meno chiaro è che cosa Miller proponga in alternativa per arginare la deregolamentazione economica e quindi che cosa opponga a una configurazione dell'Unione Europea che sembra fare (e poter fare) davvero poco per affrontare tale deregolamentazione (con le ingiustizie e i disastri, sociali e ambientali, che produce). Innanzitutto, vorrei suggerire che la povertà di quanto proposto sul piano politico dipende anche dal fatto che l'organizzazione capitalistica della produzione viene letta come l'esser divenuto dominate del consumismo e dunque come una condizione in cui si è dissolto ogni spazio per gli ideali. A quel punto, cercherò di far apparire un po' meno scontata quella lettura, liberando così altre possibilità all'elaborazione e all'invenzione politica.

9. Come ho mostrato altrove, i recenti interventi politici di Miller si strutturano più o meno esplicitamente come una difesa del repubblicanesimo liberale in quanto sarebbe, tra l'altro, il sistema politico che meglio garantisce le condizioni minime di esistenza della psicoanalisi<sup>25</sup>. E se anche retrocediamo al breve articolo del 2002 lungamente citato e discusso da Brousse, cioè *Tombeau de l'homme de gauche*, troviamo la seguente proposta fatta a una sinistra che non potrebbe più essere quella che fu: «riconciliarsi con la società del "non-tutto" [...] e riconoscerci la su *chance* », cioè fare spazio a quella «ibridazione generalizzata» che, poco prima, Miller ha esemplificato, non senza ironia, con un elenco che iniziava così: «omosessuali autoritari, femministe cattoliche, ebrei bellicisti, musulmani volontari, razzisti libertari [...] leninisti reazionari».<sup>26</sup> Ma come va interpretata questa proposta, al di là dell'ironia? Non c'è che una sola possibilità: alla sinistra spetterebbe di raccogliere le richieste di riconoscimento delle propria identità avanzate dai più diversi gruppi marginalizzati e di farle valere di fronte allo

<sup>25</sup> Ho argomentato dettagliatamente questa tesi nell'articolo: *La svolta politica della psicoanalisi lacaniana*, "Etica & Politica", XX, 3, 2018, [http://www2.units.it/etica/2018\\_3/FANCIULLACCI.pdf](http://www2.units.it/etica/2018_3/FANCIULLACCI.pdf). Tra i testi del dibattito preparatorio al Forum di Milano è, in questo senso, esemplare quello di C. Alberti, *L'Europe du discours*, che si può leggere qui: <https://www.slp-cf.it/leuropedudiscours/>.

<sup>26</sup> J.-A. Miller, *Tombeau de l'homme de gauche*, <https://www.lacanquotidien.fr/blog/2002/12/jacques-alain-miller-tombeau-de-lhomme-de-gauche/>

Stato affinché questi risponda riconoscendo diritti ed eventualmente attivando una politica all'insegna della solidarietà. Insomma, una forma di liberalismo dal volto umano<sup>27</sup>.

Conosciamo bene questa politica non politica: si tratta della via in cui si è effettivamente incamminata la sinistra già dagli anni Novanta e che ha ancora orientato l'azione del partito democratico americano sconfitto da Trump<sup>28</sup>. È una politica non politica per due ragioni: la prima è che, adottando la cornice di fondo del liberalismo, assume la particolare idea di politica di quest'ultimo, cioè quell'idea, cui ho già fatto cenno più sopra, per cui la politica è ciò che consente agli individui di non occuparsi della *polis*, ma dei loro affari privati. La seconda ragione per cui quella che Miller proponeva alla sinistra non è una politica, ma un'antipolitica, deriva dal fatto che, assumendo il quadro liberale, la sinistra rinunciarebbe a praticare (e dunque anche a pensare le condizioni di) un conflitto serio con la prospettiva egemonico-dominante.

Una proposta alternativa alla sinistra dovrebbe prendere le mosse da una molteplicità differente e solo in parte sovrapponibile a quella cui allude Miller, cioè non la molteplicità delle identità che chiedono riconoscimento, ma *la molteplicità delle contestazioni e delle opposizioni allo stato di cose presente*. Da qui si dovrebbe passare alla *varietà delle istanze e degli ideali a cui fanno appello tali contestazioni*. Questa varietà potrebbe essere definita "non-tutta" solo nel senso che non la si può dedurre da una qualche nozione supposta designare la totalità del positivo: per esempio, dall'analisi di una nozione apparentemente comprensiva come quella di "società senza sfruttamento" o di "società senza dominio", non è affatto possibile ricavare i diversi modelli di vita collaborativa, di socialità conviviale o di rispetto della natura, in nome dei quali agiscono quelle contestazioni. Queste varie istanze e punti di orientamento, comunque, non escluderebbero di per sé di essere raccolti da un lavoro politico che tenti di articularli e tesserli insieme. Ciascun gruppo che in qualche misura si oppone alla configurazione data della vita sociale, facendo leva su alcune esperienze e alcuni ideali, per esempio la libertà femminile, per il movimento delle donne, oppure un rapporto con la natura che non sia all'insegna dello sfruttamento

<sup>27</sup> P.-G. Guéguen, *Psychanalyse affûtée, pour la République des Lettres*, "Lacan Quotidien", 717, 10 giugno 2017, pp. 1-2.

<sup>28</sup> Questa politica è oggetto della critica di Mark Lilla, *L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica*, Venezia, Marsilio, 2018.

esasperato, per il movimento ecologista, potrebbe tentare di raccogliere, a partire da sé, le buone istanze portate dagli altri, e sviluppare così una più ricca e articolata prospettiva sulla convivenza. Ebbene, anche la sinistra potrebbe tentare questa operazione muovendo dalle istanze e dalle esperienze che innanzitutto la caratterizzano (per esempio quelle relative al lavoro). Per incamminarsi in questa direzione, tuttavia, la sinistra non può evitare di riaprire la riflessione sugli ideali e la loro tessitura. E dunque dovrebbe innanzitutto mettere in questione la tesi che vorrebbe che tale riapertura fosse impossibile o fuori tempo. Questa tesi è ovviamente quella secondo cui la vita ha ormai preso le fattezze di un continuo consumare e godere di oggetti che ci vengono dedicati in serie. Per esempio, per Miller, la sinistra farebbe bene a dedicarsi alle ibridazioni perché non può più essere quella che fu e non lo può perché ha accettato la cornice consumistica, cioè ha accettato quello che, *anche per Miller*, è effettivamente il tratto saliente del nostro tempo. Ma le cose stanno proprio così?

10. Per discutere la tesi sull'essere divenuto consumistico del capitalismo bisogna innanzitutto restituirle il suo statuto di tesi teorica. Non serve solo per dar voce ad alcune esperienze che conosciamo tutti, come il fatto che dietro ogni vetrina troviamo degli oggetti fatti per suscitare il nostro desiderio: se volesse solo dir questo, nessuno la potrebbe contestare e, allo stesso tempo, nessuno potrebbe ricavarne molto. Sarebbe una banalità. Ma se non è tale banalità, allora si dovrebbero tracciare i confini del suo significato. Guy Debord, tra i primi ad avanzare quella tesi, l'ha definita nel suo *La Société du Spectacle* nel 1967; Lacan l'ha ripresa a suo modo in quei luoghi in cui abbozza la cosiddetta formalizzazione del discorso del capitalista<sup>29</sup>. In un celebre intervento del 2004, *Una fantasia*, Miller sintetizza il tutto riprendendo un'altra formula di Lacan e rendendola canonica nella sua scuola:

<sup>29</sup> Ho ricostruito la posizione di Debord nel saggio *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell'esperienza. Un confronto con Guy Debord*, in R. Fanciullacci, C. Vigna, *La vita spettacolare. Questioni di etica*, Napoli, Orthotes, 2013, pp. 93-146. Una discussione dei cenni che Lacan fa al discorso del capitalista è offerta da M.-H. Brousse, *Common Markets and Segregation*, in J. Clèmes, R. Grigg (a cura di), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 254-262.

«l'ascesa dell'oggetto piccolo *a* allo zenit sociale»<sup>30</sup>. Questo elevamento dell'oggetto comporterebbe una liquidazione degli ideali<sup>31</sup>.

In effetti, se l'investimento libidico promosso a livello sociale non è quello che si dirige su ideali, cioè su contenuti inesauribili e dunque tali che investirli non può significare consumarli, bensì è quello che si dirige su oggetti-merce da acquistare e usare, allora lo stile o la forma generale di tale investimento cambia<sup>32</sup>. Al desiderio è offerta una parabola molto ristretta<sup>33</sup>. Inoltre, se è vero che è grazie a dei significanti (per esempio quelli delle pubblicità, ma non solo) che gli oggetti, cioè le merci, sono elevate di fronte ai soggetti, è vero anche che poi le merci non sono propriamente dei significanti e dunque a maggior ragione non possono giocare come ideali. Insomma, se il consumo è avvolto da un'interpretazione, è pur vero che consumare non è interpretare, non è una messa all'opera della competenza simbolica – e dunque è tantomeno quello speciale esercizio simbolico che è *l'interpretazione o articolazione di un ideale*. Su questo, la psicoanalisi di orientamento lacaniano, certamente anche sulla base di quanto emerge nell'esperienza clinica, insiste molto (parlando per esempio di una maniera di apparecchiare il godimento che fa sempre meno spazio al desiderio...). Quel che ora mi interessa interrogare, però, è l'estensione di questo tipo di diagnosi a fenomeni collettivi come un movimento politico, per esempio, e l'esempio è di Brousse, quello dei *gilets jaunes*.

È vero che in questo tipo di movimenti politici non è rinvenibile alcuna elaborazione o tessitura degli ideali, giacché la stessa possibilità di queste attività sarebbe stata liquidata dal consolidarsi e diffondersi della cosiddetta società dei consumi, dal divenir dominante del discorso del capitalista, dalla salita allo zenit del cielo sociale da parte

<sup>30</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Una fantasia*, "La Psicoanalisi", 38, 2005, pp. 17-34. Si veda inoltre, J. Lacan, *Radiofonia*, in, *Altri scritti*, Torino, Einaudi, 2013, p. 410.

<sup>31</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Nota sulla vergogna*, "La Psicoanalisi", 46, 2009, dove la liquidazione degli ideali è evocata attraverso la nozione della liquidazione della vergogna, liquidazione che caratterizzerebbe il legame sociale oggi dominante.

<sup>32</sup> Naturalmente, gli oggetti-merce non sono la stessa cosa dell'*objet petit a*, dunque l'ascesa allo zenit degli uni non va confusa con quella dell'altro. Tuttavia, queste due ascese non sono neppure senza rapporto: le merci in esposizione solleticano in ciascuno la ricerca fantasmatica del proprio oggetto *a* e con ciò consolidano quel circuito di godimento ristretto in cui dell'Altro si cerca solo un frammento che assomiglia o rinvia al proprio oggetto perduto.

<sup>33</sup> Questa tesi è sviluppata da B. Stiegler, *Constituer l'Europe*, t. II, *Le motif européen*, Paris, Galilée, 2005. L'ho esposta e discussa nell'articolo: *Nell'epoca della desublimazione, "Attualità lacaniana"*, 18, 2014, pp. 83-103.

dell'oggetto *a?* C'è chi sarebbe pronto ad argomentare che non solo la risposta è negativa, ma che *non può che esserlo*: l'idea è che non sarebbe per nulla possibile una vita sociale articolata senza un investimento su ideali. Possono esistere generalizzate non è veramente intelligibile, è di una desublimazione generalizzata non è veramente questa argomentazione, mi limiterò a far notare che, insistendo con la tesi apocalittica sulla caduta di ogni ideale, ci si priva della possibilità di render conto in maniera consistente di tutta una serie, sempre più consistente, di fenomeni socio-politici. Tale è per esempio il caso del movimento dei

*gilets jaunes* discusso da Brousse. Nell'economia del testo, i *gilets jaunes* dovrebbero essere l'esem-

plificazione più attuale del trionfo degli oggetti: lo stesso gilet giallo, che ogni automobilista è tenuto a possedere, non sarebbe qui elevato a simbolo, ma farebbe solo da uniforme uniformizzante di una molteplicità inarticolata di interessi. D'altro canto, Brousse non può non registrare alcuni fatti minimali: la protesta innescata dall'aumento del prezzo del carburante è stata in seguito sviluppata in un'ampia serie di rivendicazioni. E, naturalmente, queste rivendicazioni mobilitano e investono ideali: dalla partecipazione politica al rispetto dell'ambiente, dalla giustizia distributiva alla convivenza solidale<sup>34</sup>. Tutto questo, però, viene poi cancellato da Brousse per tener fermo l'assunto secondo cui trionfano gli oggetti: scrive che «le rivolte prendono di mira gli oggetti» e che sarebbero come feste del fuoco in cui si vorrebbe distruggere qualcuno di questi oggetti in un estremo tentativo di significare il fatto che nessuno di essi dà e può dare la soddisfazione cercata.

11. Sebbene il Movimento dei *gilets jaunes* sia uno dei fenomeni cui prestare attenzione per pensare l'Europa, visto che accade al suo interno e la mette a tema, non sto affatto mettendo in dubbio che presenti delle ambivalenze. Il punto è semmai che per esporre tali ambivalenze, e dunque la complessità del fenomeno, occorre saper vedere anche l'evocazione-articolazione di ideali, che accade al suo interno. Ma per vedere tale processo, bisogna che il concetto di ideale sia disponibile e che non sia stato liquidato come una nozione fuori tempo.

<sup>34</sup> Su questo punto, nei testi del dibattito preparatorio al Forum, spicca quello di R. Blanchet, *Gilets Jaunes, événement prophétique pour l'Europe?*, <https://www.slp-cf.it/giletsjaunesevenementprophetiquepourelurope/>. Inoltre si vedano i due contributi di Samuel Hayat, *Les Gilets Jaunes, l'économie morale et le pouvoir* e *Les Gilets Jaunes et la question démocratique*, sul suo blog: <https://samuelhayat.wordpress.com/>.

## EUROPEISMO DELLE IDENTITÀ E DELLE DIFFERENZE

Come ho cercato di suggerire, là dove si è capaci di vedere la tessitura collettiva di ideali, si potrebbe dover riconoscere l'insorgenza di un altro tipo di amore: non l'amore per l'altro, carico di immaginario e dunque di rivalità, bensì l'amore per l'altro nella comune e collaborativa preoccupazione per ciò che è più alto.